

Encontro Nacional ANPOF: textos



FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA:
ÉTICA E POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Organizadores

Marcelo Carvalho
Vinicius Figueiredo



Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteadó e Fernando Lopes de Aquino.

ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Daniel Omar Perez (PUC/PR)

Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)

Adriano N. Brito (UNISINOS)

Ethel Rocha (UFRJ)

Gabriel Pancera (UFMG)

Hélder Carvalho (UFPI)

Lia Levy (UFRGS)

Érico Andrade (UFPE)

Delamar V. Dutra (UFSC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia contemporânea: ética e política contemporânea
/ Organização de Marcelo Carvalho, Vinicius Figueiredo.
São Paulo : ANPOF, 2013.
863 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-09-1

1. Filosofia contemporânea 2. Ética e política contemporânea
3. Filosofia - História I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo,
Vinicius III. Encontro Nacional ANPOF

CDD 100

Apresentação

Vinicius de Figueiredo
Marcelo Carvalho

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

V. 8. Filosofia Contemporânea: Ética e política contemporânea

| | |
|---|----|
| ADAUTO LOPES DA SILVA FILHO (UFC) A INDÚSTRIA CULTURAL: REGRESSÃO DO ESCLARECIMENTO E MISTIFICAÇÃO DA CONSCIÊNCIA..... | 11 |
| ADELINO MONTENEGRO (UFPE) EGOÍSMO RACIONAL: POSSIBILIDADES E LIMITES DE UMA ÉTICA DO INTERESSE PRÓPRIO..... | 19 |
| ADELSON CHEIBEL SIMÕES (UFSM) A IDENTIDADE NARRATIVA E A DIALÉTICA DA IPSEIDADE-MESMIDADE..... | 27 |
| ADRIANO MÁRCIO JANUÁRIO (UNICAMP) CONCEITO DE EXPERIÊNCIA EM T. W. ADORNO | 37 |
| ALEXANDRO RODEGUER BAGGIO (UEL) JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E SUA FUNÇÃO DE MEDIAÇÃO ENTRE ESFERA PÚBLICA E ESFERA PRIVADA..... | 45 |
| ALFRAN MARCOS BORGES MARQUES (UFRN) A MANIFESTAÇÃO SOCIAL-HISTÓRICA DA AUTONOMIA NO PENSAMENTO ÉTICO-POLÍTICO DE CORNELIUS CASTORIADIS..... | 59 |
| ALINE CRISTINA OLIVEIRA DO CARMO (UERJ) REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE ESTADOS MULTICULTURAIS | 69 |
| AMARO FLECK (UFSC) A MODERNIDADE ARCAICA: NOTAS SOBRE A COMPREENSÃO DO MODERNO EM MARX E ADORNO | 87 |
| ANA GABRIELA COLANTONI (UFU) PROBLEMAS SOBRE A CONCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DE VALORES MORAIS | 93 |
| ANA MARIA SAID (GT Marxismo) A ATUALIDADE DA REFLEXÃO SOBRE CRISE ORGÂNICA, SOCIEDADE CIVIL E ESTADO, NO MATERIALISMO HISTÓRICO..... | 99 |

| | |
|--|-----|
| ANA PAULA SILVA PEREIRA (UFPB) | |
| AS ORIGENS DO TOTALITARISMO E A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT AOS DIREITOS HUMANOS | 109 |
| ANOR SGANZERLA (UFSCAR) | |
| HANS JONAS E A BIOLOGIZAÇÃO DO SER MORAL | 115 |
| ANTÔNIO JOSÉ LOPES ALVES (GT Marxismo) | |
| PARA UMA CRÍTICA MATERIALISTA DA BIOÉTICA..... | 125 |
| ARTHUR ARRUDA LEAL FERREIRA (Filosofia Política Contemporânea) | |
| A QUESTÃO DA LIBERDADE E DA CIDADANIA NOS PROCESSOS DE REFORMA PSIQUIÁTRICA: UMA MULTIPLICIDADE DE PRÁTICAS GOVERNAMENTAIS..... | 137 |
| BÁRBARA GONÇALVES DE ARAÚJO BRAGA (UFMG) | |
| AUTORIDADE E SECULARIZAÇÃO EM HANNAH ARENDT | 149 |
| CÁSSIO CORRÊA BENJAMIN (GT Filosofia e Direito) | |
| LEGALIDADE E LEGITIMIDADE: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O LUGAR DO DECISIONISMO NO DIREITO | 157 |
| DAIANE MARTINS ROCHA (UFSC) | |
| O EQUÍVOCO DA ABSOLUTIZAÇÃO DA AUTONOMIA: UMA DISCUSSÃO SOBRE SUICÍDIO ASSISTIDO, BENEFICÊNCIA E CUIDADOS PALIATIVOS NO FIM DA VIDA | 165 |
| DANIEL VASCONCELOS CAMPOS (UFSCAR) | |
| MAX WEBER E A IMPORTÂNCIA ÉTICA DA GUERRA..... | 177 |
| DIOGO RAMOS (UFSC) | |
| HANNAH ARENDT E FRANZ NEUMANN SOBRE ESTADO E NAZISMO | 189 |
| DOUGLAS ANDRÉ GONÇALVES CAVALHEIRO (UFRN) | |
| A GÊNESIS DO TOTALITARISMO NA PERSPECTIVA DE KARL POPPER..... | 197 |
| ELIZABETE OLINDA GUERRA (UFSC) | |
| A RAZÃO COMANDA A VONTADE? ASPECTOS DISSONANTES ENTRE HANNAH ARENDT E KANT..... | 205 |
| ENRIQUE MARCATTO MARTIN (UFOP) | |
| ESCLARECIMENTO, REVOLTA DA NATUREZA E LIBERDADE | 217 |
| EVANIA ELIZETE REICH UFSC | |
| A ANÁLISE HONNETHIANA DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE HEGEL | 227 |

| | |
|---|-----|
| EVERTON MIGUEL PUHL MACIEL (UFPEL) | |
| TEORIA DA JUSTIÇA UTILITARISTA | 235 |
| | |
| FÁBIO ABREU DOS PASSOS (UFMG) | |
| UMA ANÁLISE ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA, POLÍTICA E MUNDO EM HANNAH ARENDT..... | 251 |
| | |
| FÁBIO DOS SANTOS CREDER LOPES (UERJ) | |
| POR UMA JUSTIÇA POSSÍVEL: A ABORDAGEM COMPARATIVA DE AMARTYA SEN..... | 261 |
| | |
| FÁTIMA MARIA NOBRE LOPES (UFC) | |
| A ÉTICA COMO MEDIAÇÃO PARA A SUPERAÇÃO DO DUALISMO INDIVÍDUO E SOCIEDADE..... | 271 |
| | |
| FERNANDA BELO GONTIJO (UFPR) | |
| JUÍZES COMPETENTES, IGUALITARISMO E IMPARCIALIDADE | 283 |
| | |
| FERNANDO FROTA DILLENBURG (GT Marx e a Tradição Dialética) | |
| UM ESTUDO CRÍTICO DA OBRA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI | 297 |
| | |
| FORTUNATO MONGE DE OLIVEIRA NETO (UFRN) | |
| RAWLS E O ENHANCEMENT..... | 307 |
| | |
| FRANCISCO RAMOS NEVES (UFPE) | |
| METAFÍSICA DO TEMPO PRESENTE: SOBRE O PROJETO BENJAMINIANO PARA UMA ONTOLOGIA DA ATUALIDADE A PARTIR DE KANT..... | 319 |
| | |
| GIOVANE RODRIGUES JARDIM (UFPEL) | |
| EMANCIPAÇÃO HUMANA: O PROBLEMA DA LIBERDADE EM THEODOR ADORNO | 333 |
| | |
| GUSTAVO SABOIA DE ANDRADE REIS (GT Pragmatismo e Fil Americana) | |
| A CRISE DA RAZÃO PÚBLICA E OS LIMITES DO PÚBLICO E DO PRIVADO | 343 |
| | |
| GUTEMBERG DA SILVA MIRANDA (GT Marx e a Tradição Dialética) | |
| A DIALÉTICA MARXIANA FRENTE ÀS CONTRADIÇÕES DO DISCURSO PÓS-MODERNO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE FREDRIC JAMESON | 353 |
| | |
| HENRIQUE BRUM (UFRJ) | |
| MARTHA NUSSBAUM E OS EXCLUÍDOS DA JUSTIÇA..... | 361 |
| | |
| JAIR ANTUNES (GT Marx e a Tradição Dialética) | |
| A TEORIA DO PODER EM MARX E FOUCAULT: REVOLUÇÃO OU DESMOBILIZAÇÃO OPERÁRIA? | 371 |

| | |
|--|-----|
| JOÃO EUDES ROCHA DE JESUS (GT Filosofia e Direito) A CONTEMPORANEIDADE DO JUSNATURALISMO TOMISTA NA FILOSOFIA DO DIREITO DE JOHN FINNIS..... | 381 |
| JORGE ARMINDO SELL (UFSC) RAWLS VERSUS AMARTYA SEN: MEIOS E FINALIDADES DA JUSTIÇA..... | 399 |
| JOSÉ LUIZ DE OLIVEIRA (Filosofia Política Contemporânea) HANNAH ARENDT E A INFLUÊNCIA DA FUNDAÇÃO DE ROMA NO ÂMBITO DA REVOLUÇÃO AMERICANA | 409 |
| JOVINO PIZZI (GT Ética e Cidadania) ANTINOMIAS DE UMA ÉTICA ANTROPOCENTRADA..... | 421 |
| KARLA PINHEL (GT Filosofia e Direito) DIREITO E VIOLÊNCIA EM HANNAH ARENDT E WALTER BENJAMIN..... | 435 |
| LILIAN SIMONE GODOY FONSECA (UFMG) A TÉCNICA EM JONAS COMO OBJETO DA REFLEXÃO FILOSÓFICA E DA PREOCUPAÇÃO ÉTICA..... | 455 |
| LINCOLN FRIAS (GT Ética) NEUROÉTICA DA RESPONSABILIDADE | 465 |
| LUCIANO DA SILVA (GT Ética e Cidadania) BOBBIO E A FILOSOFIA KANTIANA DA HISTÓRIA | 473 |
| LUCYANE DE MORAES (UFPR) FUNDAMENTAÇÃO TEORÉTICA DA ESTÉTICA CRÍTICA DE ADORNO | 487 |
| LUIZ BERNARDO LEITE ARAUJO (GT Teorias da Justiça) RAZÃO PÚBLICA E O PROBLEMA DA TRADUÇÃO POLÍTICA DE ARGUMENTOS NÃO SECULARES..... | 495 |
| MÁRCIO JAREK (PUC-RIO) O PERCURSO DA CRÍTICA DO CONHECIMENTO À CRÍTICA DO PODER NOS ESCRITOS DE WALTER BENJAMIN..... | 503 |
| MARIA CELESTE DE SOUSA (UECE) A RELAÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE..... | 513 |
| MARIA CRISTINA MÜLLER (Filosofia Política Contemporânea) HANNAH ARENDT E A RELAÇÃO ENTRE PODER E LIBERDADE..... | 527 |

| | |
|--|-----|
| MARIA JOSÉ PEREIRA ROCHA (GT Pragmatismo e Fil Americana) O SILÊNCIO QUE FALA, A EMERGÊNCIA DA SUBJETIVIDADE | 537 |
| MARIA TEREZINHA DE CASTRO CALLADO (UECE) ARTE SIMBÓLICA VERSUS ARTE ALEGÓRICA EM WALTER BENJAMIN: ENTRECRUZAMENTO NOTÁVEL DO PROFANO COM A SACRALIDADE | 547 |
| MARIANA CABRAL TOMZHINSKY SCARPA (UFPR) O NÃO-SER ENTRE A ANIMALIDADE E A HUMANIDADE..... | 557 |
| MARIANA FIDELIS JERÔNIMO DE OLIVEIRA (UFMG) DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA DO “DESENCANTAMENTO DO CONCEITO” NA DIALÉTICA NEGATIVA..... | 565 |
| MATHEUS SOARES KUSKOSKI (UFPeI) SENSO COMUM E VIDA POLÍTICA EM ARENDT..... | 575 |
| MAURÍCIO UZÊDA DE FARIA (UFBA) O HOMEM-MASSA E O INDIVIDUALISMO EM ORTEGA Y GASSET..... | 585 |
| MOISÉS SPELLMEIER (Filosofia Política Contemporânea) PASSADO E TRADIÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT..... | 593 |
| NAIARA MARTINS BARROZO (UFF) SOBRE “O ENSAIO COMO FORMA” | 601 |
| NARBAL DE MARSILLAC FONTES (GT Filosofia e Direito) JUSTIÇA, GLOBALIZAÇÃO E PENSAMENTO RETÓRICO | 609 |
| PATRICIA ROSA (UFSC) ÚNICOS E ENCARNADOS – UMA LEITURA DA PERSPECTIVA ÉTICO-POLÍTICA DE ADRIANA CAVARERO | 619 |
| PAULO HAHN (GT Marx e a Tradição Dialética) DIREITOS HUMANOS E UTOPIAS SOCIAIS..... | 631 |
| PENÉLOPE DINIZ BITTENCOURT NEPOMUCENO (GT Marx e a Tradição Dialética) IDEOLOGIA E FILOSOFIA | 647 |
| RAFAEL RODRIGUES PEREIRA (GT Ética) A RELEVÂNCIA DO CONCEITO DE IDENTIDADE PESSOAL PARA O PROBLEMA DA IMPARCIALIDADE NA ÉTICA..... | 661 |

| | |
|--|-----|
| RENATA SCHLUMBERGER SCHEVISBISKI (Filosofia Política Contemporânea) O POLÍTICO E A POLÍTICA EM CLAUDE LEFORT | 681 |
| RICARDO LAVALHOS DAL FORNO (PUC-RS) A TEORIA DA LINGUAGEM DE WALTER BENJAMIN NO TEXTO “SOBRE A LINGUAGEM EM GERAL E A LINGUAGEM HUMANA” | 689 |
| RICARDO ROSSETTI (PUC-SP) IDENTIDADE, CAPACIDADE E RESPONSABILIDADE ÉTICA DO JUIZ DE DIREITO: EM BUSCA DOS SENTIDOS DA JUSTIÇA | 701 |
| ROBERTO LOPES DE SOUZA (UNIOESTE) A QUESTÃO DA AUTORIDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT..... | 711 |
| RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA (UNIOESTE) O PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT | 723 |
| RODRIGO PONCE SANTOS (GT Pensamento Contemporâneo) A INDETERMINAÇÃO DO POLÍTICO: HANNAH ARENDT E ROBERTO ESPOSITO..... | 733 |
| RODRIGO RIBEIRO ALVES NETO (Filosofia Política Contemporânea) ARENDT E A CONVERSÃO DA VIDA EM BEM SUPREMO: DELEUZE E GUATARRI, TRÊS DIFERENÇAS COM O MARXISMO: A “NECESSIDADE”, A “IDEOLOGIA” E O “DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS” | 745 |
| SILVIA MARIA BRANDÃO QUEIROZ (UNIFESP) MEMÓRIA E AÇÃO POLÍTICA..... | 761 |
| THADEU WEBER (GT Teorias da Justiça) A IDEIA DE UM “MÍNIMO EXISTENCIAL” DE JOHN RAWLS..... | 779 |
| THIAGO SILVA AUGUSTO DA FONSECA (USP) ANTONIO NEGRI E A DIALÉTICA HEGELIANA..... | 793 |
| WALBER NOGUEIRA DA SILVA (UECE) TOTALIDADE E ‘CIÊNCIAS SOCIAIS’ - EXISTE UMA TEORIA ‘POLÍTICA’ MARXISTA? | 803 |
| ZIONEL SANTANA (GT Filosofia e Direito) A INCLUSÃO DO OUTRO: SENSIBILIDADE PARA AS DIFERENÇAS | 813 |
| DEIVISSON OLIVEIRA SILVA (UFMG) A CRÍTICA À RACIONALIDADE NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO..... | 827 |
| NYTHAMAR DE OLIVEIRA (PUCRS / CNPq) NORMATIVIDADE, NATURALISMO E PRAGMATISMO EM HABERMAS E PRINZ..... | 835 |
| MIRIAM M.S. MADUREIRA (UAM-C, México) – GT TEORIAS DA JUSTIÇA TRABALHO COMO DIMENSÃO DE RECONHECIMENTO..... | 851 |

A indústria cultural: regressão do esclarecimento e mistificação da consciência

Adauto Lopes da Silva Filho

* Professor Dr. do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC- Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC.

Resumo

Atualizando o conceito de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, Adorno desenvolve toda uma tematização acerca da indústria cultural que, para ele, se torna uma forte arma ideológica contra a autonomia e o esclarecimento da consciência do indivíduo na sua singularidade e no coletivo. Segundo Adorno, o fetichismo se expressa, aqui, no valor de troca do bem cultural. Nesse sentido, ele faz uma análise sobre a decadência da cultura no capitalismo que, ao torná-la uma mercadoria, exerce através dela, um domínio cada vez mais crescente sobre os indivíduos, intensificando a alienação e bloqueando o pensamento crítico. Desse modo, a cultura ao ser produzida para as necessidades do mercado, perde a sua característica de cultura para ser meramente um objeto de consumo. Portanto, indústria cultural domina os homens e contribui para a regressão do esclarecimento e mistificação da consciência.

Palavras-chave: Indústria Cultural, Fetichismo, Consciência, Esclarecimento

Introdução

A atualização do conceito de *fetichismo da mercadoria* em Marx encontra-se, na teoria de Adorno, principalmente na sua tematização acerca da *indústria cultural* que, para ele, se torna uma forte arma para a manutenção do poder dominante. Segundo Adorno, o fetichismo se expressa, aqui, no valor de troca do bem cultural. Sem excluir outros escritos, Adorno faz uma exposição sobre esse assunto principalmente no seu ensaio *A indústria cultural*, contido no livro *Dialética*

*do Esclarecimento*¹. Nesse texto ele exerce uma análise sobre a decadência da cultura no sistema capitalista que ao torná-la uma mercadoria exerce, através dela, um domínio cada vez mais crescente sobre os indivíduos, intensificando a alienação e bloqueando o pensamento crítico. Desse modo, a cultura, ao ser produzida para as necessidades da lógica do mercado, perde a sua característica de cultura, sua dimensão estética, para ser meramente um objeto de consumo. Aqui os sentimentos dão lugar aos lucros e a cultura é produzida como instrumento de troca.

Portanto, a popularização da cultura não significa esclarecimento e nem democratização, ao contrário, ela se manifesta como um instrumento de dependência e ignorância a partir do momento em que se torna mercadoria, valor de troca. A indústria cultural domina os homens e contribui para a falsa democratização da cultura, para a regressão do esclarecimento e mistificação da consciência. Nesse viés tenta-se difundir a mentira de que, com o desenvolvimento revolucionário de uma sociedade racional e livre, seria proporcionada a todos uma formação cultural, pois nas sociedades pré-capitalistas poucas pessoas tinham acesso às manifestações artísticas, mas, com a transformação para o capitalismo, todos teriam iguais oportunidades, quer dizer, todos teriam acesso à arte, à literatura, à música etc. Deste modo, o mundo cultural capitalista postulava a realização da liberdade e da felicidade para os indivíduos.

Tal promessa voltava-se para a valorização da dimensão subjetiva; a interioridade dos sentimentos, dando ênfase aos valores espirituais e, assim, realizava-se a sedução das massas. No entanto, a grande maioria da população não teve de fato acesso nem aos bens materiais, nem aos bens culturais. A igualdade não se deu pela formação cultural, pelo acesso à cultura, e sim pela massificação da cultura mercantilizada, industrializada. Desse modo, os mecanismos da indústria cultural levam à regressão do esclarecimento, tornando este último uma ideologia naquele sentido empregado por Marx, ou seja, enquanto falsa consciência ou mistificação da consciência. Em decorrência, a dimensão humana do homem, a sua emancipação e autonomia, o seu poder de crítica e de criatividade, tornam-se ameaçados pelo sistema da civilização industrial.

A indústria cultural como fator de barbárie, de semiformação e de consumo

Já dissemos que a indústria cultural provoca a regressão do esclarecimento e a mistificação da consciência. Mas não é só isso. Segundo Adorno, a indústria

¹ O livro *Dialética do Esclarecimento* Adorno escreveu em parceria com Horkheimer. Porém comenta-se que a participação de Adorno foi bem maior, principalmente em relação ao ensaio: *A indústria cultural*. Sobre esse ponto Freitag comenta que “segundo revelações feitas a Habermas, pela viúva de Adorno, o ensaio sobre a indústria cultural pode ser atribuído quase na íntegra a Adorno” (FREITAG, 2004, p. 66-67). Por esse motivo ao citarmos passagens desse ensaio, mencionaremos somente o nome do Adorno e na referência bibliográfica citaremos o nome dos dois autores.

cultural, além de anular a cultura e dominar os homens, contribui também para o progresso da barbárie. Esses “momentos repressivos da cultura produzem e reproduzem a barbárie nas pessoas submetidas a essa cultura” (ADORNO, 1995, p. 157). Em *Mínima Moralía*, Adorno repete essa idéia ao mencionar que a tecnificação anula a linha que separa a cultura da barbárie. Segundo ele, “progresso e barbárie estão hoje, como cultura de massa, tão enredados que só uma ascese bárbara contra esta última e contra o progresso dos meios seria capaz de produzir de novo a não-barbárie” (ADORNO, 1992, p. 43). Portanto, além dos fatores subjetivos, também existe uma razão objetiva da barbárie: a falência da cultura, que vai desembocar na semicultura, e, portanto, na semiformação do homem².

Disso resulta a falsa democratização da cultura e “a regressão do esclarecimento à ideologia... O esclarecimento consiste aí, sobretudo, no cálculo da eficácia e na técnica de produção”. (ADORNO, 1985, p. 16). Existe na ideologia burguesa da cultura, uma verdade atenuada, quer dizer, sob uma ideologia aparentemente eficaz ao povo, a burguesia “tenta se furtar à responsabilidade pela mentira que difunde” (ADORNO, idem, p.16)³.

Tal mentira consiste na promessa da burguesia, no seu desenvolvimento revolucionário, de uma sociedade racional e livre na qual seria proporcionado a todos uma formação cultural, pois nas sociedades pré-capitalistas poucas pessoas tinham acesso às manifestações artísticas, mas, com a transformação para o capitalismo todos teriam iguais oportunidades, quer dizer, todos teriam acesso à arte, à literatura, à música etc. Desse modo, o mundo cultural burguês postulava a realização da liberdade e da felicidade para os indivíduos. A promessa da ideologia burguesa da cultura era a de valorizar a dimensão subjetiva; a interioridade dos sentimentos, dando ênfase aos valores espirituais e, assim, realizava-se a sedução das massas. No entanto, a grande maioria da população não teve de fato acesso nem aos bens materiais, nem aos bens culturais⁴. Nesse sentido, a igualdade não se deu pela formação cultural, pelo acesso à cultura, e sim pela massificação da cultura mercantilizada, industrializada. Sobre essa objetivação da ideologia cultural burguesa, comenta Adorno:

² Para Adorno, a semicultura ou a semiformação cultural diz respeito à formação limitada, reificada pelo sistema capitalista. Portanto, a semiformação ou a semicultura é resultante dos mecanismos das relações político-econômicas dominantes, pois, nesse caso, os momentos de formação são reificados pela indústria cultural, atribuindo a essa formação o caráter de mercadoria.

³ No aforismo *A criança com a água do banho*, Adorno retoma essa questão da mentira da burguesia, em relação à cultura, dizendo que “entre os temas da crítica da cultura, o da mentira é de longa data central: que a cultura simula uma sociedade digna do homem, que não existe; que ela encobre as condições materiais sobre as quais se ergue tudo que é humano; e que ela serve, com seu consolo e apaziguamento, para manter viva a má determinação econômica da existência. Esta é a concepção de cultura como ideologia...” (ADORNO, 1992, p. 36).

⁴ Tanto Marcuse como Adorno fazem uma distinção entre cultura e civilização. A *cultura* estaria relacionada com as idéias e os sentimentos, com os bens espirituais; ao passo que a *civilização* diz respeito ao mundo da reprodução material, quer dizer, dos bens materiais. A esse respeito ver o ensaio de Marcuse “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura”, publicado no livro *Cultura e Sociedade*, volume I (1997).

Com a propriedade burguesa, a cultura também se difundiu. Ela havia empurrado a paranóia para os recantos obscuros da sociedade e da alma. Mas como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente... A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados... Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo. Na fase totalitária da dominação, a semicultura chama de volta os charlatões provincianos da política e, com eles, como uma *última ratio*, o sistema delirante, e o impõe à maioria dos administrados já amolecidos, de qualquer maneira, pela grande indústria e pela indústria cultural (ADORNO, 1985, p. 184).

As produções artísticas não precisam mais se apresentar como artes, pois, a indústria cultural proporciona “a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais” (ADORNO, idem, p. 114). Sob o poder do monopólio, toda cultura de massa torna-se idêntica, uma vez que milhões de pessoas participam dessa indústria. A uniformização dos produtos e o seu acesso aos consumidores dão aquela sensação de igualdade e de liberdade. No entanto, o que predomina, em última instância, é o valor de troca. É desse modo que a indústria cultural deu fim à particularidade, pois através da padronização, ela apresenta uma “falsa identidade do universal e do particular... os automóveis, as bombas e o cinema mantem coeso o todo...” (ADORNO, idem, p. 114). Portanto, mediante a totalidade, quer dizer, à padronização da cultura, “o todo e o detalhe exibem os mesmos traços” (ADORNO, idem, p. 118), uma vez que os meios técnicos tendem a se uniformizar.

É assim que a indústria cultural garante o seu consumo pelas massas; os seus produtos, “podem ter certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los abertamente” (ADORNO, idem, p. 119). Adorno comenta que a manifestação da indústria cultural, no seu despertar para o consumo, termina por modelar as pessoas que aderem aos seus produtos. O preço dessa adesão é a regressão subjetiva à semiformação. Não se trata aqui de uma não-cultura⁵ e sim de uma “semicultura que, por oposição à simples incultura, hipostasia o saber limitado como verdade” (ADORNO, idem, p. 182). Da semicultura resulta a semiformação através da qual os momentos de formação dos indivíduos são reificados, pois eles se convertem em objetos, meros consumidores. Através da mídia (cinema, rádio, revistas, publicidades, televisão etc.) o poder dominante dita valores, padrões de comportamento e estabelece necessidades. Tais valores e padrões tornam-se uniformes porque devem alcançar a todos para dar aquela idéia de igualdade e liberdade preconizada pela burguesia. No entanto, comenta Adorno,

o indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos...
Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam

⁵ Segundo Adorno a *não-cultura* pode elevar-se à consciência crítica através do desenvolvimento das potencialidades do homem; mas a *semicultura* bloqueia essa consciência, pois os que já se consideram educados se mantêm na produção do conformismo.

com a quantidade de bens a ela destinados⁶. A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo (ADORNO, 1985, p. 14-15).

Com efeito, se o homem (enquanto indivíduo) é substituído pelo consumo, submetendo-se às regras do mercado capitalista, a indústria cultural remete a uma pérfida esperança de realizar o homem como ser genérico, pois ela impede o desenvolvimento da racionalidade crítica, levando o indivíduo a aceitar passivamente os fins estabelecidos pela mercantilização dos produtos.

A indústria cultural: regressão do esclarecimento e mistificação da consciência

Segundo Adorno a consequência mais premente da indústria cultural é a destruição do processo de individuação do homem na medida em que, em substituição pela massificação, o indivíduo é anulado. A sociedade tecnológica prioriza a “adaptação” do indivíduo ao suposto coletivo⁷, isto é, ao coletivo nos parâmetros burgueses que não passa de uma massificação, de um domínio totalitário. Na indústria cultural, “o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão... o que domina é a pseudo-individualidade” (ADORNO, 1985, p. 144). Adorno comenta que as inúmeras agências de produção em massa da cultura inculcam no indivíduo a normalização de comportamentos como sendo naturais, decentes e racionais, anulando o seu próprio eu. O *eu*, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo mitológico, “não queria ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação” (ADORNO, *idem*, p. 41). Trata-se, aqui, da *razão instrumental* que, através das novas tecnologias, coloca o eu do “homem como um todo a seu serviço como um aparelho seu” (ADORNO, 1992, p. 202).

Nessa perspectiva, até mesmo o trabalho do indivíduo é mediatizado pelo princípio do eu na economia burguesa para a qual ele deve restituir tanto o capital

⁶ Podemos fazer uma analogia aqui com aquela posição de Marx quando diz que “com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (MARX, 1975, p. 159).

⁷ No debate *Educação e Emancipação*, Adorno menciona uma contradição que percorre toda a história burguesa: “de um lado, o vigoroso individualismo, que não admite preceito, e, de outro lado, a idéia da adaptação assumida do darwinismo por intermédio de Spencer...” (ADORNO, 1995, p.175).

aumentado quanto a força de trabalho, para suportar o excedente no processo de produção e, assim, manter a sua autoconservação. Desse modo, quanto mais o processo de autoconservação “é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica” (ADORNO, 1985, p. 41). Consequentemente, a indústria cultural ao postular a adaptação dos indivíduos ao sistema, termina por dominar os seus sentidos em todas as esferas da vida: no cotidiano, no lar, no lazer e até mesmo no trabalho.

Em relação a este último, a indústria cultural tem a função de ocupar o espaço do lazer do trabalhador – que, diga-se de passagem, hoje quase não existe mais – apenas para recompor suas forças e gerar a ilusão de felicidade, como afirma Adorno:

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo do trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa, senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho (ADORNO, *idem*, p. 128).

É nesse aspecto que consiste a doença incurável de toda diversão, pois é preciso que o trabalhador também esteja adaptado, durante o ócio, ao processo de produção da indústria cultural. Deste modo, ela subordina todos os setores da produção espiritual a um único fim: “ocupar os sentidos dos homens da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte” (ADORNO, 1985, p. 123). É assim que a indústria cultural cumpre suas funções: ocupa o espaço de lazer do trabalhador; vendem-lhe os bens espirituais, assim como os bens materiais; dissemina a idéia de democracia e de liberdade; gera a ilusão de felicidade e elimina a dimensão crítica do consumidor, fazendo-o esquecer a realidade alienada em que vive. Diante dessas funções, a indústria cultural cumpre muito bem o seu papel de reprodução da ideologia dominante e de manutenção do sistema capitalista cujo ponto de sustentação é a razão instrumental.

Outro fator decorrente dessa razão que sustenta a indústria cultural é a violência, pois “a quantidade da diversão organizada converte-se na qualidade da crueldade organizada” (ADORNO, *idem*, p. 129). Comentando sobre a violência exibida nos filmes, Adorno diz que o prazer com a violência infligida ao personagem “transforma-se em violência contra o espectador, a diversão em esforço... Deste modo, pode-se questionar se a indústria cultural ainda preenche a função de distrair, de que ela se gaba tão estentoreamente” (ADORNO, *idem*, p. 130). Esse caráter agressivo da diversão é uma forte semente para o amadurecimento da barbárie⁸ ao mesmo tempo em que enfraquece o amor e se instaura a frieza, que se torna o princípio básico da subjetividade burguesa.

⁸ Comungando com essa idéia de Adorno, podemos citar o exemplo de alguns jogos eletrônicos que atualmente tem levado crianças, adolescentes e até mesmo adultos a cometerem atos bárbaros, inspirados em tais jogos, como foi o caso de um estudante norte-americano que, influenciado e por meio de um planejamento eletrônico, matou dezenas de pessoas em uma escola do ensino médio. Essa mesma influência pode ocorrer também através de certos filmes, novelas, programas etc. Podemos perceber aqui, a imensa atualidade do pensamento de Adorno.

A sobrevivência da subjetividade exige a frieza por parte dos indivíduos, até mesmo dos mais pobres. “A frieza apodera-se de tudo o que fazem da palavra amistosa que permanece impronunciada, da consideração que não é praticada. Essa frieza acaba repercutindo naqueles de que emana” (ADORNO, 1992, p. 36). Mas, a deformação não é uma doença do homem e sim da sociedade que o transforma em objeto, “tornando *a priori* comensuráveis cada um dos seus impulsos, como uma variante da relação de troca...” (ADORNO, 1992, p. 201). Portanto, a frieza e a crueldade não fazem parte da natureza do indivíduo e sim são produzidas socialmente⁹.

O indivíduo reflete, precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esta seja mediatizada. Isso significa também que sua decadência na presente fase não é algo a ser derivado de um ponto de vista individual, mas sim a partir da tendência da sociedade, tal como ela se impõe por meio da individuação, e não como mero adversário desta (ADORNO, *idem*, p. 131).

No ensaio *Educação após Auschwitz*, Adorno comenta que seria preciso, até mesmo com o auxílio da psicologia e da psicanálise, conhecer as condições internas e externas da consciência coisificada, pois, geralmente o estado de consciência e de inconsciência daninhos é apreendido equivocadamente como fazendo parte do seu ser-*assim*, da sua natureza, quer dizer, “como um dado imutável e não como resultado de uma formação” (ADORNO, 1995, p. 132). Além disso, no que se refere à *consciência coisificada* é preciso examinar ainda a sua relação com a técnica, uma vez que a personalidade é produzida de acordo com o período histórico.

Por um lado, é certo que todas as épocas produzem as personalidades – tipos de distribuição de energia psíquica – de que necessita socialmente. Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica. Isto tem a sua racionalidade boa: em seu plano mais restrito elas serão menos influenciáveis, com as correspondentes conseqüências no plano geral. *Por outro lado*, na relação atual com a técnica existe algo exagerado, irracional, patogênico. Isto se vincula ao *véu tecnológico*. Os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do berço dos homens (ADORNO, *idem*, p. 132. Parte do grifo é nosso).

⁹ Assim como para Marx, também para Adorno a personalidade do homem é social. Para ambos, o homem não nasce bom ou cruel, mas se torna de um modo ou de outro, de acordo com as circunstâncias sócio-históricas. Por outro lado, essas condições são criadas por ele próprio, pois, para Marx, a consciência não é um simples epifenômeno da reprodução biológica, mas tem um papel ativo na sua processualidade histórica. Trata-se de uma relação recíproca. Para lembrar aquela frase de Marx: “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX, 1984, p. 56). Em outra passagem Marx diz que “os homens ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, *transformam* também, com esta sua realidade, *seu pensar e os produtos do seu pensar*” (MARX, *idem*, p. 37). Daí porque na sociedade industrial avançada, segundo Marcuse e Adorno, o pensamento tornou-se um instrumento da tecnologia que ampara a lógica do capitalismo monopolista, tornou-se uma razão instrumental.

Considerações finais

Nas postulações de Adorno, o conhecimento das condições da fetichização da consciência das pessoas, o porquê do bloqueio de uma vida humana digna seria um mecanismo impositivo e recompensador para a emancipação, pois a fetichização da técnica leva as pessoas à incapacidade de amar; ao bloqueio da realização do ser-digno do homem, uma vez que diante da sociedade industrial avançada, o amor dessas pessoas é absorvido por coisas, máquinas enquanto tais.

O combate a essa tendência significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo. É esse o “aspecto mais obscuro de uma educação contra Auschwitz” (ADORNO, 1995, p. 133). É preciso, pois, que haja um esclarecimento da real situação. Tal esclarecimento ajuda a apagar a frieza e a evitar a barbárie provocada principalmente pela razão instrumental e pela mercantilização da cultura. É preciso perceber, portanto, que a indústria cultural também dificulta a atuação de uma racionalidade autônoma, provocando a regressão do esclarecimento e a mistificação da consciência.

Não obstante, toda essa situação de alienação e de barbárie, resultante da sociedade tecnológica, requer a sua própria superação, principalmente quando se chega a momentos titânicos como ocorre na sociedade contemporânea. Seria necessário, então, o estabelecimento de uma educação crítica para a mediação da emancipação humana, quer dizer, uma educação no seu amplo sentido que tivesse como base a teoria crítica, capaz de proporcionar o esclarecimento e de contribuir para a superação da razão instrumental e para o anúncio da razão emancipatória. Essa nova razão liberta o homem do jugo da repressão, da ignorância e da inconsciência.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Mínima Moralía* (1992). Tradução de Luis Eduardo Bicea. São Paulo: Ática.
- _____, _____. *Educação e Emancipação* (1995) tradução de Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Paz e Terra.
- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1985). Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje* (2004). São Paulo: Brasiliense.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*, Volume I (1997). Tradução de Wolfgang Leo Maar.. [et. al]. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1975). Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- _____, _____. *A Ideologia Alemã* (1984). Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 4ª ed., São Paulo: HUCITEC.

Egoísmo racional: possibilidades e limites de uma ética do interesse próprio

Adelino Montenegro*

* Mestrando em filosofia –
UFPE.

GT – Ética e Bioética

Resumo

O egoísmo racional será apresentado como uma teoria que sustenta que diante de questões morais o agente, racionalmente, rejeitará as opções que impliquem em sacrifício, adotando a postura mais vantajosa para seus próprios interesses. Argumentar-se-á ainda que a existência individual e *separada* das pessoas leva ao surgimento incontornável do egoísmo em situações morais. O aspecto ético da teoria remete à seguinte questão: o que significa realmente agir conforme os próprios interesses e, ao mesmo tempo, respeitar os interesses dos outros? A hipótese subjacente às reflexões que propõe o artigo é de que, para além de uma absolutização de um *egoísmo puro*, é possível defender um *egoísmo tamanho econômico*, segundo o qual o comportamento egoísta do agente não é contraditório com a consideração genuína pelos interesses dos outros.

Palavras-chave: ética, egoísmo, interesse próprio.

O tema desta comunicação insere-se na discussão mais ampla a ser desenvolvida na dissertação de mestrado a respeito das possibilidades e limites de uma ética egoísta. O objetivo aqui é de caracterizar o egoísmo racional a partir de autores que defendem a teoria destacando dois elementos: a existência separada das pessoas como fato originador do egoísmo e o aspecto ético do egoísmo entendido como as ações orientadas para o interesse próprio. A análise a seguir discutirá esses dois pontos com o intuito de mostrar alguns argumentos a favor do egoísmo racional.

A separação das pessoas como fato originador do egoísmo

O ponto de partida para a existência do egoísmo é a constatação de que somos numericamente distintos uns dos outros. Mas não só isso. O fato da separação nos faz desenvolver uma percepção da realidade que nos é própria e, por conseguinte, faz surgir em nós *interesses*¹ que correspondem ao que somos enquanto entidades distintas. Esses interesses ou desejos relacionados a nossa pessoa, em contraposição ao que poderíamos chamar *interesses impessoais*, parecem referenciar, se não sempre, porém majoritariamente, o modo como nos reconhecemos no mundo e o modo como agimos, com repercussão especial nas questões éticas. É isso o que sugere a tese da ‘separação metafísica das pessoas’ (*the metaphysical separateness of persons*²) do filósofo Henry Sidgwick (1838-1900) ao defender que a existência individual e separada das pessoas levaria ao surgimento incontornável do egoísmo em questões morais. De acordo com Sidgwick é contrário ao senso comum não apenas negar a distinção real e fundamental entre um indivíduo e outro, mas também negar que “Eu me interesso com a qualidade de minha existência enquanto indivíduo em um sentido fundamentalmente importante no qual eu não me interesso com a qualidade da existência de outros indivíduos.”³ (SIDGWICK, 2011, p.242)⁴ E esta distinção, conclui Sidgwick, deve ser tomada como “fundamental em determinar o fim último da ação racional para um indivíduo.”⁵ (Id., Ib.)

Conforme David Brink, a tese de Sidgwick possui dois aspectos, um *metafísico* e outro *normativo*. O aspecto metafísico diz respeito ao reconhecimento de nós mesmos como entidades numericamente distintas e temporalmente estendidas, e o aspecto normativo fundamenta o egoísmo racional na medida em que as pessoas não poderiam nem deveriam ser naturalmente altruístas nem suficientemente distributivas em suas ações (BRINK, 1997, p. 103). As restrições às ações altruístas e distributivas leva Brink a discutir o princípio da compensação (*the compensation principle*) presente em nossas ações. Embora o autor reconheça que o princípio da compensação seja uma tese controvertida, o mesmo pondera que tampouco pode ser tratada como absurda (Id., p.108). Isto porque, no sentido visto anteriormente,

¹ A relação entre interesse e racionalidade é analisada por David Gauthier (1986). Gauthier constrói uma teoria contratualista a partir da noção de ‘racionalidade maximizadora’ associada à teoria dos jogos e à escolha racional, cujo objetivo é demonstrar que é racional restringir os interesses pessoais desde que os demais membros da sociedade façam o mesmo e com isso os indivíduos tornem-se sócios num sistema de cooperação (GAUTHIER, 1998, p. 36; 1986, p. 10). (Ver também NAPOLI, 2012, p. 05).

² Esta expressão é utilizada por Brink (1997, p. 103), porém não consta na obra de Sidgwick.

³ “I am concerned with the quality of my existence as an individual in a fundamentally important sense in which I am not concerned with the quality of the existence of anyone else” (Todas as traduções desta comunicação foram feitas livremente).

⁴ Esta passagem no texto de Sidgwick é chamada por Robert Shaver *the distinction passage* (SHAVER, 1999, p. 84). Shaver sugere três interpretações para a passagem: *the personal identity interpretation* (Id., p. 84-9), *the point of view interpretation* (Id., p. 89-95) e *the separateness of persons interpretation* (Id., 95-8).

⁵ “...fundamental in fixing the ultimate goal of an individual’s rational action.”

uma vez que agimos, na maior parte das vezes, tendo em mira nossos interesses ou desejos pessoais, não seria razoável fazer sacrifícios que não fossem compensados. Por exemplo, se me encontro em uma situação que exige de mim um sacrifício presente ou futuro parece razoável que eu deseje ser compensado uma vez que meu objetivo inicial de algum modo foi restringido. Além disso, Brink acredita que a tese de Sidgwick e o princípio da compensação explicam a assimetria entre distribuição intrapessoal e distribuição interpessoal. A assimetria se revela na medida em que a compensação intrapessoal é automática posto que benfeitor e beneficiário são a mesma e única pessoa. Obviamente, o mesmo não ocorre na compensação interpessoal o que explicaria as relações que Sidgwick parece ver entre separação de pessoas e demandar que sacrifícios sejam compensados (Id., p.105).

Finalmente, cabe ressaltar que pouco importa para a presente discussão se a compensação ocorrerá ou não. A crença e o desejo do agente de ser compensado por um eventual sacrifício é o que importa uma vez que isso repercutirá no seu comportamento ético diante das relações interpessoais.

O aspecto ético do egoísmo

A distinção numérica nos ajuda a compreender a origem do egoísmo, no entanto, devemos nos perguntar que implicações éticas tal fato acarreta e, mais importante, se tais implicações podem se constituir num conjunto de regras de conduta e julgamento das ações morais. Quanto às implicações éticas Brink, por exemplo, afirma que ser uma pessoa separada nos garante uma particular perspectiva no mundo e esta perspectiva refere-se não apenas aos meus próprios interesses enquanto indivíduo, mas igualmente significa que eu estou situado num particular ponto de uma rede interpessoal de relacionamentos e compromissos (BRINK, 1997, p. 104). “De fato, meu interesse por aqueles com quem tenho um relacionamento especial molda minha concepção de meus próprios interesses e padrões pelos quais eu julgo minha vida como algo bem sucedido.”⁶ (Id., p.105) No mesmo sentido, a interpretação dada por Jasper Doomen ao pensamento ético de Adam Smith, se opõe a um ‘egoísmo puro’: “Ações egoístas são permitidas (segundo Smith), mas se deve também estar voltado para as outras pessoas. Egoísmo puro, em outras palavras, é errado.” (2005, p.114).⁷

Observa-se, então, que a teoria ao não rechaçar ou não negligenciar o interesse pelo outro defende, ao mesmo tempo, que o egoísmo deve ser entendido como *preocupação com seus próprios interesses*. Nesta definição não há qualquer

⁶ “In fact, my concern for those to whom I stand in special relationships shapes my conception of my own interests and the standards by which I judge my life to be a success.”

⁷ “Selfish actions are allowed (according to Smith), but one must also be directed at other people. Pure selfishness, in other words, is wrong.”

avaliação moral a respeito de se tal preocupação é boa ou má, positiva ou negativa, nem, tampouco, diz quais são tais interesses. (RAND, 1964, *Introduction*, p. vii; SIDGWICK, 2011, p. 40-1). Conforme Ivar Labukt, há uma tendência persistente na linguagem comum e filosófica de ver o egoísta como alguém autocentrado (*self-centred*), isto é, preocupado apenas com seus próprios interesses em detrimento do outro. No entanto, uma pessoa bem sucedida em termos do egoísmo racional não é aquela que desconsidera os outros, “mas é aquela que cultiva sua consideração por outras pessoas *na medida em que melhor satisfaz seus interesses*.”⁸ (LABUKT, 2010, p. 72). Nessa linha de argumentação, as reflexões aqui apresentadas buscam uma caracterização do egoísmo racional como *motivação parcial*⁹ para a ação moral dos agentes. A hipótese subjacente a esse argumento é de que é possível defender, em contraposição a um egoísmo puro, um “egoísmo tamanho econômico”¹⁰, segundo o qual o comportamento egoísta do agente não é contraditório com a consideração genuína pelos interesses dos outros. Há que ser sublinhado, no entanto, que a tentativa de construir essa argumentação favorável ao egoísmo não deve desnaturar o aspecto normativo da teoria que entende a busca pelo interesse próprio como algo moralmente correto e que deve ser mantido mesmo que entre em conflito ou se mostre irreconciliável com os interesses de outrem (KALIN, 1970, p. 64).

Mas o que significa realmente uma consideração genuína pelos interesses dos outros e, ao mesmo tempo, satisfazer os próprios interesses? Se cada um de nós buscar seus próprios interesses não chegaríamos a uma guerra de todos contra todos?

Essas perguntas estão relacionadas com o que Jesse Kalin chama exigência de universalização (*universalization requirement*), o que significa dizer: se é razoável para A fazer S em C, é igualmente razoável para qualquer pessoa semelhante a A fazer coisas similares em similares circunstâncias. (KALIN, 1970, p.66). Segundo Kalin, a maioria dos filósofos acredita ser necessário, embora não suficiente, para uma teoria moral ser considerada enquanto tal que ela postule ou se submeta a uma exigência de universalização. Nesse sentido, poder-se-ia perguntar: Seria coerente para o egoísta racional defender que devemos agir em nome de nossos próprios interesses? Isto é, ao defender uma regra universal ele não estaria advogando contra seus próprios interesses?

⁸“...but a person who cultivates his regard for other people *to the extent that best fulfils his interests*.”

⁹ Egoísmo como *motivação parcial* ou *egoísmo tamanho econômico* são postos como termos intercambiáveis e, até o momento de nossa pesquisa, assemelham-se ao que Gauthier chama “maximizador constrangido” (*constrained maximizer*) (1986, p. 167-70) ou “egoísta incompleto” em oposição ao “egoísta puro” (1998, p. 38).

¹⁰ Trata-se de um paralelo com a tese de Dwight Furrow que defende um “altruísmo tamanho econômico”. A acusação de que o egoísmo racional negligencie os relacionamentos no agir ético, leva Furrow a formular o que ele chama “altruísmo tamanho econômico”: “*agir, ao menos em parte, segundo uma genuína preocupação para com os outros*.” (FURROW, 2007, p. 21). O “altruísmo tamanho gigante” seria aquele em que o agente se sacrificaria totalmente pelo outro, por exemplo, sacrificar a própria vida.

A universalização da busca do interesse próprio pode ser formalmente definida pela proposição I abaixo sugerida por Kalin:

(I): X deve fazer Y se e somente se Y está nos interesses de X.

A proposição I pode ser assim descrita: uma pessoa deve fazer uma ação específica, se e somente se esta ação está nos interesses desta pessoa. Nesse sentido, o egoísta deve aceitar que todos, sem exceção, tenham o direito, ou mesmo estejam obrigados, a agir conforme a proposição I, caso contrário o egoísta estaria agindo contra a regra de universalização. Ir de encontro à regra, em linguagem popular, levaria o egoísta a dizer, “Faça o que eu digo (porque me beneficia), mas não faça o que eu faço.”

Além da exigência de universalização contida na proposição I, Kalin ainda argumenta que toda teoria moral deve oferecer dois critérios para julgamentos morais:

1. Critérios para julgamentos morais na primeira pessoa: “Eu devo fazer S em C.”
2. Critérios para julgamentos morais na segunda e terceira pessoas: “Fulano deve fazer S em C.”

Expostas tais condições Kalin dialoga com dois oponentes da teoria. Num primeiro momento, William Frankena, partindo dos critérios acima, afirma que a única interpretação possível para a proposição I está contida nos princípios (a) e (b) a seguir:

- a) Se A está julgando a si mesmo, então A usa o seguinte critério: A deve fazer Y se e somente se Y está nos interesses de A.
- b) Se A é um expectador julgando outra pessoa, digamos B, então usará o seguinte critério: B deve fazer Y se e somente se Y está nos interesses de A.

Isto é, A é o egoísta e age conforme seus interesses e espera que B também aja em defesa dos interesses de A. Assim sendo, A romperia com a regra da universalização expressa pela proposição I e o egoísmo se mostraria inconsistente como pensa Frankena. (FRANKENA, *apud* KALIN, 1970, p.67-70).

Kalin, no entanto, diz que a única forma de escapar das inconsistências decorrentes de (a) e (b) é substituir (b) pela proposição (c):

- c) Se A é um expectador julgando outra pessoa, digamos B, então usa o seguinte critério: B deve fazer Y se e somente se Y está nos interesses de B.

Com esta solução, diz Kalin, o egoísmo atende aos critérios 1 e 2 acima e não há dificuldades em reconhecê-lo como teoria moral que ofereça critérios de julgamentos e funcione como guia de conduta. Claro está que a teoria não remove possíveis conflitos entre A e B, porém, conflito não é o mesmo que contradição interna da teoria.

Todavia, resta saber se (a) e (c) são compatíveis com a proposição I, em outros termos, resta saber como compatibilizar uma consideração genuína pelos interesses dos outros e satisfazer os próprios interesses. Em sua crítica ao egoísmo Brian Medlin considera que não é possível tal compatibilidade. Sua crítica pode ser representada pelas seguintes perguntas: Como podemos aprovar que o egoísta persiga a sua e apenas a sua felicidade em detrimento da felicidade dos demais? Como posso ser um expectador assistindo ao egoísta ferir meus próprios interesses [proposição (b)] ou os interesses dos outros [proposição (c)] e continuar aprovando que ele busque seus próprios interesses? [proposição I]. Essas questões surgem para Medlin pois ele acredita que quando sustentamos nossos princípios morais o fazemos para persuadir os outros a fazerem o mesmo e, especialmente, o fazemos para respaldar nossas ações, em uma palavra, buscamos a aprovação pelo que fazemos (MEDLIN, 1970, p.58).

Para Kalin o problema desse argumento é sustentar que “Afirmar um princípio moral é expressar aprovação a todo e qualquer tipo de ação decorrente desse princípio.” (KALIN, 1970, 72)¹¹. Ora, o princípio em questão é a proposição I até aqui analisada e o aspecto problemático em Medlin decorre de sua análise de “aprovação”. Para Kalin os críticos do egoísmo que seguem as ideias de Medlin respondem positivamente à seguinte questão: “Acreditar que A deve fazer Y me compromete a querer que A faça Y?” (Id., p.73)¹²

Como visto acima, Medlin rechaça o egoísmo, pois acredita que aceitar a proposição I significa comprometer-se com os interesses do egoísta, quaisquer que sejam eles. Por outro lado, àquela pergunta Kalin responde negativamente, pois ele deseja enfatizar a diferença entre *acreditar* e *querer* (ou *aprovar*). Sua analogia com jogos competitivos ajuda a esclarecer essa diferença. O time A acredita que o time B deve buscar a vitória ou deve fazer o máximo para consegui-lo. Ao mesmo tempo, A não quer que o time B tenha sucesso e deseja mesmo que ele falhe e tentará realmente impedi-lo de alcançar seu objetivo. Assim, o egoísta ao acreditar que B deve fazer Y é plenamente compatível com não querer que B faça Y. (Id., p.74). Aceitar a regra de universalização contida na proposição I não significa, pois, aprovar as ações dela decorrentes.

Conclusão

A constatação de que somos numericamente distintos uns dos outros e com existência temporalmente estendida parece ser um fato bastante plausível para explicar a origem do comportamento egoísta. No entanto, se fez necessário dá um passo além na tentativa de demonstrar que esse comportamento pode ser entendido como uma teoria normativa que oferece critérios de julgamentos morais e funcione

¹¹ “...to affirm a moral principle is to express approval of any and all actions following from that principle.”

¹² “Does believing that A ought to do Y commit one to wanting A to do Y?”

como guia de conduta. Para tanto apresentamos uma concepção alternativa ao ‘egoísmo puro’ compatível com o interesse pelo outro sem, contudo, desnaturar o fundamento da teoria que é a defesa do agir moral a partir do interesse próprio do agente.

O egoísmo racional não pretende remover os conflitos por ventura existentes entre os agentes, mas tão somente oferecer uma teoria de razões para a ação. A razão primordial para a ação é o interesse próprio do agente. A tensão que parece existir entre as diversas teorias morais e a necessidade humana de remoção ou diminuição dos conflitos remete à *concepção material de valor* ou à atribuição de valor intrínseco a um bem ou conjunto de bens que deveriam ser perseguidos por todos. Por outro lado, ao defender uma *concepção formal de valor*, o egoísmo racional afirma que não há um bem ou conjunto de bens que valham por si mesmos e, conseqüentemente, possuam autoridade normativa independente do agente como que pairando sobre sua cabeça. O que resta, então, com valor em si mesmo, é o próprio interesse do agente em cada caso particular (KALIN, p.76-80; LABUKT, p. 121,130,134; SIDGWICK, p.92).

Referências

- BRINK, David. *Rational egoism and the separateness of persons* in DANCY, J. *Reading Parfit*, Blackwell Publishers: Oxford, p.96-134,1997.
- DOOMEN, Jasper. *Smith's Analysis of Human Actions*. ethic@,Florianópolis,v.4,n.2, p.111-122,Dez. 2005.
- FURROW, Dwight. *Ética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- GAUTHIER, David. *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós, 1988.
- _____. *Morals by agreement*. New York: Oxford, 1986.
- KALIN, Jesse. *In Defense of Egoism* in GAUTHIER, David P. *Morality and Rational Selfinterest*, Prentice-Hall: New Jersey, pp. 64-87, 1970.
- LABUKT, Ivar R. *Hedonistic egoism: A theory of normative reasons for action*. University of Bergen, Noruega, 2010. (tese de doutorado).
- MEDLIN, Brian. “Ultimate Principles and Ethical Egoism” in GAUTHIER, David P. *Morality and Rational Selfinterest*, Prentice-Hall: New Jersey, pp. 56-63, 1970.
- NAPOLI, Ricardo Bins di. *Moral e Racionalidade: elementos da discussão entre Gauthier e Rawls*. Artigo em PDF encontrado na internet em janeiro de 2012. [Artigo publicado na íntegra em: Dutra, L. H. e Mortari, C. A. (orgs.). *Ética: Anais do IV Simpósio Internacional, Principia- Parte 2*. Florianópolis: NEL/UFSC, pp. 173-194.]
- RAND, Ayn. *The virtue of selfishness*. New York: Signet, 1964.
- SHAVER, Robert. *Rational egoism: a selective and critical history*. Cambridge: Cambridge university Press, 1999.
- SIDGWICK, Henry. **The methods of ethics**. Editado por Jonathan Bennett, 2011. Livro em PDF encontrado na internet em janeiro de 2012.



A identidade narrativa e a dialética da Ipseidade-Mesmidade

Adelson Cheibel Simões*

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Maria UFSM.

Resumo

Ao se propor a pensar a identidade narrativa, pensa-se também a mesmidade e a ipseidade, cujo centro das questões é a identidade pessoal do sujeito. O certo é que de algum modo a identidade pessoal implica a narrativa de uma vida voltada para a constituição de si. Sob o título de Caráter e de Promessa, a discussão gira em torno da possibilidade de se estabelecer um princípio de permanência no tempo e Ricoeur encontra nestes dois conceitos uma maneira de nos reconhecermos e traça a partir deles a constituição do próprio sujeito. Ricoeur mesmo afirma que a natureza verdadeira da identidade narrativa só se revela, na dialética da ipseidade e da mesmidade. Assim, esta última representa a maior contribuição da teoria narrativa para a constituição do *Si*. Neste artigo tentaremos mostrar em dois passos esta relação entre a identidade narrativa e a dialética perpassada entre a ipseidade e a mesmidade. O primeiro esforço neste sentido é mostrar como o modelo específico de conexão entre acontecimentos que constitui a intriga, permite integrar à permanência no tempo, o que parece ser o contrário sob o olhar da identidade-mesmidade, a saber a diversidade, variabilidade, descontinuidade, instabilidade. O segundo esforço é na intenção de mostrar como a noção de intriga, transportada da ação para os personagens da narração, gera a dialética da mesmidade e da ipseidade; voltando assim a estratégia dos *puzzling cases* (casos enigmáticos) da Filosofia analítica. Neste momento Ricoeur aproxima os conceitos proposto por Dilthey de “conexão de vida” ao que ele considera equivalente “história de uma vida”. Neste momento Ricoeur utiliza-se da aproximação destes conceitos para discutir a articulação da teoria narrativa e da identidade pessoal, bem como para sustentar a sua tese: de que a identidade narrativa necessita de um caráter, o que é dado pela identidade do personagem, construída em ligação com a intriga.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; identidade- narrativa; ipseidade.

Introdução

Na base da teoria narrativa ricoeuriana, está a dialética da ipseidade e da mesmidade, onde esta última pode-se dizer, tem sua maior participação no que diz respeito à contribuição da teoria narrativa para a constituição do “Si”.

Neste sentido as meditações filosófico-hermeneutica que dizem respeito à estrutura da identidade do sujeito, ou especificamente sobre a ipseidade respondem, podemos afirmar, a um nível conceitual gramatical do “si mesmo”. Isto é, em primeiro lugar, o si coloca em jogo o reflexivo de todos os pronomes, pessoais e impessoais. Em segundo, o mesmo carrega a dúbia significação de *Idem* e *Ipse*, sendo que o *Idem* diz respeito ao nível corporativo do mesmo no sentido de semelhante, enquanto que o *Ipse* faz referência ao uso do mesmo para dar mais vigor à expressão si, a fim de indicar que se trata do ser ou da coisa em questão. Posteriormente, ou por terceiro lugar, temos uma correlação entre o si e o diverso de si. A alteridade não possui apenas o sentido de uma comparação em que ela mesma figuraria ao lado os antônimos do “mesmo”, isto é, de contrario, distinto, diverso, etc., senão que ela possui o sentido de uma implicação de uma alteridade constitutiva da própria ipseidade. Este pode ser o sentido de *O Si-mesmo como um outro* de Paul Ricoeur. Nosso objetivo a partir deste artigo é tentar jogar um pouco de luz sobre os conceitos que envolvem a constituição deste enredo¹ (intriga) no que toca a constituição deste “Si” ricoeuriano. Bem como sobre aquilo que envolve a passagem da ação para os personagens da teoria narrativa.

Identidade narrativa, ipseidade e mesmidade²

A construção da identidade do personagem, daquele que realiza a ação, na narrativa, tem lugar na estreita ligação com a identidade e se faz através de um processo de configuração que, operando através de uma espécie de síntese do heterogêneo, realiza a mediação entre a concordância, que Ricoeur entende como “o princípio de ordem que preside o que Aristóteles chama de *agenciamento de fatos* e a *discordância*, entendida como sendo *as revidadas da sorte* que fazem do enredo uma transformação regulada, desde uma situação inicial até uma situação terminal” (1991, p.169, grifos do autor). Conforme encontramos no texto do próprio Ricoeur (1991) é por meio deste processo de configuração da identidade do personagem, entre a concordância entendida como princípio da ordem e discordância entendida como aquilo que faz da intriga uma transformação reguladora desde

¹ Ao longo do texto, *enredo* e *intriga* são tratados como sinônimos.

² Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur faz a opção de chamar a problemática da subjetividade de ipseidade (*ipse*) com objetivo de estabelecer uma distinção entre as filosofias do cogito, ou do sujeito. Neste sentido seu ponto de partida deixa de ser o Eu da primeira pessoa (Eu penso, Eu sou, etc.), e passa a ser o Si, pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais. Em síntese podemos afirmar que a mesmidade, designa o ser idêntico a si e imutável, designa o caráter objetivo, identificável e estável de um sujeito. Enquanto ipseidade designa a identidade pessoal e reflexiva constituída de uma alteridade intrínseca, designa a unicidade irrepetível do sujeito.

uma situação inicial até uma situação final, que a narrativa desenrola-se de modo a dar conta das diferentes mediações sob as quais a tragédia opera. Isto é,

Entre os diversos acontecimentos e a unidade temporal da história narrada; entre os componentes díspares da ação, intenções, causas, acasos, e o encadramento da história; enfim, entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal – mediações que em última instância podem subverter a cronologia, a ponto de eliminá-la (1991, p.169).

Aqui estamos perante uma concepção não substancialista, mas dinâmica da identidade que enquanto núcleo unificador de práticas, condutas, planos de vida e de ideais que sabe reportar a si, concilia as categorias de identidade/unidade e diversidade.

Integrado nesta configuração, o *acontecimento narrativo* distingue-se do evento casual neutro, uma vez que, ao integrar o movimento da narrativa que liga ações a personagens de uma história, o acontecimento como que se transfigura e perde a sua neutralidade impessoal. É que, no âmbito da narrativa, encontramos uma concepção de necessidade diferente da necessidade física, pelo que “é esta necessidade narrativa que transmuda a contingência física, adversa da necessidade psíquica, em contingência narrativa, implicada na necessidade narrativa” (RICOEUR, 1991, p. 170).

Mas é quando se opera a passagem da ação para o personagem, isto é, aqueles que na narrativa efetuam ações e desempenham papéis, que tem lugar o passo decisivo que vai em direção a uma concepção narrativa da identidade pessoal. De fato, dado que a composição da intriga enraíza numa pré-compreensão do mundo da ação e do mesmo modo da ação narrada, também o personagem é posto em enredo, tornando-se por essa via em pólo mediador da dialética da mesmidade e da ipseidade sendo que esta dialética, interna ao personagem, é o exato corolário da dialética da concordância e da discordância desenvolvida “pela intriga da ação” (RICOEUR, 1991, p.175).

Na linha de concordância, o personagem forma a sua singularidade a partir da “unidade da sua vida”, tomada, ela mesma, como uma totalidade temporal única, distinta de qualquer outra vida; na linha da discordância, por sua vez, a totalidade temporal que é esta vida singular se vê constantemente ameaçada por rupturas resultantes de acontecimentos impossíveis como reencontros, acidentes, etc.; finalmente, a síntese concordante/discordante da configuração narrativa do personagem, faz com que a contingência de um determinado acontecimento venha a contribuir para a necessidade, de alguma maneira retroativa, da história de uma vida, a vida do mesmo personagem. Desta maneira, diz Ricoeur (1991), a eventualidade transforma-se em destino. E a identidade do personagem, que se pode dizer posta em enredo, só se deixar compreender sob o signo dessa dialética. Nessa perspectiva, a pessoa, compreendida como personagem de uma narrativa, esta

longe de ser uma entidade à margem de suas experiências. Mas ao contrario disso, ela participa da identidade própria da história que é narrada. Portanto podemos afirmar que a narrativa constrói a identidade do personagem o qual podemos chamar sua identidade narrativa construindo a da história relatada. Para Ricoeur, “É a identidade da história que faz a identidade do personagem” (1991, p. 176).

Trata-se, portanto de inscrever a dialética da concordância e da discordância, constitutiva da identidade narrativa do personagem, no âmbito ontológico mais vasto da dialética da mesmidade e da ipseidade, que tem como respectivos modelos a permanência do caráter e a fidelidade à palavra dada. Desta forma pretendemos preencher o intervalo que se verifica entre esses dois modos de permanência no tempo, a saber o caráter e a palavra empenhada. Com esse objetivo, Ricoeur – para quem a literatura constitui o grande laboratório para as experiências do pensamento a respeito da variação da identidade narrativa – socorre-se das *variações imaginativas*, as quais a narrativa submete essa identidade (1991, p.176). É que, ao contrario do que acontece na experiência quotidiana, onde os significados da mesmidade e da ipseidade tendem a confundir-se. Neste caso, contar com alguém é, ao mesmo tempo, apoiar-se na estabilidade de um caráter e esperar que o outro cumpra a palavra, independente de quais sejam as mudanças suscetíveis de afetar as disposições duráveis em que ele se deixa reconhecer. No contexto da ficção literária, o espaço de alteração aberto às relações entre as duas modalidades de identidade é muito amplo. Numa extremidade, o personagem é um caráter identificável e reidentificável como o mesmo: Com efeito, neste modelo de ficção literária, o estatuto do personagem varia desde os personagens dos contos de fadas e do folclore, que mantêm um caráter identificável e reidentificável como o mesmo, passando pelo romance clássico onde, devido a transformações operadas no personagem, a sua identificação é decrescida sem desaparecer. O pólo oposto pode-se caracterizar como os romances de aprendizagem e do fluxo de consciência, onde parece inverter-se a relação entre o enredo e o personagem, uma vez que, ao contrario do modelo aristotélico, é o próprio enredo que “é posto ao serviço do personagem” atingindo-se assim o “pólo externo da variação no qual o personagem deixou de ser um caráter” (RICOEUR, 1991, p.177).

Como exemplo das ficções e da perda de identidade, Ricoeur cita a obra de Robert Musil, *O homem sem qualidades*³, em torno de um personagem que se anula, a ponto de se tornar não identificável e, portanto, inominável. Este tipo de personagem, que no quadro da dialética do *idem* e do *ipse* podem interpretar como um colocar a “nu” a ipseidade por perda de suporte da mesmidade, “constituem o pólo oposto do herói identificável por sobreposição da ipseidade e da mesmidade” (1991, p. 177). Com o objetivo de aprofundar o que seria a ipseidade, no

³ O primeiro volume da obra foi publicado em 1931. Robert Musil escritor Austríaco, contemporâneo de escritores germânicos como Thomas Mann ou Kafka, nascido em 1880 e falecido em 15 de abril de 1942 no exílio suíço.

suporte da mesmidade, Ricoeur compara as ficções tecnológicas, aos célebres *puzzling cases* (casos enigmáticos) tratados por Parfit em *Reasons and Persons* e conclui que estas, alimentadas pela técnica concebível, isto é, pelo sonho tecnológico mais do que pela técnica disponível como é o caso das experiências de bissecção, de transplantação, de reduplicação, tomando o cérebro por equivalente substituível do ser humano ou da pessoa enquanto manipulável, são variações relativas à mesmidade; enquanto que as da ficção literária são relativas à ipseidade, na sua relação dialética com a mesmidade. Com efeito, fundamentalmente diferente das ficções tecnológicas, as ficções literárias são variações imaginativas em torno da invariante constituída pela condição corporal do homem, experienciada e vivida como mediação existencial entre o *Si* e o mundo. Para Ricoeur, o corpo próprio é, de fato, uma estrutura essencial e indispensável do humano, estrutura que vai para além dos ossos e da carne que nos informam, alargando-se ao mundo, pois, como ele mesmo diz em virtude da função mediadora do corpo próprio na estrutura do ser no mundo, o traço de ipseidade da corporeidade estende-se ao próprio mundo enquanto corporalmente habitado. Desta forma, a Terra longe de ser um simples planeta, “é o nome mítico de nosso ancoradouro corporal no mundo” (RICOEUR, 1991, p. 178) e como tal, possui um profundo significado existencial. Significado que autores como Nietzsche, Husserl e Heidegger, cada um à sua maneira, também reconheceram.

Ricoeur, através da contestação travada com Parfit, que apoiado nos casos enigmáticos de ficção científica, pretende de forma muito sistemática desconstruir as crenças na identidade pessoal, pretende libertar-se de forma segura da suspeita de que a identidade pessoal não seja no fim das contas uma ilusão, fruto de uma crença, mas colocada (GREISCH, 2001, p. 385). É assim que para Ricoeur a concepção de variações imaginativas, como a dos casos enigmáticos (*puzzling cases*) apresenta a condição temporal e terrestre do homem como uma simples variável e contingente. É que falar de um sujeito humano teletransportado sem que alguns traços residuais da sua condição corpórea terrestre o acompanhem não tem sentido, uma vez que sem tais traços deixamos de poder falar, seja de ação, ou de sofrimento, seja de sobrevivência, em uma palavra: sem tais traços deixamos de ter homem.

A narratividade ética

As narrativas literárias e as histórias de vida não se excluem, mas se complementam segundo Ricoeur. Este movimento nos faz lembrar que a narrativa faz parte da vida antes de se exilar em alguma forma de escrita. E num segundo momento então, ela retorna à vida através das vias de apropriação de um sujeito.

Exatamente por isto a narrativa literária contém diversas implicações de natureza ética. Até porque não haveria possibilidade da qualificação ética da vida de alguém caso não fosse efetivamente objeto de uma estruturação narrativa. Isto é, a humanidade acontece no tempo, desenrola-se na relação com os outros, e se atesta

segundo uma estrutura intencional cuja natureza social escapa a todo o modelo representativo do olhar e ela requer um modelo, a partir do qual se possam contar as 'aventuras' da condição humana.

Com um modelo narrativo mais prescritivo do que descritivo, e como tal mais próximo de uma ética narrativa do que de uma teoria geral, Ricoeur, salientando o enraizamento da narrativa literária no solo das recitações orais, concorda com Walter Benjamin que "a arte de narrar é arte de trocar experiências" (BENJAMIN, 1987 apud RICOEUR, 1991, p. 193), não como experiências científicas mas "no exercício popular da sabedoria prática" (1991, p. 193). Ora, é nesta troca de experiência que a narrativa opera as ações nelas descritas e que não deixam de ser aprovados ou desaprovados, e os seus agentes, louvados ou censurados.

Mesmo quando se passa para o plano da configuração narrativa propriamente dita, quando se poderia pensar na perda das determinações éticas em benefício das puramente estilísticas, ainda assim o juízo moral não é abolido, uma vez que o prazer de seguir o destino dos personagens no recinto irreal da ficção conduz a novos modos de avaliação das ações e dos personagens. Este fato explica, segundo Ricoeur, porque as experiências de pensamento que conduzimos no grande laboratório do imaginário são também explorações realizadas para o bem e para o mal. É assim que nenhuma narrativa, mesmo a que se pretende mais neutra, como a historiografia, atinge o grau zero em termos de estimação e avaliação, uma vez que o historiador tenha, mesmo que mínima, uma simpatia ou uma relação de dúvida para com os homens do passado. Em certas circunstâncias, onde o historiador é confrontado com o horrível, figura limite da história das vítimas, a relação de dúvida transforma-se em dever de não esquecer.

Da mesma forma que nos deparamos com dificuldades quanto à transição da teoria da ação à teoria narrativa, o mesmo se verifica agora que a teoria narrativa desvia-se em teoria ética. É conhecido que a identidade-ipseidade no homem recobre um campo amplo de significações que vão do pólo do caráter (em que a ipseidade é recoberta pela identidade do mesmo, que faz com que a pessoa seja identificável e reidentificável) até o pólo eminentemente ético da manutenção de si na fidelidade a palavra dada (onde a ipseidade se dissocia da mesmidade). De fato é porque a pessoa é fiel a palavra dada que o outro pode contar com ela, estando esta por sua vez obrigada a prestar-lhe contas das suas ações. Estas duas questões da identidade e da ipseidade; "contar com ..." e "ser obrigado a prestar contas a..." aparecem reunidas no termo responsabilidade, onde é acrescido ainda a ideia de uma resposta à pergunta "onde estás tu?" colocada pelo outro. cuja resposta é: "Eis-me aqui!" Resposta que enuncia a ideia de manutenção de si (RICOEUR, 1991, p. 195).

A identidade narrativa situa-se entre estes dois pólos de permanência no tempo. Entre o pólo ipseidade-mesmidade do caráter e o pólo ipseidade da permanência de si, estabelecendo entre eles uma articulação dialética. Narrativizando o caráter lhe devolve o movimento e as disposições adquiridas e a sedimentação

das “identificações com” que lhe haviam retirado. Narrativizando a intenção ética de uma vida boa e verdadeira a narrativa confere-lhe os traços característicos de personagens amados e respeitados. Desta forma a identidade narrativa como que “mantém juntas as duas pontas da cadeia; o da permanência no tempo do caráter e o da manutenção de si” (RICOEUR, 1991, p. 196).

As dificuldades só surgem verdadeiramente com os casos perturbadores da ficção literária, nos quais se procede a uma problematização tal da identidade pessoal, identidade narrativa, a tal ponto, que esta reduzida à mesmidade do caráter fica sem a identidade ética, simbolizada na manutenção de si.

Este fenômeno da perda da identidade pessoal, que é o que vimos, fica bem evidente no caso de Robert Musil em *O Homem sem Qualidades* – já citada anteriormente – e transparece na expressão: “eu não sou nada”; porém, nota Ricoeur, são muitas as narrativas de conversão que testemunham semelhantes noites da identidade pessoal (1991, p. 197). Nestes momentos de extremo despojamento, a resposta nula a pergunta *quem sou eu?* remete não para uma anulação da questão senão que para sua nudez.

Convicto, portanto da possibilidade de manter juntos o caráter problemático do *ipse* no plano narrativo e o seu caráter assertivo no plano do empenho moral, como bem o expressa a resposta “Eis-me aqui” para a pergunta “*Quem?*” Ricoeur considera que é possível transformar a oposição vivida por um si que em princípio, no plano narrativo parece apagar-se, mantém-se e afirma-se no plano ético, numa tensão e numa dialética viva e frutuosa.

É assim que, perante o risco da perda de identidade, Ricoeur faz ressaltar o caráter decisivo do projeto ético. Efetivamente, se pelo empenho ético – expresso no caráter assertivo da afirmação “*Eis-me aqui!*”, pela qual a pessoa se reconhece como sujeito de imputação – o sujeito põe fim a errância decorrente do seu confronto com a imensa diversidade de modelos de ação e de vida, manifesta-se, ao mesmo tempo uma grave discordância entre a imaginação que diz que “é possível tudo experimentar” e a voz que recorda que se é certo que “tudo é possível, nem tudo é benéfico”, independente se isso seja para o outro ou para ti próprio. Esta discordância, porém tem também um fim uma vez que o empenho ético, isto é o ato da promessa, transforma-a em “concordia frágil: eu posso experimentar tudo, com certeza, mas: aqui eu contendo-me!” (RICOEUR, 1991, p. 198).

Entretanto, a pergunta angustiante *quem sou eu?* explorada pelos casos perturbadores da ficção literária, pode ser incluída na resposta ética a que dá lugar a pergunta: “quem sou eu, tão versátil, para que, *apesar disso* tu contes comigo?”. Desta forma, assiste-se à irrupção do *outro* no coração da ética, uma vez que no empenho ético se abre uma fenda secreta entre aquela questão na qual a imaginação narrativa se afunda ou, como diz Ricoeur, “se abisma”, e a resposta do sujeito tornando responsável pelas expectativas do outro que conta com ele. Desta maneira vê-se como em Ricoeur, que o aparecer do outro é em alguma medida, solidário de um

certo apagamento do si-mesmo. Que dessa forma se torna disponível para aquele mesmo outro. Por este *primado ético do outro*, interpretando as palavras de Ricoeur, pode-se concluir que a filosofia ricoeuriana confere à permanência da ipseidade um cunho modesto em comparação com o orgulho estóico da constância de si.

Considerações finais

Retomando aquilo que foi dito ao longo do texto sobre a identidade narrativa e a dialética da ipseidade mesmidade temos que esta é uma leitura que se constitui como importante fonte inspiradora para a vida, uma vez que todo aquele que lê, recolhe dos heróis das suas leituras, ensinamentos sobre atitudes, valores e escolhas de vida, que o ajudam a compreender-se melhor a si mesmo e a orientar a sua ação. Ricoeur não ignora, apesar disso, as dificuldades que se levantam e parecem tornar problemática a ideia de uma aplicação da ficção narrativa à vida real. É certo que, é do próprio ato de ler que aparecem os empecilhos no retorno da ficção à vida.

Alguns desses empecilhos sintetizados por Ricoeur podem ser seqüenciados em número de quatro, assim: equivocidade da noção de autor; inacabamento narrativo da vida; enredamento das histórias de vida umas nas outras, inclusão das narrativas de vida numa dialética de rememoração e da antecipação. Porém, apesar destas objeções serem aceitáveis, elas não impedem a noção de aplicação da ficção à vida, realidades que, já o sabemos, se interpenetram e complementam, pelo que, mais do que para refutá-las, no quadro da luta entre “o texto e o leitor”, devem ser integradas numa inteligibilidade mais sutil e mais dialética, de *apropriação*.

É assim que, no que respeita à equivocidade da noção de autor (vejam-se as dificuldades inerentes às relações entre autor, narrador e personagem. Será que quando me interpreto em termos de narrativa de vida, como acontece nas narrativas autobiográficas, eu sou os três ao mesmo tempo?), Ricoeur tem a opinião que ela enriquece a noção de “potência de agir” (*agency*), pelo que deve ser preservada e não resolvida pela unicidade. Portanto é assim que, por exemplo, ele próprio considera que ao fazer a narrativa de uma vida da qual não sou o autor quanto à existência, faço-me seu co-autor quanto ao sentido. Esta ideia é reforçada pela concepção estóica, que vê o ato de viver de alguém como uma espécie de desempenho de um papel numa peça de teatro, da qual ele não é o autor.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2. ed. Brasília: Editora da UNB, Brasília, 1992.
- ANDRADE, Abrahão Costa. *Ricoeur e a Formação do Sujeito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- MARCONDES, Constança César (Org). *Paul Ricoeu – Ensaios*. PAULUS, 1998.
- PEGORARO, A. Olinto. *Ética é Justiça*. Petrópolis RJ: Vozes, 1995.
- Greisch Jean. *Paul Ricoeur, L'iténérance du sens*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2001.

RICOEUR, Paul. *Leituras 1. Em Torno ao Político*. Tradução de Marcelo Perine. SP: Edições Loyola, 1995.

_____. *O si-mesmo como um outro (Soi-même comme un autre, 1990)*. Paul Ricoeur. Tradução de Lucy Moreira César. Campinas, Papirus, 1991.

_____. *Percurso do Reconhecimento*. Tradução Nicolas Nyimi Campnário. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2006.

_____. *O Conflito das Interpretações*. Tradução, M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Editoras Rés, 1988.

_____. *Do Texto a Ação – ensaios de hermenêutica II*. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉ-S-Editora, 1989.

_____. *A Crítica e a Convicção*. Trad.: António Hall. Lisboa: Edições 70, 2002.



Conceito de experiência em Adorno e o diagnóstico de tempo presente da década de 1960*

Adriano Januário**

* Texto preparado para comunicação apresentada no XV Encontro Nacional da ANPOF no dia 27 de outubro.

** Mestrando - Unicamp.

Resumo

O objetivo dessa comunicação foi o de apresentar em suas linhas gerais um dos resultados da pesquisa desenvolvida no mestrado. O objetivo inicial da pesquisa esteve direcionado para a investigação do conceito de experiência no obra de T. W. Adorno. Essa meta inicial acabou conduzindo a pesquisa a traçar um quadro mais claro a respeito do diagnóstico de tempo presente de Adorno da década de 1960. Esse diagnóstico de tempo apresentou algo que não é comumente mencionado na literatura sobre a obra sua obra, a saber, que Adorno tenha encontrado na sociedade do capitalismo tardio industrial, *potenciais de resistência* à dominação social tal como esta sociedade se mostrava naquele momento. Esses potenciais de resistência estão diretamente vinculados ao *conceito de experiência*, mais precisamente, o conceito de experiência de não-identidade.

Palavras-chave: dialética; experiência; capitalismo tardio.

Na tradição da teoria crítica, dois princípios são centrais, a saber, que a teórica ou teórico crítico faça um *diagnóstico de tempo presente* com o objetivo de apontar as *tendências ou bloqueios para emancipação*. Em Adorno, o diagnóstico de tempo presente da década de 1960 indica um bloqueio para emancipação, sem que se mostrem as tendências para superar esse bloqueio. Este está prefigurado principalmente por aquilo que ele denominou de *princípio de identidade*, o qual imprime uma marca específica na dominação no capitalismo tardio industrial. O diagnóstico de tempo aponta, não obstante, para potenciais de *resistência* à dominação social fundada no princípio de identidade.

No prefácio *Sobre a Nova Edição da Dialética do Esclarecimento*, publicado em 1969, Max Horkheimer e Adorno fazem uma advertência inicial com relação a algumas passagens do livro. Eles afirmam que não se “agarram sem mais a tudo que está dito no livro” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p9), pois se asseverassem que a *Dialética do Esclarecimento* em seu todo permanecia atual, esta postura seria, segundo eles, “incompatível com uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal”. Embora o livro tenha sido escrito no momento em que “se podia enxergar o fim do terror nacional-socialista”, “não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual”. Horkheimer e Adorno insistem que eles não podem mais estar completamente fieis às teses desenvolvidas na *Dialética do Esclarecimento*:

“O desenvolvimento que diagnosticamos nesse livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido, ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras”, apesar da confirmação do “prognóstico da conversão correlata do esclarecimento no positivismo, no mito dos fatos, finalmente a identidade da inteligência e da hostilidade ao espírito” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p9)

Ou seja, enquanto prognóstico, a “integração total” ainda não se realizou. Ela permanece em estado de “ameaça”. Mas o pensar crítico possui um papel importante ainda a desempenhar: “Hoje o pensamento crítico exige que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história” (Ibidem).

Mas no referido prefácio de 1969 da *Dialética do Esclarecimento*, os autores não indicam especificamente onde se alojaria esses resíduos de liberdade, muito menos fornecem as razões para que o prognóstico da “integração total” não tenha se realizado. Ao se acompanhar a leitura do prefácio à edição alemã 1969 da *Dialética do Esclarecimento* torna-se patente que seu teor é constituído da tensão entre o que se realizou e o que não se realizou frente ao prognóstico da década de 1940, quando o livro foi escrito. Como os autores não alteraram as passagens que, segundo eles, “não são mais adequadas à realidade atual”, não é na leitura como um todo da *Dialética do Esclarecimento* que se pode encontrar o diagnóstico de tempo que trate da suspensão momentânea da integração total, e nem os motivos pelos quais isso ocorreu.

Mas não é difícil encontrar essas considerações em outros textos de Adorno, principalmente na década de 1960. Em *Tempo Livre (Freizeit)*, conferência transmitida pela Radio da Alemanha, também de 1969, a partir da discussão sobre o conceito de *tempo livre*, Adorno aponta para mais elementos a respeito do estatuto tanto daquela “integração total”, quanto da “resistência”. Ambas estão operando na “sociedade atual”, isto é, na sociedade capitalista da década de 1960.

O tema da conferência *Tempo Livre* é desenvolvido a partir da relação entre o tempo livre e seu oposto, o tempo ocupado pelo trabalho. O tempo livre é determinado pelo modo como a sociedade se organiza, isto é, “dependerá da situação geral da sociedade”, diz Adorno. Esta sociedade vive “numa época de integração total sem precedentes” e “fica difícil de estabelecer, de forma geral, o que resta das pessoas, além do determinado pelas funções” (ADORNO, 1995, p71). As funções sociais, afirma Adorno, estariam determinadas no mais das vezes pelo tempo ocupado pelo trabalho.

Mas ele acaba por indicar nesse texto sobre *tempo livre* a revisão de sua posição frente ao diagnóstico da década de 1947, aquele diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento*. Adorno recorda que ele e Horkheimer havia “há mais de vinte anos” cunhados o termo *indústria cultural* com a particularidade de ser “um meio de domínio e de integração” da “consciência das pessoas” (ADORNO, 1995, p79). E essa integração se dá numa sociedade altamente contraditória, pois o capitalismo tardio industrial resguarda as injustiças e desigualdades sociais próprias do modo de produção capitalista. Embora algumas indicações do diagnóstico da década de 1940 ainda estariam operando, Adorno se esmera em “destacar um problema específico de que não conseguimos dar-nos conta na ocasião” (ADORNO, 1995, p80).

Segundo Adorno (ibidem), o crítico da ideologia se depara com a indústria cultural e percebe que os mesmos “padrões” estão operando, de tal forma que ela tenderia a controlar a consciência e inconsciência daquelas pessoas para as quais os produtos dessa indústria estão direcionados, e de cujo, “o gosto ela procede”. Isso se deve também à produção nas condições “atuais” da sociedade capitalista, que acaba por determinar o “consumo” tanto de um ponto de vista material quanto “espiritual”, ainda mais quando esses últimos se aproximam do “material”, como é o caso da indústria cultural (ibidem). Do ponto de vista do “crítico da ideologia”, para Adorno, sua “opinião” é sustentada pela *expectativa* de que a indústria cultural e seus consumidores sejam “adequados uns aos outros” (ibidem).

Mas, o problema que Horkheimer e Adorno não tinham se dado conta no momento em que eles teriam formulado o termo *indústria cultural* insurge contra *tal expectativa*: A indústria cultural “tornou-se totalmente fenômeno do sempre-igual (*Immergleichen*), do qual promete afastar temporariamente as pessoas” (Ibidem).

Adorno menciona o resultado de uma pesquisa realizada pelo *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt que tinha como objeto o casamento do diplomata alemão Claus von Amsberg com a princesa Beatriz da Holanda no verão de 1964, e a reação do “povo alemão” quanto a este evento. Adorno e os outros pesquisadores envolvidos no projeto esperavam certos resultados:

“Acreditávamos, em especial, que operaria a hoje típica ideologia da personalização, que consiste em atribuir-se importância desmedida a pessoas individuais e a relações privadas contra o efetivamente determinante, desde o ponto de vista social, evidentemente como compensação da funcionalização da realidade”. (Ibidem)

Contudo, “com toda prudência”, afirma Adorno, essas expectativas eram “demasiado simples” (Ibidem). A pesquisa forneceu um resultado inesperado:

“Esboçam-se o sintomas de uma consciência duplicada. Por um lado, o acontecimento foi degustado como um aqui e agora, como algo que a vida geralmente nega às pessoas; devia ser único [*einmalig*], segundo clichê da moda na linguagem alemã de hoje. Até aqui, a reação dos espectadores encaixou-se no conhecido esquema que transforma em bem de consumo inclusive as notícias atuais e, quiçá, as políticas. Mas em nosso questionário, completamos, para efeito de controle, as perguntas tendentes a conhecer as reações imediatas, com outras orientadas a averiguar que significação política atribuíam os interrogados ao tão alardeado acontecimento. Verificamos que muitos – a proporção não vem ao caso agora – inesperadamente se portavam de modo bem realista e avaliavam com sentido crítico a importância política e social de um acontecimento cuja a singularidade bem propagada os havia mantido em suspenso ante a tele do televisor. Em consequência, se minha conclusão não é muito apressada, as pessoas aceitam e consomem o que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre, mas com um tipo de reserva, de forma semelhante à maneira como mesmos mais ingênuos não consideram reais os episódios oferecidos pelo teatro e pelo cinema. Talvez mais ainda: não se acredita inteiramente neles” (Ibidem).

O que importa aqui é destacar que Adorno encontra na “realidade atual” a possibilidade de *resistência* à integração total. Embora a “produção determine o consumo” e, de fato, as pessoas “consumem o que a indústria cultural lhes oferece”, a pesquisa levada a cabo no *Instituto* indica também que as pessoas consomem “com um tipo de reserva”. Nas questões que dizem respeito à “significação política” que estavam presentes nos questionários da referida pesquisa, certo número de pessoas “avaliaram com sentido crítico a importância política e social” do referido evento. Consumem-se o que a indústria cultural lhes fornece, mas alguns consomem com “sentido crítico”, desconfiando dos produtos oferecidos pela indústria cultural ou mesmo, diz Adorno, “não se acredita inteiramente neles”. Isso significa que os produtos da indústria cultural e as pessoas não são necessariamente “adequados uns aos outros”. A “conclusão” não poderia ser outra:

“É evidente que ainda não se alcançou inteiramente a integração da consciência e do tempo livre. Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites resistir [*widerstehen*] à apreensão [*Erfassung*] total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência” (ADORNO, 1995, p 80).

Embora a “integração social” tenha alcançado níveis jamais percebidos anteriormente, o tempo livre não foi integrado inteiramente. A integração está em suspenso porque as pessoas “resistem” a ela. A sustentação dessa resistên-

cia à integração total está alocada nos “interesses reais do indivíduo”, que são “suficientemente fortes”:

“Renuncio a esboçar as consequências disso; penso porém, que se vislumbra aí uma chance de maioridade [*Mündigkeit*] que poderia, enfim, contribuir algum dia com para que o tempo livre [*Freizeit*] se transforme em liberdade [*Freiheit*].” (Ibidem, p81).

É na capacidade de *resistência* das pessoas que Adorno apóia o vislumbre de uma “chance de maioridade [*Mündigkeit*] na sociedade da década de 1960, na qual as “contradições fundamentais” ainda permanecem. Essas contradições estão presentes no que Adorno chama de *capitalismo tardio industrial*. Esse modo de capitalismo acaba por juntar lucro, mercado e troca, a partir de um *padrão industrial* de produção e reprodução da sociedade, que se utiliza da *administração e planejamento* da sociedade como um todo. O capitalismo tardio industrial é presidido por uma lógica que se autonomizou: A lógica fundada no *princípio de identidade*, aquela que produz o sempre-igual destacado por Adorno.¹

Esse princípio configura a dominação social. Ele preside a *troca* – porque para se trocar é preciso *identificar* coisas diferentes num terceiro elemento através da *equivalência* (ADORNO, 2009, p128) –, o planejamento e a administração da sociedade, assim como o pensar [*das Denken*]. Para Adorno, a troca perfaz a “mediação total da sociedade” (ibidem), tornando-se o “modelo social” do princípio de identidade. Já o pensar “significa identificar” (ibidem, pp12-13). Haveria então uma “afinidade originária”, afirma Adorno, entre troca e pensar através do princípio de identidade (ibidem, p128).

Por sua vez, o resultado do funcionamento do mercado e da troca é o de tornar as contradições objetivas presentes na sociedade organizada a partir do capitalismo tardio industrial em *mediadas*, pois ela, a troca, torna-se uma “segunda e enganadora imediatez” ao mesmo tempo em que é também é “mediação total” da sociedade (Cf. ADORNO, 2009, p128 et seq.). Com a expansão histórica e categorial da troca como imediata e mediadora, o princípio de identidade se espria para outros âmbitos da sociedade, atingindo também *produção filosófica*. Essa lógica fundada no princípio de identidade fornece elementos que possibilitam *integrar* as pessoas, até mesmo suas “consciências”, à sociedade do capitalismo tardio in-

¹ Sobre a posição de Adorno com respeito à identidade e sua relação com a dominação no capitalismo tardio industrial, o livro de Marcos Nobre sobre o motivo da *ontologia do estado falso* é seminal. Cf. NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998. Na obra de Adorno, pode-se indicar aqui de modo geral a conferência *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial* (cf. COHN, G. *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1994) para especificar melhor o conceito de *capitalismo tardio industrial*, e a *Dialética Negativa* (cf. ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009) para especificar o que consiste a *dominação pelo princípio de identidade*.

dustrial. Essas condições sociais sustentam o que Adorno chama de “ontologia do estado falso” (ADORNO, 2009, p18).

Contudo, é possível *resistir* a “integração total” e a dominação social levada a cabo pelo *princípio de identidade*. De modo geral, essa resistência se dá contra a *integração total*. Ou seja, a resistência se dá contra o princípio de identidade. O elemento central da *resistência* contra esse princípio é o que Adorno chama de *não-idêntico*.

Do mesmo modo que a “teoria crítica desvendou a troca do igual e, no entanto, desigual” (ibidem), a *dialética negativa* se opõe a totalidade imputando-lhe a não-identidade. A crítica ao “princípio de identidade” da troca possui seu modelo na crítica ao princípio identificante do pensar (ibidem). A dialética negativa, segundo Adorno, aborda esse modelo. Pensar significa identificar. As categorias do princípio de identidade que estão presentes na troca, também estão presentes no pensar. Na oposição à “totalidade” – que é falsa – regida pelo princípio de identidade, a dialética negativa acaba por se relacionar de início com as “categorias da filosofia da identidade”, dentre elas, identidade, conceito, adequação etc. (ADORNO, 2009, p129). Mas essa aparência de identificação não pode permanecer enquanto tal, na medida em que se põe contra ela o “não-idêntico”. E essa oposição é possibilitada pela dialética: “Seu nome não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adequatio*” (ADORNO, 2009, pp12-13). Os objetos não se “dissolvem” nos conceitos, eles não perdem sua particularidade – o elemento não-idêntico – ao relacionar-se com os conceitos.

Contudo, diz Adorno, essa ilusão necessária presente no conceito não pode ser eliminada sem mais, com um “ser-em-si fora da totalidade das determinações do pensamento” (ibidem, p17). Essa aparência de *identidade* no conceito deve ser rompida *imanentemente*, isto é, segundo seu próprio critério. Se a aparência de identidade é construída a partir da lógica do *princípio de identidade*, este tem como centro o princípio do terceiro excluído. Como consequência, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo que é “diverso”, “dissonante”, é excluído, recebendo a marca da contradição. Contradição:

“é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética misura o heterogêneo a partir do pensar de unidade (*Einheitsdenken*). Chocando com seus próprios limites, esse pensar ultrapassa-se. A dialética é a consciência consequente da não-identidade. Ela não assume antecipadamente nenhum ponto de vista” (ibidem).

Essa contradição se opõe ao status quo, contra aquilo que é *imediato*. Mais que isso, essa contradição é essência do pensar; ela é uma “lei inevitável e fatal”: “A identidade e a contradição do pensamento são fundidas uma a outra” e a contradição “é não-identidade sob o encanto que também afeta o não-idêntico” (ibidem). O pensar possui uma *contradição* insolúvel. Ele tem que se referir ao que não é

pensar: “a contradição presente no próprio pensar é o índice da não-identidade” (THYEN, 1989, p115). O elemento que não se deixa identificar é o que Adorno chama de *não-idêntico* (*Nichtidentische*). Ele está presente no pensar, na formação do conceito. No conceito, por mais que ele o veículo do princípio de identidade, encontra-se algo que não é passível de ser identificado, é “o não-idêntico no pensar identificante” (ibidem). Mostrar que há essa *conformização forçada*, seria o momento de protesto do *não-idêntico*, isto é, o momento de *resistência* da não-identidade com relação às pretensões identificantes do princípio de identidade.

Mas o não-idêntico não se apresenta apenas na relação entre pensar e pensado, entre conceito e conceituado. Antes, ele surge como *resistência* ao sempre-igual produzido pelo princípio de identidade. A possibilidade de resistência está distribuída em vários âmbitos sociais; ela está, por assim dizer, espalhada na sociedade. E está presente mesmo naquele âmbito social que Adorno e Horkheimer denominaram de “indústria cultural”.

Por isso que Adorno passa elaborar um conceito de experiência [*Erfahrung*] amplo a partir da década de 1960. Este conceito pretende apontar para a possibilidade de *resistência* ao princípio de identidade dominante. Para Adorno haveria, então, um potencial de resistência na *experiência de não-identidade*. Essa experiência fornece as bases para a resistência à dominação no capitalismo tardio industrial.

Referências

- ADORNO, T. W. (1972-86). *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag.
- _____. (2009). *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1971). *Drei Studien zu Hegel*. Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1995). *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1998). *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática.
- _____ & HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. (Trad: Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BENJAMIN, W. (1984). *Origem do Drama Barroco Alemão*. Tradução, apresentação e notas: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense.
- COHN, G. (1994). *Theodor W. Adorno: sociologia*. 2ª ed. São Paulo: Ática.
- DUBIEL, H. (1985). *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*, Cambridge, Ma., The MIT Press.
- _____. (1983) Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos in FRIEDEBURG, L.; HABERMAS, J. *Adorno-Konferenz1983*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag.
- NAEHER, Jürgen (Hrsg.). (1984). *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung - Dialog*. Opladen: Leske und Budrich.

- FRIEDEBURG, L.; HABERMAS, J. (1983). *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- GRENZ, F. (1975). *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HORKHEIMER, M. (1980). Teoria Tradicional e Teoria Crítica. (Trad: Edgard Afonso Magalodi e Ronaldo Pereira Cunha) In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. p. 117-154.
- JAY, M. (2005). *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press.
- MARRAMAIO, G. (1990). *O Político e as Transformações: Crítica do Capitalismo e Ideologias da Crise entre os Anos Vinte e Trinta*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.
- NOBRE, M. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (2004). *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- _____. (2008). (org.) *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus.
- POLLOCK, F. (1941). "State Capitalism, Its Possibilities and Limitations" *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol IX, No. 3.
- THYEN, A. (1989). *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtdeutschen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- WELLMER, A. (1993). *Endspile: Die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1985). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne - Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jurisdição Constitucional e sua função de mediação entre Autonomia Pública (Soberania Popular) e Autonomia Privada (Direitos Humanos)

Alexandro Rodeguer Baggio

O caráter filosófico-político da Jurisdição Constitucional se desenvolve no ambiente da Esfera Pública e da Esfera Privada.

A Jurisdição como já verificado é a ação de “dizer o direito”, e não obstante, tem a função de trazer segurança jurídica quando ocorre uma tensão na convivência entre autonomia pública (soberania popular) e autonomia privada (direitos fundamentais).

Entretanto, antes de dirimirmos a tensão supra mencionada é importante verificarmos o nascimento da Esfera Pública e Esfera Privada.

Com base no pensamento grego, conforme nos esclarece Hannah Arendt, o surgimento das cidades-Estado forneceu ao homem uma vida pública, além da vida privada que ele já possuía.

Senão vejamos na obra “A condição humana” da referida autora:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”. Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico que a fundação da *pólis* foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phyle* (ARENDR, 2011, pág. 28-29).

Na era moderna esse encontro diametral entre esfera pública e esfera privada traz um fenômeno com novos traçados na vida pública em sociedade e na vida em família, já vencidos dos contornos feudais. Ocorre um agigantamento da vida doméstica, transformando-a em uma espécie de sociedade “como conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada *nação*” (ARENDDT, 2011, pág. 34).

Nestes termos, percebe-se que existe um denominador comum que une as duas esferas (pública e privada), a necessidade de liberdade. A liberdade é a fonte e a justificativa da limitação da autoridade política constituída. Sendo assim, somente com autoridade política constituída é possível falar em jurisdição, ou seja, quem tem realmente a autoridade para “dizer o direito”. A liberdade como denominador comum das esferas (pública e privada) é quem legitima a autoridade política e fornece poderes jurisdicionais conforme verificado nos ensinamentos de Hannah Arendt, como segue:

Em todos esses casos, é a liberdade da sociedade (e, em alguns casos, uma pretensa liberdade) que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo. O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre (ARENDDT, 2011, pág. 37).

Contemporaneamente, a formação política da nação, a divisão de Poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário) proporciona uma segurança política e jurídica que garantem uma completude na autonomia política exercida pelo cidadão livre, e uma força imperativa do Estado face aos atos cometidos. Mais adiante verificar-se-á a posição de Jürgen Habermas no que se refere aos papéis da Esfera Pública e da Esfera Privada consoante a facticidade (coercibilidade do Estado) e validade (legitimidade política do Direito) no modelo procedimentalista de jurisdição constitucional na obra “DIREITO e DEMOCRACIA: entre facticidade e validade”.

No que tange a esfera privada, sua circunscrição baseava-se na esfera do lar, haja vista, a ausência de uma efetiva esfera pública onde o cidadão comum pudesse se movimentar de forma autônoma e politicamente influente, essa movimentação era até então inexistente. A atividade da administração da justiça mantinha-se circunscrita nos domínios do feudo¹.

¹ ARENDT *apud* WALLON. Quanto a existência de duas leis, a lei política da justiça e a lei doméstica do domínio, conferir Wallon, *Histoire de l'esclavag dans l'antiquité, II, 200*: “La loi, pendant bien longtemps, donc (...) s'abstenait de pénétrer dans La famille, ou elle reconnaissait l'empire d'une autre loi”. A jurisdição antiga, especialmente a romana, relativa a assuntos domésticos, tratamento de escravos, relações familiares, etc., destinava-se essencialmente a restringir o poder do chefe de família, que,

A busca do bem comum mantinha-se restrita ao exercício privado dos próprios interesses. Porém, Maquiavel surge com a idéia de que o bem comum não deveria ficar restrito a esfera privada, defendendo que a dignidade da política tinha que ser resgatada. Nesta seara o pensador florentino advoga a necessidade de que o bem comum deveria romper a esfera privada e atuar na esfera pública, visto que, os interesses privados de bem-estar eram também os interesses de bem-estar da sociedade. Portanto, a responsabilidade pessoal por um grupo familiar passou a ser uma responsabilidade pessoal pelo espaço público.

Conforme nos esclarece Hannah Arendt:

Deixar o lar, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos assuntos da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que os indivíduos se preocupavam basicamente em defender a vida e a sobrevivência próprias. Quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo (ARENDE, 2011, pág. 43).

A vida em sociedade uma vez experimentada politicamente não pode ser descartada como se não houvesse ocorrido. O fascínio e a responsabilidade produzidos pela sociedade não permitem ao cidadão retornar a uma vida exclusivamente privada.

A oportunidade de ser aceito, de fazer parte, de tomar decisões, de demonstrar suas habilidades únicas entre outros aspectos da atuação na esfera pública, produz um encantamento insubstituível e jamais encontrado na vida no lar. O peso da responsabilidade de decidir sobre a inclusão e participação de outros seres humanos no bem-estar, e de ajudar a proporcionar o bem comum, é um misto de poder único de altruísmo, que também por vezes, se vê tensionado com um egoísmo próprio da sobrevivência da espécie.

O homem foi corrompido, não há mais volta à esfera privada sem sentir um vazio, sem sentir a necessidade da esfera pública e da participação efetiva da vida em sociedade. Outrossim, diante desse aspecto não há paz na esfera privada, visto que, o vazio deixado pela falta de participação na esfera pública não encontra complemento no lar, pelo contrário faz aumentar exponencialmente o sentimento de incapacidade de realizações.

Em outras palavras, o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos (ARENDE, 2011, pág. 50).

não fosse isso, era ilimitado; era impensável que pudesse haver um regime de justiça dentro da sociedade inteiramente “privada” dos próprios escravos, que, por definição, se situavam fora do âmbito da lei e sujeitos ao domínio dos respectivos senhores. Somente o senhor dos escravos, na medida em que era também um cidadão (ARENDE, 2011, pág. 41).

Contemporaneamente, o ir e vir entre a esfera pública e a esfera privada causou um enfado cotidiano, forçando demasiadamente o indivíduo que se viu inoperante tanto em uma esfera quanto em outra. Dessa situação amalgamada entre as duas esferas surgiu um certo conformismo mediado pelo excesso de normatização, retirando do indivíduo a pretensa autonomia política que até então vislumbrava ter alcançado, causando um desencantamento.

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, pode convir também lembrar que sua ciência inicial, a economia, que altera padrões de comportamento somente nesse campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente sucedida pela pretensão oníabrangente das ciências sociais, que, como “ciências do comportamento”, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado (ARENDRT, 2011, pág. 55).

Esse desencantamento é que nos traz a urgência de resgate do sentido da autonomia política do cidadão. Não há como desistir do mundo, mesmo sendo tomados por uma “previsão cristã” de que “não somos deste mundo”. A responsabilidade pessoal que se tem pelo mundo não está circunscrita à nossa vivência, seja na esfera pública, seja na esfera privada. Tal responsabilidade está intimamente ligada às gerações vindouras, e seu desenvolvimento civilizatório como seres humanos.

Hannah Arendt nos esclarece essa situação:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais (ARENDRT, 2011, pág. 67).

O sentimento de que tudo o que está sendo realizado no mundo, existe com o fim de estabelecer um bem-estar a todos, inclui as gerações vindouras.

Caso contrário, seríamos tomados por um sentimento de desesperança², de que nossa pífia participação na construção de um ambiente civilizatório ocorre em

² DESESPERANÇA: (in. *Desesperation*; fr. *Désespoir*, al. *Verzweiflung*; it *Disperazione*). Segundo Kierkegaard, é “a doença mortal”, a doença própria da personalidade humana e que a torna incapaz de realizar-se. Enquanto a angústia se refere à relação do homem com o mundo, a desesperança refere-se à relação do homem consigo mesmo, em que consiste propriamente o eu. Nessa relação, se o eu quiser ser ele mesmo, pois é finito, logo insuficiente a si mesmo, não chegará jamais ao equilíbrio e ao repouso. E se não quiser ser ele mesmo chocar-se-á também contra uma impossibilidade fundamental. Em um outro caso tropeçará na desesperança, que é “viver a morte do eu”, isto é, a negação da possibilidade do eu na vã tentativa de torná-lo auto-suficiente ou destruí-lo em sua natureza (*A doença mortal*, 1849, esp. parte I, C). Também para Jaspers a desesperança é um dos aspectos fundamentais da existência (*Phil.*, II, 266 ss.; II, 225 ss.) – (ABBAGNANO, 2000, pág. 242).

vão, pois não estaríamos nem mesmo angustiados pela nossa não relação com o mundo, visto que, pela desesperança causada não teríamos chegado ao sentimento de angústia, daí o conformismo.

O ser humano civilizado, que está no mundo e se relaciona com outros seres humanos não está preparado para não participar da construção de um mundo melhor, pois essa participação é que produz esperança³. E não obstante, se algum ser humano se encontra na situação de usufruir do mundo, sem participar de sua construção civilizatória, da construção de bem-estar para outros, torna-se portanto, um ser humano desprezível, sendo o próprio causador da desesperança nos outros, pelo simples e notório fato de não produzir esperança.

O papel da esfera pública é o de proporcionar um espaço público aos seres humanos, para que esses produzam no mínimo esperança de bem-estar, em que pese, jamais dever ficar adstrito ao mínimo.

As realizações na esfera pública estão intimamente ligadas às realizações na esfera privada, pois, como já verificado as esferas estão amalgamadas, e dependem do convívio uma com a outra.

Do ponto de vista contemporâneo, quem chefia uma família (um lar), deve estar preparado para formar seus descendentes, cidadãos aptos a terem sucesso na esfera pública. Portanto, a formação na esfera privada pressupõe certas características para o alcance do sucesso na esfera pública.

Para manutenção do desenvolvimento civilizatório, o sucesso já na esfera pública garantirá a boa formação dos então chefes de família (de um lar) na formação de um novo grupo familiar, tornando-os aptos e responsáveis pelos seus próprios atos e pelos atos que infligirão aos outros, mantendo o ciclo de desenvolvimento da humanidade.

Tal constatação coloca em alerta a questão da ruptura da família contemporânea e a indiferença de como tem sido tratada a relação com a esfera pública. Essa indiferença também induz ao conformismo, onde o cidadão perde o contato com sua autonomia política e acaba por incorrer em um desencantamento pela esfera pública, e que por via de consequência fere de morte também a sua atuação na esfera privada.

Sucessivamente, no âmbito da esfera privada também já não é mais possível manter aspectos de autonomia política, quando ocorre a tentativa de envolver os cidadãos à idéia de propriedade como se fez no passado.

O conceito de propriedade para fins de autonomia política dos cidadãos não pode ser mais tomado com base nas brilhantes constatações de Fustel de Coulanges ou pelas cenas fantásticas do Fausto (Goethe). No que se refere às questões

³ ESPERANÇA: (in. *Hope*, fr. *Espérance*; al. *Hoffnung*; it. *Speranza*). 1. Uma das emoções fundamentais. 2. Uma das virtudes teológicas (ABBAGNANO, 2000, pág. 354).

religiosas e emocionais onde a propriedade era identificada com a própria família, onde os entes queridos eram enterrados na propriedade, mantendo assim, sua convivência eterna com os vivos através da lembrança⁴.

Nem tampouco a propriedade pode também ser tomada por base unicamente em valores econômicos, pelos quais poderiam tentar ser identificados como lastro de falsas riquezas⁵, que emprestariam ao cidadão o pretensão poder de estar incluso e ativo na esfera pública pelo simples fato de possuir propriedade.

Essas pretensas riquezas teriam por finalidade justificar a participação dos cidadãos-proprietários no processo político. Esse engodo inviabiliza por completo a participação da “maioria” no processo político democrático, criando um sério conflito com a “Soberania Popular”.

A gravidade da situação expõe a intenção perniciosa dos então proprietários, que além de manterem-se em um círculo fechado, travestiram-se de “membros da sociedade” ingressando no domínio público para vergonhosamente protegerem-se e acumularem mais riqueza. Hannah Arendt, nos esclarece:

Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiam dele

⁴ É pois evidente que a propriedade privada era uma instituição da qual a religião doméstica não podia prescindir. Essa religião prescrevia isolar o domínio e a sepultura: a vida em comum tornava-se, pois, impossível. A mesma religião ordenava que o lar estivesse fixo no chão e que a sepultura não fosse nem destruída nem deslocada. Suprimindo a propriedade, o lar seria errante, as famílias se confundiriam e os seus mortos ficariam abandonados e sem culto. Por meio de lar fixo e de sepultura permanente, a família tomou posse do solo; a terra foi, digamos, imbuída e penetrada pela religião do lar e dos antepassados. Com isso, o homem dos velhos tempos foi dispensado de resolver problemas muito complicados. Sem discussão, sem trabalho, sem sombra de hesitação, chegou de um só golpe e em virtude de suas crenças à concepção do direito de propriedade, desse direito se origina toda civilização, pois por sua causa o homem beneficia a terra e ele próprio se torna melhor (COULANGES, 2006, p. 72).

⁵ NUSDEO *apud* GOETHE, *FAUST, MÜNCHEN, 1964, versos 4.919-4.921 – tradução livre*. Em uma cena extraordinária do Fausto, Goethe nos representa um diálogo do imperador com Mefistófeles. O imperador exaspera-se com o palavreado inútil de seu chanceler-arcebispo e da arenga cínica de Mefisto que o ridicularizava, desafiando o diabo: “*Tudo isso não atende nossas necessidades; o que tu queres agora com tua prediga de jejum? Eu estou cheio do eterno Como e Quando; falta dinheiro: pois bem, arrange-o então!*” (Faust. München, 1964, versos 4.919-4.921 – tradução livre). Mefisto não se dá por achado: “*Eu arranjo o que vós quereis e arranjo ainda mais: isto é fácil, embora o fácil seja difícil*” (4.922-4.923). E então ele, o grande ilusionista, sugere matreiro ao imperador, se falta dinheiro, que lance mão dos tesouros enterrados sob suas terras. O imperador, diante da ameaça de falência, parece descreer, entre atordoado e perturbado: *que tesouros?...* E ao fim de uma noite de festa e volúpia carnavalesca, entram o marechal e o tesoureiro, para anunciar-lhe uma agradável notícia: *o império, há pouco à beira da bancarrota, fora salvo*. E apresentam-lhe uma folha de papel, a primeira jamais vista por olhos humanos, em que se lê: “*Para o conhecimento de quem deseje: esta nota vale mil coroas. Como seguro penhor, garante-a um sem-número de bens enterrados nas terras do imperador. Já se tomaram as cautelas a fim de que o rico tesouro, logo que desenterrado, se ponha em seu lugar*” (6.066). O imperador, porém, desconfia e exclama: “*Eu pressinto um atentado, uma enorme ilusão; quem falsificou aqui o nome do imperador?*” (4.067). Mas sua ira logo se aplaca quando lhe mostram não só a autenticidade de sua assinatura, como a alegria e o bem-estar em todo o país. Na mesma noite, artesãos habilidosos imprimem milhares de notas semelhantes, de dez, de cinquenta, de mil coroas, para agitação e felicidade do povo (NUSDEO, 2008, p. 07).

proteção para o acúmulo de mais riqueza. Nas palavras de Bodin, o governo pertencia aos reis e a propriedade aos súditos, de sorte que era dever do rei governar no interesse da propriedade de seus súditos (ARENDDT, 2011, p. 83).

A falácia da “riqueza comum” encontra um basta na história, mas ainda não deixou de causar ilusões como já visto nas cenas do Fausto (Goethe).

Entretanto, por mais que se imagine que o fato dessa percepção política trouxe uma fácil evolução em termos de autonomia política, entenderá que ainda falta um longo caminho a ser trilhado.

Essa situação amalgamada e difusa, entre esfera pública e esfera privada, pode ser melhor esclarecida no texto “Reflexões sobre Little Rock – de Hannah Arendt⁶”, que faz referência a dificuldade de convivência entre as duas esferas, e sua subsunção à esfera social, na tentativa de dirimir um profundo problema político-jurídico, o da participação e da autonomia dos cidadãos nas decisões político-jurídicas, e a garantia de seus direitos previstos constitucionalmente.

A Suprema Corte americana age imperativamente⁷ para realizar atos de jurisdição (Little Rock). Portanto, o que se propõe comentar nesse momento são os efeitos da decisão jurídica da Suprema Corte frente às relações políticas em convivência com a sociedade americana, que representa um peso histórico de uma democracia ininterrupta de 200 anos. Resta claro que a escravidão deveria ter sido abolida no ato da formação da nação, nas deliberações realizadas pelos “pais fundadores da nação americana”, e não o foi em sua grande parte por motivos econômicos.

O texto reflete muito bem o perigo da confusão político-jurídica na realização de atos de jurisdição, e a grave interferência na vida dos cidadãos, pois, quando em vistas de receberem a garantia do exercício de “Direitos Fundamentais” são colocados na frente de batalha justamente aqueles que deveriam receber maior proteção na imposição desses direitos.

Em apertada síntese, a Suprema Corte americana deliberou sobre o caso “*O Brown vs. Board of Education de Topeka - 347 US 483 de 1954*”⁸ onde foi requerida a desegregação racial nas escolas em contraposição ao caso “*Plessy vs. Ferguson*, julgado em 1896 e decidido por 7 votos contra 1”, que definia legalmente aspectos de segregação racial. O caso Brown foi dividido em “*Brown I* – julgado em 17/05/1954 e decidido por unanimidade” e “*Brown II* – julgado em 31/05/1955 e decidido por

⁶ ARENDT, Hannah. *Reflexões sobre Little Rock*. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução Rosaura Jerome Kohn. São Paulo. Companhia das Letras. 2004. Pág. 261-281.

⁷ Dizer o direito como *poder*, é a manifestação estatal como capacidade de decidir imperativamente. Já como *função*, a manifestação estatal tem por escopo pacificar os conflitos interindividuais. E como *atividade*, é a manifestação do Estado-juiz no exercício dos seus atos no processo (CINTRA, GRINOVER e DINAMARCO, 2011, pág. 145).

⁸ Acesso em 20/01/2012: [HTTP://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_dos_Estados_Unidos_\(1945-1964\)#Brown_v._Board_of_Education_e_Resist.C3.AAncia_massiva](http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_dos_Estados_Unidos_(1945-1964)#Brown_v._Board_of_Education_e_Resist.C3.AAncia_massiva)

unanimidade”, ambos a favor da desegregação racial nas escolas, com fundamento na décima quarta emenda da Constituição Americana⁹.

A estratégia jurídica teve um final de sucesso para o que foi proposto em termos de defesa de “Direitos Fundamentais”. Para os cidadãos que moveram a ação judicial e para o fortalecimento do Poder Judiciário na garantia de direitos fundamentais no exercício da Jurisdição Constitucional, a ação judicial ensinou mais que uma lição de imperatividade do Estado, ensinou que o poder na forma de governo republicana não deixa vácuos. A negligência dos Poderes Legislativo e Executivo em trabalharem as questões filosófico-políticas não permitiu outra hipótese que não fosse a dos cidadãos socorrerem-se do Judiciário, que muito embora na prática, os cidadãos no exercício de seus direitos aumentaram exponencialmente sua condição de vítima.

Hanna Arendt elenca muito bem essa ocorrência do vácuo de poder e a negligência da falta de interpretação filosófica e indecisão política quanto a falta de resguardo dos cidadãos que deveriam ser protegidos “simplesmente” como seres humanos antes de qualquer medida judicial.

A idéia de que se pode mudar o mundo educando as crianças no espírito do futuro tem sido uma das marcas registradas das **utopias políticas** desde a Antiguidade [...]

A série de acontecimentos no Sul que se seguiu à decisão da Suprema Corte, **depois dos quais o governo se comprometeu a travar a sua batalha pelos direitos civis na esfera da educação e escolas públicas**, impressiona pelos senso de futilidade e amargura desnecessária, como se todas as partes envolvidas soubessem muito bem que nada estava sendo realizado sob o pretexto de que alguma coisa estava sendo feita (ARENDR, 2004, p. 265). **grifo e negrito nosso**

Ao levantar a questão de negligência dos Poderes Legislativo e Executivo em trabalhar as questões filosófico-políticas nesse caso especificamente, verifica-se que não foi um problema de simples omissão de parlamentares e governantes. Pelo que se percebe foi um problema de incompetência, haja vista, a tentativa de tratar uma situação antiquíssima (da segregação) sem considerar seus contornos contemporâneos. Além de tratar a situação como “utopia política”, o governo só se “comprometeu ativamente, depois”.

9 Acesso em 20/01/2012: http://www.mspc.eng.br/temdiv/const_usa01.shtml - Décima quarta emenda da Constituição dos Estados Unidos da América – Seção 1: “Todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos, e sujeitas a sua jurisdição, são cidadãos dos Estados Unidos e do Estado onde tiver residência. Nenhum Estado poderá fazer ou executar leis restringindo os privilégios ou as imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos; nem poderá privar qualquer pessoa de sua vida, liberdade, ou bens sem processo legal, ou negar a qualquer pessoa sob sua jurisdição a igual proteção das leis”.

Resta por óbvio que devem ser consideradas as tensões entre os Princípios de Soberania Popular e Garantia de Direitos Fundamentais. Porém, no governo republicano (como governo da maioria com base popular)¹⁰ os Poderes Legislativo e Executivo tem a função de se adiantar as graves discussões políticas que envolvem a sociedade, e o Poder Judiciário deve ser envolvido somente como *ultima ratio*.

Nestes termos, é importante salientar que não houve uma judicialização do poder. O que ocorreu foi uma incompetência em legislar e governar. Essa omissão deixou vácuos que necessariamente foram ocupados para que a vida em sociedade pudesse evoluir e prosseguir.

O caso “*Brown vs. Board of Education de Topeka*” foi um caso *sui generis*, visto que, causou perplexidade aos Poderes envolvidos, foi tratado como garantia de direitos de igualdade, e não como garantia de direitos de equidade com previsão de integração. Senão vejamos:

A República americana é baseada na igualdade de todos os cidadãos, e embora a igualdade perante a lei tenha se tornado um princípio inalienável de todo governo constitucional moderno, a igualdade como tal tem uma importância na vida política de uma república maior do que em qualquer outra forma de governo [...]

Na sua forma mais abrangente, tipicamente americana, a igualdade possui um enorme poder de igualar o que por natureza e origem é diferente (ARENDDT, 2004, pág. 268).

Como igualar o que por natureza e origem é diferente, senão tratando “os desiguais, de forma desigual, na medida de sua desigualdade”, integrando-os à nova vida, e não tratando-os simplesmente como iguais, como se fossem aceitar e ser aceitos sem nenhum tipo de resistência.

A integração que foi proposta possuía dados negativos no que tange a garantia de Direitos Fundamentais e dados positivos no que refere a Soberania Popular, como mostra uma pesquisa de opinião pública realizada na Virgínia.

¹⁰ REPÚBLICA: A classificação mais antiga das formas de governo que se conhece é a de ARISTÓTELES, baseada no número de governantes. Distingue ele três espécies de governo: a *realeza*, quando é um só indivíduo quem governa; a *aristocracia*, que é o governo exercido por um grupo, relativamente reduzido em relação ao todo; e a *democracia* (ou *república*, segundo alguns tradutores), que é o governo exercido pela própria multidão no interesse geral [...]. A classificação de MAQUIAVEL, já então mais precisa e atenta para as características que se iam revelando na organização do Estado Moderno. Nos “Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio”, publicados em 1531, MAQUIAVEL desenvolve uma teoria procurando sustentar a existência de ciclos de governo [...]. Mais tarde MONTESQUIEU, em sua obra que tanta influência prática exerceu, apontaria três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico, esclarecendo: “O governo republicano é aquele em que o povo, como um todo, ou somente uma parcela do povo, possui o poder soberano”. (DALLARI, 2009, pág. 225-227).

Os resultados de uma pesquisa de opinião pública na Virgínia, mostrando que 92% dos cidadãos eram totalmente contrários à integração escolar, que 65% estavam dispostos a renunciar à educação pública nessas condições, e que 79% negavam qualquer obrigação de aceitar a decisão da Suprema Corte como obrigatória, ilustram como a situação é grave (ARENDDT, 2004, p. 269).

O ponto nevrálgico da tensão entre Soberania Popular e Direitos Fundamentais deve ser observado no momento em que o princípio de igualdade¹¹ evolui para a equidade¹², visando uma maior integração¹³ política. Ocorre portanto, quando os Direitos Fundamentais (indivíduo) tornam-se Direito Humanos (universais) em contraposição a Soberania Popular. A afirmação torna-se mais clara quando observa-se, que um caso concreto alcançou repercussão mundial.

Não são poucos os elementos de complexidade que envolvem a garantia de Direitos Humanos na forma de governo republicano, visto que, essa forma de governo pressupõe sua origem no Princípio da Soberania Popular. Conviver com esses princípios conflitantes, exercendo-os na esfera pública e na esfera privada não é uma tarefa simples, haja vista, a tensão existente. Porém, é um dos grandes desafios das sociedades complexas.

A falha na interpretação do momento histórico foi grave, basta estudar a pesquisa de opinião que foi realizada. No Estado da Virgínia, 92% eram contra a integração escolar, 65% estavam dispostos a renunciar a educação pública, 79% não se sentiram na obrigação de aceitar a decisão da Suprema Corte.

O papel jurisdicional da Suprema Corte foi acertado. Não havia possibilidades de discussão de garantia de Direitos Humanos que não fosse por imposição legal, face a expressiva discordância da Soberania Popular. O erro do Poder Legislativo e do Poder Executivo foi tratar seres humanos como peças de xadrez, tirando-os de

¹¹ IGUALDADE: Relação entre dois *termos*, em que um pode substituir o outro. Geralmente, dois termos são considerados iguais quando podem ser substituídos um pelo outro no mesmo contexto, sem que mude o valor do contexto. Esse significado foi estabelecido por Leibniz (*Op. Ed. Gerhardt*, VII, p. 228), mas Aristóteles limitava o significado dessa palavra ao âmbito da categoria de quantidade, e que dizia eram iguais as coisas “que tem em comum a quantidade” (*Met.*, IV, 15, 1021 a 11) [...] (ABBAGNANO, 2000, p. 534).

¹² EQUIDADE: Apelo à justiça voltado à correção da lei em que a justiça se exprime. Esse é o conceito clássico de Equidade, esclarecido por Aristóteles e reconhecido pelos juristas romanos. Diz Aristóteles: “A própria natureza da Equidade é a retificação da lei no que esta se revela insuficiente pelo seu caráter universal” (*Et. Nic.*, V, 14, 1137 b 26). A lei tem necessariamente caráter geral; por isso às vezes sua aplicação é imperfeita ou difícil, em certos casos. Nesses casos, a Equidade intervém para julgar, não com base na lei, mas com base na justiça que a própria lei deve realizar. Portanto, nota Aristóteles, o justo e o equitativo são a mesma coisa; o equitativo é superior, não ao justo em si, mas ao justo formulado em uma lei que, em virtude da sua universalidade, está sujeita ao erro. Kant considerava, porém, que a Equidade não se presta a uma autêntica reivindicação jurídica e que, portanto, não cabe aos tribunais, mas ao tribunal da consciência (*Met. der Sitten*, Ap. à Intr., 1). (ABBAGNANO, 2000, p. 339-340).

¹³ INTEGRAÇÃO: [...] Analogamente, em psicologia significa o grau de unidade ou de organização da personalidade; em sociologia, o grau de organização de um grupo social. Spencer, em *Primeiros Princípios* (1862), via na Integração uma das características fundamentais da evolução cósmica enquanto passagem de um estado indiferenciado, amorfo e indistinto para um estado diferenciado, formado e unificado (*First Principles*, § 94) (ABBAGNANO, 2000, p. 571).

uma esfera e inserindo-os em outra, sem “um tratamento desigual, visto que eram desiguais”. Na nota de rodapé n. 12, na página anterior, Aristóteles esclarece: “A lei tem necessariamente caráter geral; por isso às vezes sua aplicação é imperfeita ou difícil, em certos casos. Nesses casos, a Equidade intervém para julgar, não com base na lei, mas com base na justiça que a própria lei deve realizar”. É uma questão de interpretação e preenchimento de lacunas.

A integração prevê contornos psicológicos de organização da personalidade do indivíduo através de elementos motivacionais, e contornos sociológicos quanto ao grau de organização do grupo social, e isso serve para os dois lados envolvidos. Os seres humanos envolvidos deveriam ter sido tratados no mínimo com base no Princípio da Dignidade Humana, visto que, o mundo já havia presenciado duas grandes guerras, com a participação expressiva dos americanos.

Portanto, o povo americano e seus governantes já conheciam muito bem o alcance do conceito de dignidade¹⁴ e suas conseqüências.

Contemporaneamente o conceito de dignidade da pessoa humana é visto como um princípio inerente ao ser humano, que busca “tratar o ser humano como um fim e não como um meio”. O ser humano não perde a dignidade da pessoa humana quando comete atos mais ou menos dignos, porque a dignidade da pessoa humana não perde sua conexão com o próprio ser humano.

A conduta humana de determinado ser humano ou seres humanos podem ser indignas, o que não significa que o autor ou autores da conduta indigna não tenham que ter resguardada a sua dignidade humana, porque é algo que não lhe é somente pessoal, e sim relacionado a todos os seres humanos.

Tal fato deve ser observado para ambos os lados em conflito, visto que, os dois lados se basearam em dois princípios válidos e que regem o mundo pretensamente civilizado. Retirar a dignidade de um ser humano, porque esse cometeu condutas indignas, é abrir espaço para que a dignidade humana seja retirada de quaisquer outros seres humanos que ficaram do lado perdedor da ideologia vencedora.

¹⁴ DIGNIDADE: Como “princípio da dignidade humana” entende-se a exigência enunciada por Kant como segunda fórmula do imperativo categórico: “Age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também como um fim e nunca unicamente com um meio” (*Grundlegung zur Met. der Sitten, II*). Esse imperativo estabelece que todo homem, aliás, todo ser racional, como fim em si mesmo, possui um valor não relativo (como é, p. ex., um preço), mas intrínseco, ou seja, a dignidade. “O que tem preço pode ser substituído por alguma outra coisa *equivalente*; o que é superior a qualquer preço, e por isso não permite nenhuma equivalência, tem Dignidade”. Substancialmente, a Dignidade de um ser racional consiste no fato de ele “não obedecer a nenhuma lei que não seja também instituída por ele mesmo”. A mortalidade, como condição dessa autonomia legislativa é, portanto, a condição da Dignidade do homem, e moralidade e humanidade são as únicas coisas que não tem preço. Esses conceitos kantianos voltam em F. SCHILLER, *Graças e Dignidade* (1793): “A dominação dos instintos pela força moral é a liberdade do espírito e a expressão da liberdade do espírito no fenômeno chama-se Dignidade”. (*Werke*, ed. Karpeles, XI, p. 207). Na incerteza das valorações morais do mundo contemporâneo, que aumentou com as duas guerras mundiais, pode-se dizer que a exigência da Dignidade do ser humano venceu uma prova, revelando-se como pedra de toque para a aceitação dos ideais ou das formas de vida instauradas ou propostas; isso porque as ideologias, os partidos e os regimes que, implícita ou explicitamente, se opuseram a essa tese mostraram-se desastrosos para si e para os outros (ABBAGNANO, 2000, pág. 276-277).

Por essa variedade e intensidade de motivos, existia a premente necessidade de integração entre os Princípios de Direitos Humanos e os Princípios de Soberania Popular, entre a esfera pública e a esfera privada, entre negros e brancos, enfim, entre os seres humanos envolvidos. Essa integração deveria ter sido capitaneada pelos Poderes Legislativo e Executivo no Estado Democrático de Direito, na forma republicana de governo. Infelizmente não foi o que aconteceu.

Jürgen Habermas faz também profundas considerações sobre Autonomia Pública e Autonomia Privada, e suas perspectivas face aos Princípios de Direitos Humanos e Soberania Popular em sua obra DIREITO E DEMOCRACIA: entre facticidade e validade, como segue:

Os direitos “primários” são muito fracos para garantir à pessoa a proteção jurídica, quando esta está “inserida em ordens maiores, supraindividuais”. Tal tentativa de salvamento é por demais concreta. Certamente o direito privado passa por uma reinterpretação, quando da mudança de paradigma do direito formal burguês para o do direito materializado do Estado social. No entanto, essa reinterpretação não pode ser confundida com uma revisão dos princípios e conceitos fundamentais, os quais apenas são interpretados de maneira diferente quando os paradigmas mudam (HABERMAS *apud* RAISER, 2010, p. 120, vol. I).

A falta de interpretação do caso “*Brown vs. Board of Education de Topeka*” quanto a mudança de paradigma ficou claramente evidenciada.

Toda a discussão sobre a segregação racial nas escolas, em que pese, ser um “direito primário”, não tinha condições de englobar toda a necessária deliberação sobre o racismo e sobre o trânsito entre a esfera privada e a esfera pública. A dificuldade de convivência entre os Princípios de Direitos Humanos e Soberania Popular, não foi compreendida, e tampouco dirimida. A complexidade da situação levou a um conformismo político, pela falta de interpretação da mudança de paradigma do momento histórico que os Estados Unidos da América estavam vivenciando.

A autonomia pública e a autonomia privada foram extremamente prejudicadas, e os americanos presenciaram nesse caso concreto uma falsa autonomia política. Pontos importantes da discussão sobre a segregação, como o casamento entre negros e brancos e o direito ao voto ficaram relegados ao segundo plano.

Referências

- ABBAGANANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª. Edição. São Paulo. Martins Fontes. 2000.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª. Edição. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. São Paulo. Forense Universitária. 2011.
- _____. *Reflexões sobre Little Rock*. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Tradução Rosaura Jerome Kohn. São Paulo. Companhia das Letras. 2004. Pág. 261-281.

CINTRA, Antonio Carlos de Araújo; GRINOVER, Ada Pellegrini; DINAMARCO, Cândido Rangel. *Teoria Geral do Processo*. São Paulo. Malheiros Editores. 2011.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Coleção Saraiva de Legislação. São Paulo. Saraiva. 2012.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. São Paulo. Martins Fontes. 2006.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo. Saraiva. 2009.

DINIZ, Maria Helena. *Dicionário Jurídico*. Volumes 1, 2, 3, 4. São Paulo. Saraiva. 1998.

HABERMAS, Jürgen. *DIREITO E DEMOCRACIA: entre facticidade e validade*. Vol. I. 2ª. Edição. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2010.

_____. *DIREITO E DEMOCRACIA: entre facticidade e validade*. Vol. II. 2ª. Edição. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2003.

NUSDEO, Fábio. *Curso de Economia*. 5ª. Edição revista e atualizada. Editora Revista dos Tribunais. 2008.

A manifestação social-histórica da autonomia no pensamento ético-político de Cornelius Castoriadis

Alfran Marcos Borges Marques

* Mestrando / UFRN.

Resumo

A pesquisa consiste em apresentar as noções mais importantes para Cornelius Castoriadis que permitem elucidar o papel da ação política na busca pela autonomia coletiva e individual. A partir da delimitação histórico-conceitual da reflexão filosófica sobre a autonomia, demonstrar as principais críticas de Castoriadis dirigidas ao determinismo histórico, às tendências totalitárias presentes na história da filosofia e à alienação promovida pela ideologia capitalista. Para tanto, é essencial compreender as categorias usadas por ele em todo o seu percurso filosófico: sociedade, imaginação radical, imaginário social, linguagem e social-histórico. Castoriadis opõe-se a qualquer concepção da história que apele para um plano pré-determinado, seja de origem natural, racional ou divina.

Palavras-chave: Social-Histórico; Autonomia; Imaginário; Democracia; Cornelius Castoriadis.

1. A instituição da sociedade e o primeiro estrato natural

No processo de instituição da sociedade é necessário levar em conta os marcos e limites naturais que o primeiro estrato natural impõe. Apesar dessas fronteiras muitas vezes parecerem vagas e longínquas dentro das significações imaginárias instituídas, é impossível eliminar a importância da condição física e biológica que oferecem as bases do suporte lógico e fixação de termos de referência sem os quais as significações sociais não encontrariam solidez para a sua construção. É preciso que a organização social possa fixar de forma unívoca os termos de referência e demarcação dos elementos do imaginário instituído, ou seja, possibilitando designá-los sem ambiguidade (CASTORIADIS, 2000, p.269). E isto somente

é possível porque o primeiro estrato natural é conjuntizável, porque os acontecimentos singulares no tempo podem ser fixados e medidos diante da periodicidade natural de certos fenômenos. Pode-se dizer que à sociedade é apresentado desde a sua formação uma série de elementos advindos da natureza que possuem distinção e propriedades estáveis.

O ser para si faz uma divisão daquilo oferecido através do primeiro estrato natural entre o que é pertinente, estabelecendo classificações de acontecimentos definidos por suas propriedades, e o não-pertinente. O homem não pode ignorar ou transgredir, enquanto ser vivo, aquilo que é para sua constituição física a organização da natureza que corresponde a sua própria organização. A organização fixa e estável do mundo praticada pelo homem, onde a instituição da sociedade apoia-se, e que não pode se ignorada, é denominada primeiro estrato natural (CASTORIADIS, 2000, p.273).

O fato de a sociedade sustentar-se sobre essa organização do primeiro estrato natural não significa que seja determinada de uma maneira qualquer. A conjuntização ou organização identitária do mundo instituído faz-se no e pelo *legein*, dimensão conjuntista-conjuntizante do representar e dizer social (distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer). E também pelo *teukhein*, dimensão do fazer social (juntar-ajustar-fabricar-construir). Os dois estão assentados no aspecto identitário do primeiro estrato natural e são criações sociais primordiais e instrumentais de toda instituição sem, no entanto, implicar numa anterioridade temporal ou lógica (CASTORIADIS, 2000, p.277).

O fazer e o dizer da sociedade são irreduzíveis a um ser-assim em si do estrato natural, também não possuem liberdade absoluta em relação a este. O mundo das significações sociais não é réplica ou reflexo de um mundo real contido na natureza. A instituição social apoia-se em determinados aspectos do primeiro estrato natural, nele encontrando pontos de apoio, incitações e induções. Mas nada que compõe o imaginário social é pura e simples repetição. Pelo contrário, aquilo que é selecionado a partir da organização do mundo estabelecido pela sociedade é o que determina o significado do material fornecido pelo primeiro estrato natural (CASTORIADIS, 2000, p.399). De maneira que tudo aquilo que se entende sobre este apoio é alterado pela sociedade através da própria constatação da existência do apoio. “Pois a instituição do mundo das significações como mundo social-histórico é *ipso facto* ‘inscrição’ e ‘encarnação’ no ‘mundo sensível’ a partir de que este é historicamente transformado em seu ser-assim” (CASTORIADIS, 2000, p.400). Aquilo que é considerada a realidade natural consiste, além do que resiste e não se deixa manejar, também aquilo que pode ser transformado e que se deixa alterar de forma condicionada à sua regularidade. Num grau mais profundo, a natureza é indeterminada e em parte inacessível para o fazer social, mas dentro dessas limitações surge a instrumentalização do fazer social em geral.

2. Tempo identitário e tempo imaginário

O tempo que se desenrola como autodesenvolvimento do ser para si é criação do seu mundo próprio, fato constatável que merece antes elucidação do que explicação lógica. Parte-se do pressuposto de que somente existe sujeito se ele aparece como criação através e no tempo. Como seres para si, as sociedades, pela criação de significações imaginárias sociais, emergem em dois receptáculos básicos que permitem a relação significativa entre diversos imaginários. O tempo e o espaço públicos são as condições para que as sociedades possam criar sua identidade duradoura. No caso do tempo, divide-se em tempo identitário (conídico) e tempo imaginário (poiético). Ambos são essenciais para a construção social, sendo que o primeiro confere um sentido de estabilidade, repetição, recorrência e equivalência, enquanto o segundo confere significação às representações, aos afetos e aos impulsos socialmente construídos.

É preciso lembrar que a sociedade apoia sua fundamentação no primeiro estrato natural relativo à sua dimensão identitária (conídica) e isto é válido para todo e qualquer ser para si. A criação social deve reconhecer a existência de uma substância independente e que permita a construção das instituições da sociedade com bases nesta dimensão lógica da natureza, deste modo conferindo o atributo de ser construível à base natural dos referenciais identitários. Apesar disto, separar rigorosamente aquilo que tem origem no sujeito daquilo que lhe foi dado pela natureza é um esforço que confirma a originalidade da criação mas que não chegará ao ponto de descobrir o que existe além e independente do sujeito. Tudo que aparece no mundo rapidamente deve ser absorvido no imaginário social para que faça sentido e para que possa ser reconhecido como coisa. Desta maneira, a própria noção daquilo que é dado à sociedade como coisa construível altera seu significado através da história.

A sociedade firma-se na camada mais acessível do entorno natural e assim reconhece que existe algo suportando a criação social e histórica. O tempo identitário ou calendário é criado com base no tempo cósmico, ou seja, no que existe a partir do primeiro estrato natural. Características fundamentais do tempo como irreversibilidade, intransportabilidade e outras estão assentadas em aspectos da dimensão conídica oriundas do tempo cósmico. As recorrências equivalentes do tempo conídico social é resultado daquilo que o tempo cósmico oferece como possibilidade de construção identitária. O tempo público é construído pela sociedade e dotado de características conídicas definidas como homogeneidade, repetição, diferença do idêntico, entre outras, tendo como lastro aquilo que é portador de uma configuração mais abrangente do que o tempo conídico. Na dimensão conjuntista-identitária a sociedade opera mediante postulados distintos e definidos, onde a determinidade sistematiza os dados do primeiro estrato natural.

Já não se podem aplicar as características do tempo conídico à dimensão imaginária do tempo social. Como significação social nuclear, é totalmente inde-

pendente de qualquer apoio sobre o primeiro extrato natural porque ela é pura criação social. Para que os edifícios imaginários possam ser erigidos o mundo deve tolerar de maneira indiferente todas as criações sociais. Para isso, o mundo não deve ter uma significação intrínseca porque não existe qualquer linguagem do Ser que confira unidade absoluta e eterna àquilo que surge através da atividade poética da sociedade.

Na realidade, o núcleo do debate sobre o tempo é a admissão da concepção da emergência da alteridade como criação, destruição de formas, em outras palavras, determinação do ser em si (CASTORIADIS, 1992, p.282). Trata-se da distinção essencial entre diferença e alteridade que vai caracterizar o tempo conídico e o tempo imaginário, respectivamente. O diferente, muitas vezes, surge da mera identificação de formas no tempo conídico e sua principal característica é a repetibilidade do processo em que veio a surgir, resultando em desdobramentos como a previsibilidade e o controle do seu aparecimento. Ao contrário, a alteridade não é produto de formas dedutíveis ou repetição, pois ela é irreduzível, indeduzível e improdutivo. A novidade traz novas determinações independentes de processos anteriores. A capacidade de criação atesta que as determinações relativas à constituição cósmica não limitam a emergência de outras determinações provenientes da criação do imaginário social.

A alteridade traz consigo o seu tempo próprio que caracteriza cada categoria ou classe de alteridade fazendo com que surja um novo tempo que corresponda à nova forma. Criar consiste na destruição de formas do que estava presente e nesse movimento o tempo é a constatação da mudança do ser em si. O diferente e o espaço abstrato relacionam-se, mas são exteriores um em relação ao outro. O espaço abstrato é pensando pela matemática além de qualquer conteúdo em particular. No entanto, a alteridade nunca pode ser pensada de maneira pura e o tempo também não pode ser abstraído. Conclui-se que o tempo é alteridade, criação e destruição enquanto que o espaço é determinidade, identidade e diferença (CASTORIADIS, 1992, p. 286).

A emergência das formas é o que caracteriza propriamente o tempo que se desenrola na criação e destruição. As formas emergem como tais não causadas pela relação de necessidade, porém emergem em certas condições que não são totalmente explicadas. As condições permitem a emergência da forma, mas nunca pela forma chega-se a criar as condições. Para efeitos de tempo não existe condição necessária e suficiente que enseje a aparição de uma nova forma. Sem a alteridade, criação e destruição de formas, apenas restaria o tempo conídico, ou indo mais além, não haveria nada porque nenhuma forma nova teria surgido. Para Castoriadis (1992, p.290): “Nesse sentido, o tempo está essencialmente ligado à emergência da alteridade. O tempo é essa emergência como tal – ao passo que o espaço é ‘somente’ o seu comitente necessário. O tempo é criação e destruição – tempo é ser nas suas determinações substantivas”.

Levando adiante as elucidações a respeito das duas categorias fundamentais do tempo, diferença e alteridade, a unidade do ser encontra-se fragmentada, apesar de autores como Heidegger não perceber que ser e modo de ser são inseparáveis. Claro que existe a possibilidade de pensar a emergência do ser diferente do que aquilo que aparece a cada vez fruto do processo concreto de auto-alteração, bem como a ideia de presença é distinta do estar presente. Porém, enquanto constante criação, o ser só pode ser apropriadamente compreendido perante a alteridade dos modos de emergência, pois, como já foi descrito mais acima, pensar o tempo fora dos seus desdobramentos criativos toma o modo de emergência separado do que efetivamente emerge tornando o esforço de compreensão infrutífero. Deste modo, quando Heidegger fala sobre o ser enquanto presença como tal não se detém na presença desenvolvendo-se na dimensão temporal poiética propriamente dita. Tal pensador desconsidera que não é possível pensar a presença destituindo-se dos modos de presença assim como eles aparecem. Na realidade, o ser apenas aparece efetivamente por meio da auto-alteração e incessante emergência dos modos de auto-alteração. O ser para si cria um tempo e um espaço que fragmenta o ser, o espaço e o tempo, o que impossibilita que uma temporalidade particular pretenda ser o único tempo totalizador porque o tempo do vivente e o tempo cósmico não encerram nada de inautêntico dizendo respeito a eles.

3 Imaginário e criação social-histórica

Dando prosseguimento aos desdobramentos do modo como o ser para si é um processo constante e ininterrupto de autocriação no domínio do social e histórico, Castoriadis aponta para o atributo essencialmente criador do tempo. Tal conclusão a respeito do Ser, do tempo e da criação permaneceu obscura para a ontologia tradicional porque esta entendeu que não existe nada além de acontecimentos obedientes às leis e processos históricos determinados pelo Espírito Absoluto. Isso implica em afirmar que o tempo é uma ilusão diante do que é desde sempre e para sempre e se algo se modifica suas condições de mudança podem ser totalmente explicadas, seja pela teoria científica, seja por uma noção de unicidade da história.

A partir deste ponto Castoriadis (2002, p.237) analisará os impactos do uso inteiramente novo dos termos forma, organização e ordem dentro do domínio do social-histórico, demonstrado a impropriedade em utilizá-los do mesmo modo ao que se aplicam os termos na matemática, física e biologia. Aponta que as sociedades, sempre no plural, são mantidas pela coesão da instituição social como um todo que pode ser assegurada superficialmente pela coerção e sanção ou mais profundamente pela adesão, apoio, consenso, legitimidade e crença. E esta organização geral da sociedade é resultado da transformação da matéria-prima humana, composta pelo núcleo da psique (a mônada psíquica), para o indivíduo social que engloba as instituições e os mecanismos de perpetuação. O indivíduo é o portador das normas da sociedade a que pertence e pelo processo de sua “fabricação” ele

reproduz e operacionaliza o funcionamento dos mecanismos de perpetuação da instituição social.

O grande complexo tecido social é composto por uma enorme variedade de significações que direcionam as ações e relações dos indivíduos dentro da unidade da instituição total da sociedade. E essas significações são denominadas imaginárias porque não fazem referência a elementos racionais ou reais, mas são introduzidas por uma criação, compartilhadas entre indivíduos reunidos no coletivo impessoal e anônimo. Portanto, o domínio social-histórico impossibilita os tipos de ser deixados pela tradição metafísica.

Toda instituição social total determina o que é real, é um instrumento de interpretação do mundo que consiste na identidade mesma de cada sociedade. Para esta não há, propriamente falando, ruído, pois tudo o que acontece dentro dela deve significar algo ou ser explicitamente declarado como desprovido de significado (CASTORIADIS, 2002, p.241). A produção de significações é virtualmente ilimitada e extrapola qualquer caracterização funcional presente, por exemplo, nos seres vivos que vivem de acordo com a finalidade da conservação da espécie e do biosistema. Ao contrário, pode-se falar num sentido mais amplo de conservação na sociedade na medida em que existe o esforço em perpetuar e proteger as significações imaginárias sociais vigentes.

Diferente da dimensão conjuntista-identitária, na dimensão imaginária as significações jamais são determinadas por padrões lógicos que norteiam a organização do primeiro estrato natural. As relações significativas remetem a um número indefinido de outras significações, podendo no máximo serem demarcadas as relações de maneira contingencial, nunca necessariamente e universalmente. A distinção entre a dimensão conjuntista-identitária e a dimensão imaginária reside no modo como são operacionalizados e utilizados os elementos componentes da organização geral da sociedade. A linguagem abarca elementos que se comunicam tanto na dimensão conjuntista-identitária como também na dimensão propriamente imaginária (CASTORIADIS, 2002, p. 244).

Pelo que foi exposto até aqui se pode afirmar a irredutibilidade das noções de “ordem” e organização sociais ao que habitualmente entende-se na matemática, física e biologia. A compreensão do social-histórico supera a ontologia tradicional e inaugura outra perspectiva no esforço de compreensão a respeito das noções de unidade, coesão e diferenciação organizada. Por meio da materialização de diferentes formas surgidas pela criação, a sociedade adota um novo *eidós*. É inútil a tentativa de derivar formas a partir de condições antecedentes ou de características permanentes do homem. De acordo com Castoriadis (2002, p.246): “A sociedade é autocriação que se desdobra na história. E é claro que reconhece isso e deixar de colocar questões privadas de sentido acerca dos ‘sujeitos’ e das ‘substâncias’ ou das ‘causas’, requer uma conversão ontológica radical”. Apesar da criação no domínio social-histórico ter a característica de ser independente de determinação

prévia, pode o estudo das mudanças produzir conexões e regularidades causais trazidas pela dimensão conjuntista-identitária.

Mas, acima de tudo, o que atesta o poder da criação no mundo é a aparição da autonomia como abertura que questiona a existência da sociedade e a ordenação dada. Com a criação original da política e filosofia pelos gregos, passando pela vigorosa república romana e chegando à idade moderna por meio dos movimentos revolucionários democráticos em todo o mundo, principalmente a Revolução Francesa, a autonomia rompe com a clausura da sociedade instituída e abre espaço para a reformulação da instituição social e estabelece os novos fundamentos da sociedade livre e participativa. A auto-instituição da sociedade apresenta-se explicitamente aos olhos dos indivíduos portadores da responsabilidade da edificação da sua organização coletiva. A capacidade de julgar as significações e a instituição social como um todo implica um novo tipo de ser histórico no plano individual e coletivo.

4 A política como projeto de autonomia

Castoriadis (1987) localiza na *polis* ateniense o nascimento simultâneo da filosofia enquanto reflexão que questiona a representação instituída do mundo por meio da interrogação ilimitada, e da política como atividade que põe em questão a instituição efetiva da sociedade, atividade que visa lucidamente a instituição social como tal. No momento em que a política compreende a redefinição da sociedade estabelecida, ela procura reinstaurar ou reformular o poder vigente. Assim, a instituição da sociedade é colocada claramente como obra dos homens, objeto constante de reinterpretação e recriação das leis da sociedade. Portanto, a criação da política e da filosofia é a primeira aparição histórica do projeto de autonomia coletiva e individual a partir do momento em que os próprios cidadãos gregos eram responsáveis por suas leis, consequência da livre capacidade de pensar e agir no meio público (CASTORIADIS, 1992). A autonomia constatada por Castoriadis, contudo, é efetiva e política, não sendo ainda diretamente objeto da especulação filosófica dos gregos.

Esta atividade de interrogação incessante obriga a todos os cidadãos a justificarem seus atos e palavras, rejeitando qualquer hierarquia que defina o lugar de cada homem, pois a política é a atividade consciente e explícita da coletividade que questiona a justiça das instituições vigentes. Por isso, Castoriadis (1999), define o objeto da política como sendo o de criar instituições que facilitem ao máximo o acesso à autonomia individual e possibilitem a participação efetiva no poder existente da sociedade. O mais importante em uma sociedade autônoma é criar instituições cuja interiorização pelos indivíduos não limite, mas amplie a capacidade de todos de alcançarem a autonomia (CASTORIADIS, 1992).

Ao investigar a concepção de *polis* originada na Grécia antiga, Castoriadis enfatiza a ruptura da heteronomia instituída por meio da inserção do indivíduo no âmbito da coletividade autônoma, pressupondo a simultaneidade entre o indivíduo

autônomo e a coletividade autônoma. A sociedade democrática cria espaços de participação e ao desempenhar a função de problematizar o instituído, lança uma perspectiva nova ao que já foi feito, ao que já foi pensado, registra o real, o percebido, investiga a essência da cultura democrática, marcada pela emergência dos vínculos entre conhecimento e cidadania, da educação com o surgimento de novos direitos.

A sociedade autônoma não é uma sociedade perfeita onde ocorre o fim da história ou a coincidência entre as instituições ideais e a realidade. Ao contrário, é uma sociedade que se forma na história real, que já encontrou algumas aparições como na Grécia Antiga e na época moderna. Para Castoriadis, a característica principal do projeto de autonomia é que o movimento de reorganização da sociedade realizou-se no passado e continua a trabalhar o presente e a construir o futuro, apresentando-se como uma *práxis*. Para a *práxis*, autonomia é um fim em si mesmo que visa o desenvolvimento da autonomia como fim e utiliza para esse fim a autonomia como meio (CASTORIADIS, 2007).

O modo como a *práxis* e a filosofia especulativa se confrontam com a realidade é totalmente distinto. Quando a teoria especulativa apresenta a realidade, postula que a possui em sua totalidade. A *práxis*, pelo contrário, mesmo que leve em consideração a totalidade, não a toma nunca por acabada, visa-a como unidade aberta fazendo-se ela mesma. Assim, a prática da autonomia não procura produzir um esquema total da realidade, uma espécie de saber absoluto sobre a sociedade que poderia resolver todas as questões que lhe fossem colocadas. Para a *práxis* basta somente que a sua realização permita acréscimo na capacidade da própria sociedade de responder aos seus problemas.

A transformação da realidade implica o reconhecimento do social-histórico enquanto domínio do ser, na medida em que a sociedade, previamente instituída, possui capacidade de auto-alteração, portanto, obra do imaginário social. O social é o coletivo anônimo já instituído, no qual e pelo qual, os sujeitos podem aparecer, pois não há relação a não ser entre sujeitos já socializados. A política como projeto de autonomia tem por objetivo o questionamento permanente das leis que organizam a sociedade e as aceita como sua criação. Para que isto aconteça, é necessário que todos tenham a possibilidade de participar ativamente na sua formação. A política é projeto de autonomia porque se trata de uma atividade coletiva, refletida, e lúcida, visando à instauração global da sociedade (CASTORIADIS, 1992).

É importante não confundir a democracia liberal, que trata os homens como coisas a partir de suas propriedades e de suas reações condicionadas, com a política como a busca pela autonomia, onde a *práxis* se dá como objeto de orientação e organização da sociedade de maneira que permita a autonomia de todos pelo desdobramento do exercício da ação autônoma entre os homens. O sentido da política reside no ato de se fazer leis, de instituir as regras e as normas sociais, na capacidade de todos os integrantes da sociedade de decidirem como funciona e como se organiza a sociedade como um todo. A sociedade plenamente democrática é aquela

que permite que a crítica da realidade instituída seja permanentemente possível, onde existe a capacidade coletiva de todos instituírem as “regras do jogo”.

Castoriadis (2006) opõe-se a qualquer concepção da história que apele para um plano pré-determinado, seja de origem natural, racional ou divina. Ele prossegue na ideia de que cada sociedade é o resultado da permanente tensão entre sociedade instituída e sociedade instituinte, pois cada sociedade é fruto da diferença entre a sociedade particular e o imaginário social que promove sua alteração. A história é criada pela atividade teórica e prática dos homens, na dimensão chamada de social-histórico que se impõe como limite que não se pode ultrapassar mesmo sendo objeto de constante interrogação e de mudança da ação humana.

O social-histórico é consequência do movimento de auto-instituição realizado por cada sociedade, mas essa não é a compreensão da tradição filosófica, que sempre conduziu o debate sobre as mudanças sociais para a realização de uma norma, fim, ou *telos* localizados além da sociedade (CASTORIADIS, 2007). A lógica herdada do pensamento metafísico tradicional foi incapaz de compreender a dimensão social-histórica porque reduziu tanto a sociedade como a história a operações de subsunção a categorias previamente estabelecidas. Desse modo, sociedade e história são consideradas como resultantes de causas e razões definidas, como meios para o alcance de fins que lhes são exteriores, ou então, como processo cujo sentido é determinado por um sistema de valores superior e além do mundo social.

O indivíduo somente existe como produto do processo contínuo de socialização, porém a sociedade também altera a si própria, não é auto-criação definitiva, mas se constrói como auto-alteração imperceptível, incessante, e como possibilidade de efetivas rupturas criadoras de novas significações dentro da sociedade. A união e a coesão de uma sociedade são solidificadas pelo emaranhamento das significações que orientam e governam a vida daqueles que partilham o mesmo universo simbólico. Essas instituições impõem-se aos membros de uma comunidade não somente pela coerção, pois seriam insuportáveis e, desse modo, nunca seriam interiorizadas pelos indivíduos, mas também é resultado da adesão, do acordo e da legitimidade (CASTORIADIS, 1987).

O pensamento ético de Castoriadis define-se como uma relação estreita entre ética e política. Os indivíduos não estão absolutamente determinados, mas eles são profundamente limitados pelo horizonte social-histórico, cujo movimento escapa ao controle de cada indivíduo em particular. Apesar de o condicionamento ser parcialmente insuperável, permanece a capacidade de questioná-lo e transformá-lo, de fazer surgir novas instituições que tenham por meta tornar os homens autônomos, por isso, a política sobrepõe-se à ética, mas nunca a suprime totalmente (CASTORIADIS, 2002). Quando os indivíduos questionam as instituições estabelecidas, por mais que o façam por motivos éticos, eles tem em vista outro sistema, atuam sobre a instituição global da sociedade, torna-se uma ação de relevância pública.

O social-histórico é o lugar onde surge a questão da validade dos direitos das instituições e também dos comportamentos. Se por um lado o desenrolar da história origina questões éticas, por outro, quando o indivíduo é confrontado com eventos que exigem a escolha da melhor ação, também questiona esse conjunto de significações sociais que constituem a sociedade e formam o indivíduo (CASTORIADIS, 2007). Portanto, o social-histórico emerge como um estrato particular do ser, definido pela constante criação e ação dos homens e, ao mesmo tempo, como formador do homem que só existe inserido na sociedade, pois cada indivíduo reproduz a sociedade em que vive, ainda que possa modificar permanentemente suas instituições ou criar outras, partindo sempre de sua sociedade e agindo sobre ela. A ideia fundamental de Castoriadis é o reconhecimento do social-histórico como um ente em si auto-fundado.

Avançar para uma sociedade autônoma é pensar a luta pela participação política, como exercício de superação das relações de dominação, exploração, autoritarismo e outras formas de alienação, resultado do conteúdo específico das instituições que sancionam o sistema de classes, dando como normal a dominação de uma classe sobre a outra. A emergência de luta de classes representa a contestação, a oposição no interior da sociedade, é por onde se dá a emergência da autonomia no imaginário instituído. Portanto, o que antes era a absorção irrefletida das instituições coletivas, mera sujeição dos homens às suas criações imaginárias, torna-se auto-contestação da sociedade, distanciamento e crítica dos fatos e atos do instituído (CASTORIADIS, 2007).

Nesse sentido, a autonomia conduz diretamente ao problema social e político. Portanto, a autonomia entrelaça-se na vida política da sociedade ao ponto da própria constituição da vida social ser a busca permanente da vida social autônoma. Desse modo, a ideia de imaginário conecta-se à concepção castoriadiana de autonomia. Toda a realidade que cerca os indivíduos, tudo aquilo que existe como valor, como cultura, como modos de pensar e agir, é proveniente do imaginário social.

Referências

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *As encruzilhadas do labirinto III: O mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *As encruzilhadas do labirinto IV: A ascensão da insignificância*. Trad. de Regina Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. *As encruzilhadas do labirinto V: Feito e a ser feito*. Trad. de Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&, 1999.

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

_____. *A Polis grega e a criação da democracia*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

_____. *Sociedade à deriva*. 90 graus editora: Lisboa, 2006.

Redistribuição e Reconhecimento: uma análise filosófica acerca do processo de construção de Estados multiculturais

Aline Cristina Oliveira do Carmo*

* Doutoranda – Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ.

Resumo

Pretende-se apresentar o atual processo de construção de Estados multiculturais, sob uma perspectiva pós-colonial. Para tanto, parte-se da análise de alguns pensadores do colonialismo (como Frantz Fanon e outros), considerado um regime de exploração econômica e dominação cultural dos povos colonizados. Os estudos de N. Fraser e A. Honneth evidenciam que o conceito de justiça na contemporaneidade abrange tanto políticas de redistribuição equitativa de recursos, como políticas de reconhecimento. Com isso, pretende-se demonstrar: 1) O papel do Brasil e demais países no processo de construção de um novo modelo de Estado, não mais baseado no antigo paradigma do Estado-nação, e 2) a importância da inserção de uma abordagem pós-colonial nos estudos de filosofia política contemporânea, ainda profundamente marcados pela leitura de autores de línguas e perspectivas exclusivamente europeias.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; Estado Multicultural; Redistribuição; Reconhecimento.

Introdução

Este trabalho consiste em uma apresentação das ideias iniciais de um projeto de pesquisa que pretende ser desenvolvido ao longo de quatro anos, através do curso de doutorado em filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sendo assim, as ideias aqui expostas devem ser compreendidas ainda como hipóteses iniciais, cujo aprofundamento se dará principalmente através da leitura de Frantz Fanon, Axel Honneth e Nancy Fraser, autores que pensam, res-

pectivamente, importantes questões filosóficas relacionadas ao fenômeno do colonialismo, bem como ao conceito de justiça na contemporaneidade. Neste sentido, pretendo identificar quais os efeitos que uma análise crítica da situação histórica colonial pode provocar, tanto na concepção de Estado ora vigente, quanto na prática filosófica atual.

A filosofia nos últimos anos vem refletindo a crise vivida pela atual modernidade, na qual o indivíduo se encontra envolto de inúmeras possibilidades e escolhas de estilos de vida, religiões e de até mesmo culturas disponíveis. O fato do pluralismo, já bem demarcado por John Rawls (1993), irrompe nos dias atuais como condição mesma da filosofia na contemporaneidade. Nesse contexto, observamos uma necessidade e conseqüente esforço dos pensadores e críticos da modernidade em desenvolver tais problemas que nos afetam no cotidiano como objeto de estudo, intervenção e reflexão, a fim de compreender e solucionar crises que envolvem conceitos problemáticos como os de *paz, justiça e liberdade*. Naturalmente, tais problematizações implicam em considerações tácitas e às vezes explícitas sobre as ideias de progresso e o desenvolvimento da humanidade.

Dessa forma, partimos da intuição de que, com base nas recentes alterações dos textos constitucionais de determinados países latino-americanos, essa região vive um momento de grandes possibilidades de produzir um impacto no atual processo de desenvolvimento das políticas de direitos humanos, notadamente no que se refere às normas relativas à consolidação democrática e à proteção da diversidade cultural (especialmente no tange à proteção das chamadas “culturas nacionais”).

É preciso destacar que tal processo não se assemelha de todo com os processos de consolidação dos Estados nacionais nos princípios da modernidade, uma vez que esses processos visavam à exclusão de minorias em favor de um ideal de unidade nacional. Já o continente africano vive um processo semelhante, mas que, no entanto, possui características próprias em razão de muitos de seus países ainda estarem vivendo o primeiro século de suas independências. Assim, nossa hipótese é que a América Latina fornece material e vive um momento histórico que permite uma profunda reflexão acerca do desenvolvimento de políticas de proteção à dignidade humana.

Por outro lado, cabe enfatizar que este trabalho consiste em um aprofundamento de uma pesquisa de mestrado na qual uma de suas conclusões destacou o entendimento de que os direitos do multiculturalismo – i.e., de proteção à diversidade cultural – constituem *políticas garantidoras de direitos humanos* (como a liberdade, por exemplo) e não propriamente *novos direitos*. Além disso, ressaltou-se a notável diversidade de justificativas a respeito da defesa de tais direitos, sendo importante a objeção segundo a qual as políticas multiculturalistas ameaçariam a segurança das sociedades liberais modernas, baseadas na garantia do princípio da igualdade dos seres humanos.

Nesse sentido, pretende-se demonstrar que é necessário buscar a construção de sociedades democráticas a partir de uma perspectiva pós-colonial, uma vez

que o crescimento de países latino-americanos, africanos e asiáticos – e de suas respectivas produções intelectuais e normativas – evidencia um encontro de diversos olhares e propostas sobre o que é (ou como deve ser) uma sociedade efetivamente democrática.

I – Fanon e a descolonização

A luta de libertação não restitui à cultura nacional seu valor e seus contornos antigos. Essa luta que visa uma redistribuição fundamental das relações entre os homens não pode deixar intactas as formas nem os conteúdos culturais desse povo. Após a luta não há apenas desaparecimento do colonialismo; há também desaparecimento do colonizado. Esta nova humanidade, para si e para os outros, não pode deixar de definir um novo humanismo (FANON, 1979, p.205).

De modo específico, o objetivo deste trabalho é defender uma hipótese que alguns podem já ter ouvido ou pensado a respeito: é preciso descolonizar a filosofia. Para defender essa hipótese, pretendo desenvolver as reflexões de um autor que, infelizmente, ainda permanece marginal nos estudos e textos de filosofia contemporânea. Isso porque, ao instituir-se como disciplina acadêmica, através de uma reflexão rigorosa e crítica sobre determinados assuntos e autores tradicionais, a Filosofia (entendida como herdeira da tradição grega), passou a descartar com relativa facilidade outros assuntos e autores que considero igualmente importantes para a reflexão filosófica como um todo.

Pretendo então neste trabalho apresentar as importantes reflexões de Frantz Fanon, nascido na Martinica em 1926 e falecido em 1961, importante pensador caribenho de ascendência africana, o qual também esteve na Argélia durante o período de luta pela libertação nacional do país contra a colonização francesa, trabalhando como médico psiquiatra do exército francês. Logicamente, como se poderia esperar, após alguns anos trabalhando para um exército defensor do colonialismo, Fanon pediu demissão de seu cargo para juntar-se na luta dos argelinos pela independência.

Já no início de sua reflexão sobre o processo de descolonização, Fanon destaca a importância da ocorrência de um processo de transição após um longo e violento período de lutas e reivindicações nacionais: *“a descolonização é simplesmente a substituição de uma “espécie” de homens por outra “espécie” de homens. Sem transição, há substituição total, completa, absoluta”* (Ibid. p.25). Tal transição envolve lidar com o que o autor chama de uma *tábula rasa*, momento em que se caracterizaria a própria saída da descolonização.

Entendendo este processo como um fenômeno sempre violento, o autor, na obra de 1961 *Os condenados da terra*, caracteriza a violência colonial como a primeira confrontação entre duas forças congenitamente antagônicas:

A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro entre duas forças congenitamente antagônicas que extraem a sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial (Ibid., p.26).

Com efeito, Fanon tem razão em demarcar o caráter histórico do processo da descolonização, bem como a divisão e antagonismo típicos desse período, em que se opõem colonizador e colonizado (oposição que muitas vezes é posta em termos de civilizado *versus* não-civilizado). Estabelecido tal enfrentamento, o que lhe segue normalmente é a violência, a qual deve ser entendida de modo amplo, uma vez que as estratégias de dominação colonial logicamente não se restringem ao uso da violência física. Tornar o outro (no caso, o colonizado) em um objeto, tem importantes implicações.

Sua primeira confrontação se desenrolou sob o signo da violência, e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levada a cabo com grande reforço com baionetas e canhões. O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que “os” conhece. É o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial (Ibid., p.26).

Desta análise podemos destacar dois elementos fundamentais do processo colonial: ao tirar seus bens e sua própria verdade do sistema colonial, o colono – cujo principal referencial fanoniano é o francês – produz e continua a produzir o colonizado. Isto é, estimula e incentiva a produção de conhecimentos *sobre* o colonizado, mas evita reconhecê-lo como sujeito próprio de seu pensamento, território e História.

Ao afirmar que “*a descolonização é a criação de homens novos*” (Ibid., p.26), o filósofo caribenho aponta para o desenvolvimento de um novo humanismo, o qual surge e deve surgir a partir dos processos de descolonização e consequentes libertações nacionais. Tais processos, pretendo relacioná-los não só com a chamada “independência” brasileira comemorada a partir de 1822, uma vez que é igualmente importante destacar os recentes processos de redemocratização que marcaram e marcam o país e outros da região latino-americana nos últimos anos. Nesse ponto, merece destaque o debate em torno do conceito de *Justiça de Transição*, em que movimentos sociais clamam por políticas de Justiça, Verdade e Memória¹. Entre as transformações, podemos citar os novos textos constitucionais de países como o Brasil, Bolívia e Equador, que visam à garantia de direitos individuais fundamentais, ao mesmo tempo em que reconhecem a diversidade pluriétnica e multicultural de seus Estados.

¹ A esse respeito, cf. REÁTEGUI, Félix (ed.) (2011). **Transitional Justice: Handbook for Latin America**. Brasília: Brazilian Amnesty Commission, Ministry of Justice; New York: International Center for Transitional Justice.

Através do texto da Constituição Federal de 1988 é possível afirmar que pela primeira vez o Brasil se assumiu, ao menos no plano normativo, como um Estado pluriétnico e multinacional. No que tange às populações afrodescendentes, por exemplo, é a primeira vez que as comunidades de quilombos são reconhecidas como sujeitos de direito e não tipos penais sujeitos ao extermínio e à destruição pelo poder estatal. Levando em conta a discussão proposta por Charles Taylor acerca das políticas de reconhecimento de identidades não-hegemônicas em Estados liberais, é igualmente paradigmático o artigo 231 do referido diploma, que representa o início da adoção de uma política indigenista que visa a rechaçar práticas anteriores baseadas num modelo assimilacionista, o qual buscava integrar a qualquer custo essas populações em função de um ideal de unidade nacional, especialmente através de uma educação unitária e do repúdio às línguas originárias desses povos:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

Da mesma forma, destaca-se o texto da nova Constituição Política do Estado da Bolívia, o qual atualmente define-se como um Estado Plurinacional. O texto, promulgado após a aprovação de aproximadamente 57% da população boliviana em 2009, determina em seu primeiro capítulo, intitulado “Modelo de Estado”:

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país (BOLÍVIA, 2009).

Mais à frente, no artigo 33, a constituição boliviana menciona a população afro-boliviana, a quem reconhece os mesmos direitos que aqueles reconhecidos às nações e povos indígenas originários, assim considerados aqueles existentes no país antes da invasão colonial. No que tange às relações internacionais da Bolívia, o artigo 255 determina explicitamente como um de seus princípios o rechaço a toda forma de ditadura, colonialismo, neocolonialismo e imperialismo.²

Ao observar um crescimento global no que tange à adoção de políticas do multiculturalismo, i.e., políticas de proteção à diversidade cultural, o filósofo canadense Will Kymlicka identifica o caso dos afroamericanos como um grupo à parte, que não se encaixaria perfeitamente em nenhuma das suas categorias inicialmente definidas como dos titulares de direitos culturais. Não seriam grupos étnicos,

² Para uma análise focada na questão dos direitos coletivos e da administração da justiça indígena no Equador, cf. GRIJALVA, Agustín: O Estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008. In: VERDUM, Ricardo (org.) (2009): **Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, pp. 113 – 134.

uma vez que não se ajustam ao modelo de imigrantes voluntários, de tal forma que sua integração às instituições da cultura majoritária, quando estimulada, se deu através do desprezo e subjugação dos elementos culturais que traziam de sua terra natal. Tampouco se poderia atribuir a eles, segundo o autor, a noção de povos nacionais, já que não possuíam terra natal na América ou uma língua histórica comum (KYMLICKA, 2005, p.24) ³. Assim, cabe ressaltar a importância da inclusão nesse debate da questão relativa ao fenômeno das diásporas, enquanto processos de deslocamento forçado de grandes massas populacionais que, em razão disso, experimentam profundos desafios de inserção dentro dos Estados constitucionais em que atualmente se encontram.

No contexto africano, o que se observa é que inicialmente são oficializadas as línguas europeias e só posterior e gradativamente as línguas nativas são reconhecidas oficialmente pelos Estados. Logo, o debate sobre neocolonialismo e pós-colonialismo torna-se bastante presente entre intelectuais africanos⁴. Por outro lado, as atuais políticas de determinados países latino-americanos também vêm refletindo uma preocupação com o tema, uma vez que tais políticas públicas podem ser compreendidas como uma tentativa de tradução dessas preocupações relativas ao neocolonialismo em medidas concretas de proteção às culturas e povos tradicionais desses países.

Essas alterações, acredito, refletem um lento desenvolvimento em torno de uma nova concepção de Estado, na qual a identidade nacional deixa de ser propagada como algo homogêneo e adota um caráter multicultural. Na atual Constituição brasileira, como visto, é a primeira vez em que são reconhecidas as línguas indígenas e os territórios quilombolas, enquanto matéria de direito. O que essas mudanças representam?

Minha resposta é que expressam na contemporaneidade o desenvolvimento de um novo modelo de Estado; não mais o Estado nacional tal como forjado na história pela modernidade europeia sob o ideal de “um Estado, uma nação”⁵, mas um Estado multicultural, isto é, que entende como matéria de interesse público o desenvolvimento de políticas de proteção à sua diversidade cultural. Dessa forma, o surgimento de Estados multiculturais – cujos indícios já são mostrados por mudanças legislativas e mobilizações sociais e políticas em todo o mundo -, está longe de ser um debate pontual em nosso país.

³ Para uma análise de políticas assimilacionistas aplicadas na educação brasileira, Cf. DÁVILA, Jerry (2006). **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil - 1917 - 1945**. Tradução de Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP.

⁴ Cf., por exemplo, APPIAH, Kwame Anthony (1997). **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Contraponto: Rio de Janeiro.

⁵ Ao narrar sobre o processo de construção de Estados nacionais europeus, Habermas enfatiza que, apesar de ser um fator de legitimação democrática, a nação política logo adquire igualmente a capacidade de gerar estereótipos, uma vez que “essa nova compreensão que as pessoas tinham de si como nação funcionava no sentido de rechaçar tudo o que era estrangeiro, rebaixar outras nações e discriminar ou excluir minorias nacionais, étnicas e religiosas”. Cf. HABERMAS, Jürgen: Realizações e limites do Estado Nacional Europeu. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) (2000). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, p.299.

Inúmeros são os autores, bem como as nacionalidades daqueles que escrevem e debatem sobre os problemas relativos à construção da identidade e da luta anticolonial no contexto global, enquanto fenômenos individuais e coletivos⁶. No plano coletivo, temos a relação entre o colonizador e o colonizado. Aqui, o que nos interessa são as verdades históricas produzidas ao longo dessa relação. No plano individual, temos o indivíduo diante de um processo de liberação. A esse respeito, é importante considerar as diversas formas de identidade que podem surgir a partir de um processo de liberação, o qual envolve fundamentalmente uma reflexão em torno da luta por reconhecimento, enquanto luta moralmente motivada⁷.

O escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, ao escrever sobre o processo da descolonização, afirma que

No man or woman can choose their biological nationality. The conflict between peoples cannot be explained in terms of that which is fixed (invariables). Otherwise the problems between any two peoples would always be the same at all times and places; and further, would never be any solution to social conflicts except through a change in that which is permanently fixed, for example through genetic or biological transformation of the actors (WA THIONG'O, 1986, pp.1-2).⁸

Assim, apesar de admitir o fato de que ninguém possa escolher sua nacionalidade, sua análise da África na atualidade parte de uma crítica ao imperialismo, notadamente expresso pela dominação de línguas europeias em países africanos, de forma que, enquanto escritor africano, resolve abandonar a escrita em inglês e passa a escrever seus livros em língua materna, o gĩkũyũ. Isso porque ele entende que

the biggest weapon wielded and actually daily unleashed by imperialism against that collective defiance is the cultural bomb. The effect of a cultural bomb is to annihilate a people's belief in their names, in their languages, in their environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacities, and ultimately in themselves. It makes them want to identify with which is furthest removed from themselves; for instance, with other peoples' languages rather than their own (Ibid., p.3).⁹

⁶ Cf., por exemplo, WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura (ed.) (1994): **Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader**. Ed. Patrick Williams and Chrisman. Columbia University Press, New York.

⁷ Em sua defesa de uma teoria social normativa, brevemente analisada no item III desta investigação, Axel Honneth apresenta um conceito de pessoa baseado nas três formas de reconhecimento (o amor, o direito e a estima) que contêm em si o respectivo potencial para a motivação dos conflitos sociais, seguindo as linhas argumentativas delineadas por Hegel. Cf. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (1992). São Paulo: Editora 34, 2009 pp.23 e 24.

⁸ [Nenhum homem ou mulher pode escolher sua nacionalidade biológica. O conflito entre populações não pode ser explicado em termos do que é fixo (invariantes). Caso contrário, os problemas entre os dois povos, seriam sempre os mesmos em todos os tempos e lugares, e mais, nunca haveria uma solução para os conflitos sociais, exceto através de uma mudança no que está fixado permanentemente, por exemplo através da transformação genética ou biológica dos atores] Tradução minha.

⁹ [a maior arma empunhada e de fato diariamente desencadeada pelo imperialismo contra esse desafio coletivo é a bomba cultural. O efeito de uma bomba cultural é aniquilar a crença de um povo em seus nomes, em suas línguas, em seu ambiente, em sua herança de luta, em sua unidade, em suas capacidades e, finalmente, em si próprios. Faz com que eles queiram se identificar com o que está mais afastado de si, por exemplo, com as línguas de outros povos, em vez da sua própria]. Tradução minha.

Como exemplo, wa Thiong'o cita o fato de que os países africanos, como colônias e mesmo hoje como neocolônias, vieram a ser definidos e continuam a definir a si próprios com base em línguas europeias, dividindo-se entre aqueles que falam inglês, português ou francês (Ibid. p.5). De modo mais provocativo, Frantz Fanon, ao descrever as diferenças entre a cidade do colono e a cidade do colonizado, afirma que o colonizado é um invejoso que, ao menos uma vez por dia, sonha em se instalar no lugar do colono (FANON, p.1979, p.29). Ao longo da história, o reiterado processo de diminuição e negação de uma identidade coletiva e mesmo de uma humanidade aos africanos e seus descendentes na diáspora levou a práticas que forçaram o esquecimento e, muitas vezes, o apagamento deliberado de sua história. Por isso, reconstruir e resgatar a memória e dignidade desses povos tornou-se um elemento profundo e de fundamental importância em sua luta pela descolonização.

II – Processos de liberação e práticas de liberdade

Michel Foucault, ao refletir sobre as suas investigações acerca das relações entre subjetividade e verdade, faz uma importante distinção entre processos de liberação e práticas de liberdade (FOUCAULT, 2004, p.266), a qual nos servirá de instrumento clarificador para uma melhor compreensão das relações existentes entre o fato histórico do fim das colonizações europeias em grande parte das Américas e África, com os novos textos constitucionais destes Estados em processo de construção ou refundação democrática.

Segundo o autor, enquanto a liberação se refere a momentos pontuais de liberação de um indivíduo ou um grupo contra uma determinada forma de opressão, as práticas de liberdade são mais amplas e contínuas, uma vez que vão além da mera afirmação de que é preciso libertar-se de algo. Dentre os diversos exemplos históricos que podemos encontrar de práticas de liberação, Foucault cita a luta pela independência de um povo contra a colonização, mas infelizmente não desenvolve este ponto. Isso porque o autor confere maior importância às práticas de liberdade, uma vez que estas dizem respeito a tudo aquilo que é necessário para não só manter a liberação conquistada como também para desenvolver a própria liberdade individual e coletiva após a liberação. Nesse caso, o autor faz referência aos processos de liberação sexual. Entretanto, o problema relativo à liberação, segundo ele, é a suposição de alguma essência originária que teria sido perdida ou reprimida mediante processos de opressão. Por isso, ele adverte que a liberação abre espaço para novas relações de poder, que devem ser sempre controladas por práticas de liberdade.

Essa distinção realizada por Foucault entre liberação e práticas de liberdade permite-nos agora desenvolver uma importante reflexão acerca da distinção presente nos estudos atuais de ciência política (dos quais destacamos aqueles realizados pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano) entre os fenômenos da colonização, enquan-

to fato histórico, e o da colonialidade, enquanto prática destinada à manutenção ou cristalização de determinadas formas de controle e dominação cultural de um povo sobre outro. Nesse sentido, ao ressaltar a permanência de práticas da colonialidade, como, por exemplo, a repressão cultural e a colonização do imaginário de um povo, esses estudos parecem acompanhar a reflexão foucaultiana relativa à importância de priorizarmos as práticas de liberdade sobre os processos de liberação. Segundo Foucault, ainda que estes, em alguns casos, sejam a condição inicial para o desenvolvimento de práticas de liberdade, o estudo dessas, de fato, revela-se mais importante, na medida em que se tornam indispensáveis para a definição do próprio sujeito após a liberação. Nesse sentido é a reflexão de Aníbal Quijano:

A emergência da ideia de “Ocidente” ou de “Europa” é uma admissão de identidade, isto é, de relações com outras experiências culturais, de diferenças com as outras culturas. Mas para essa percepção “europeia” ou “ocidental” em plena formação, essas diferenças foram admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar serem “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato, inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre “sujeito” e “objeto”. Bloqueou, em consequência, toda relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas (QUIJANO, 1992, p.6).

As práticas de liberdade, necessárias para a superação disso que foi denominado por Quijano como “colonialidade do poder”, podem e devem ser desenvolvidas, acredito, tanto a nível individual, coletivo, e mesmo sob o ponto de vista de um Estado. Sendo assim, entendo que um aspecto fundamental que integra a colonialidade no plano do pensamento político moderno é a noção de Estado-nação, cuja reflexão deve indicar os limites e perigos éticos de tal compreensão¹⁰.

Por outro lado, não há como ignorar o importante debate que está sendo desenvolvido entre autoras e autores africanos e asiáticos, tanto sobre o fenômeno

¹⁰ Em um de seus livros em que defende sua teoria liberal do multiculturalismo, Will Kymlicka afirma que o modelo de construção nacional dos Estados liberais modernos, constitui um processo de promoção de uma língua comum, de um senso de pertencimento comum e de igual acessibilidade às instituições sociais que se baseiam nessa única língua. Decisões com relação à definição de línguas oficiais, ao currículo escolar padrão e aos requisitos para a aquisição da cidadania têm a intenção de difundir uma cultura particular por toda a sociedade, promovendo uma determinada identidade nacional baseada na participação em uma mesma cultura societal. O problema é que tais políticas, apesar de sua inegável importância para a consolidação da unidade estatal, geralmente terminam por excluir as demais línguas e práticas culturais de grupos minoritários porventura existentes no Estado. Cf. KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 27.

histórico e político da descolonização, quanto sobre a necessidade de uma descolonização das “histórias” e “verdades” que foram produzidas nesse período no âmbito da Filosofia, enquanto disciplina acadêmica, e das ciências em geral¹¹.

Com relação às ciências naturais, o primeiro conceito a ser enfrentado é o de raça, e o seu uso começou a parecer tão suspeito que sua presença nos textos de autores clássicos da filosofia como Kant e Hegel passou a ser silenciado. Com efeito, escreveu Kant:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que se apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão (...). Tão essencial é a diferença entre duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana (...). Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (KANT, 1993, pp.75-76).

Evidentemente, não obstante o papel desempenhado por Kant na história da filosofia, inclusive no que tange ao desenvolvimento do conceito de dignidade da pessoa humana, não podemos esquecer a relevância das críticas feitas pelas recentes teorias da enunciação, que destacam o fato de que todo aquele que escreve e fala alguma coisa o faz a partir de um determinado lugar e tempo, de uma história e cultura específicas (HALL, 1994, p.392). Assim, a utilização de autores estrangeiros e o diálogo com o pensamento filosófico de outros tempos e lugares não nos deve impedir de criticar e desenvolver esses conceitos, considerando o contexto e o ponto de vista da sociedade de onde parte a presente investigação, o que claramente foi feito por parte de inúmeros pensadores clássicos da filosofia política, como os próprios Kant e Hegel.

No campo das ciências sociais, a antropologia sofreu a acusação de ter sido forjada com o intuito de operar a serviço da exploração colonial, através da elaboração de estudos descritivos dos “costumes exóticos” de povos “não-civilizados”. Nesse contexto, são importantes as discussões que visam superar a etnografia como uma forma de tornar o outro em mero objeto de estudo do pesquisador, que por esse motivo não teria a obrigação moral de se engajar na realidade social do grupo pesquisado¹².

¹¹ Cf., por exemplo, SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). **A critique of postcolonial reason. Towards of a history of the vanishing present**. Harvard University Press.

¹² A respeito, cf. o famoso ensaio de Horace Miner, “O ritual do corpo entre os Sonacirema”, do original em inglês: “Body ritual among the Nacirema”, In: “American Anthropologist”, vol. 58 (1956), pp. 503 - 507. Disponível em: <http://revistapittacos.org/2012/05/02/o-ritual-do-corpo-entre-os-sonacirema/>. Acesso em 22/07/2013.

Contudo, a filosofia ainda parece resistir a esse tipo de revisionismo. Quando nos referimos à história da filosofia, ainda a reduzimos ao contexto ocidental, quando não reproduzimos estereótipos racistas de Kant, Hegel, Voltaire e muitos outros a respeito da capacidade de africanos, orientais e indígenas de produzirem pensamentos eminentemente filosóficos. Ora, não pretendo aqui demonstrar a existência dessas Filosofias – das quais tenho a certeza de seu valor -, mas antes a necessidade de voltarmos nossas reflexões filosóficas para o momento presente e para o local de onde as enunciamos.

O lugar da fala, então, torna-se um ponto importante. Assim, o sujeito é o produto, ou melhor, o fruto principal dessa luta por reconhecimento que, nesta explanação, se expressa na luta pela descolonização. Ao refletir sobre esse processo, Aníbal Quijano afirma que

mesmo que o colonialismo político tenha sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, chamada também de “ocidental”, e as outras segue sendo uma relação de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas a respeito da cultura europeia em uma relação exterior. Trata-se de uma colonização das outras culturas, mesmo que, sem dúvida, em diferente intensidade e profundidade segundo os casos. Consiste, inicialmente, em uma colonização do imaginário dos dominados. Isto é, atua na interioridade desse imaginário. Em alguma medida, é parte de si (QUIJANO,1992, p.2).

De modo similar, o antropólogo de origem jamaicana Stuart Hall afirma que os movimentos de resistência ao constante apagamento e negação de humanidade aos povos uma vez colonizados, não consistem em uma “mera” recuperação do passado. Isso porque, segundo o autor, identidades são os nomes que damos para os diferentes modos em que somos posicionados por e nos posicionamos dentro das narrativas do passado, de modo que

It is only from this second position that we can properly understand the traumatic character of ‘the colonial experience’. The way in which black people, black experiences, were positioned and subject-ed in the dominant regimes of representation were the effects of a critical exercise of cultural power and normalization. Not only, in Said’s ‘Orientalist’ sense, were we constructed as different and other within the categories of knowledge of the West by those regimes. They had the power to make us see and experience *ourselves* as ‘Other’. Every regime of representation is a regime of power formed, as Foucault reminds us, by the fatal couplet ‘power/knowledge’. But this kind of knowledge is internal, not external. It is one thing to position a subject or set of peoples as the Other of a dominant discourse. It is quite another thing to subject them to that of ‘knowledge’, not only as a matter of imposed will and domination, by the power of inner compulsion and subjective con-formation to the norm. That is the lesson – the somber majesty – of Fanon’s insight into the colonizing experience in *Black Skin, White Masks*. (HALL, 1994, pp. 394-395) ¹³

13 [É somente a partir desta segunda posição que podemos compreender corretamente o caráter traumático da “experiência colonial”. A maneira em que as pessoas negras, experiências negras, foram posicionados e sujeitados nos regimes dominantes de representação foram os efeitos de

Entretanto, historicamente a luta por uma distribuição equitativa de recursos teve um lugar mais privilegiado nas disputas políticas modernas em torno do conceito de justiça.

III – Políticas de redistribuição e de reconhecimento

Axel Honneth, ao refletir sobre o desenvolvimento da filosofia política nos últimos anos, observa que as mudanças conceituais que ela vem apresentando é, em certa medida, um acompanhamento das mudanças atuais na orientação normativa da ordem política. Com efeito, o autor indica o surgimento de uma ideia nova a respeito da realização da justiça, que já não mais se restringe à ideia de eliminação das desigualdades econômicas e sociais:

Seu objetivo normativo não mais parece ser a eliminação da desigualdade, mas a anulação da degradação e do desrespeito; suas categorias centrais não são mais a “distribuição igual” ou a “igualdade econômica”, mas “dignidade” e “respeito”. Nancy Fraser forneceu uma fórmula sucinta, quando se referiu a essa transição como uma passagem da “redistribuição” para o “reconhecimento”. Enquanto o primeiro conceito está ligado a uma visão de justiça, que visa alcançar a igualdade social através de uma redistribuição das necessidades materiais para a existência dos seres humanos enquanto sujeitos livres, no segundo conceito, as condições para uma sociedade justa passam a ser definidas como o reconhecimento da dignidade pessoal de todos os indivíduos (HONNETH, 2007, p.79).

No entanto, o autor entende ser um erro a compreensão apresentada por Charles Taylor e endossada por Nancy Fraser segundo a qual tais reivindicações por reconhecimento, enquanto “política da identidade”, constituem um fato novo na história. Isso porque sua compressão acerca da ideia de reconhecimento na filosofia moral parte de um estudo em Hegel sobre o processo de formação da autoconsciência. Assim, Honneth apresenta uma visão mais complexa sobre o reconhecimento, para além da compreensão estritamente política do fenômeno, tal como demarcado por Taylor:

Assim, pode ser significativo falar de direitos e deveres universais em relação ao reconhecimento da autonomia moral de todos os seres humanos, mas que esse tipo de discurso não seria muito apropriado em relação aos tipos de

um exercício crítico de poder cultural e normalização. Não só, no sentido “Orientalista” de Said, fomos construímos como diferente e outro dentro das categorias de conhecimento do Ocidente por esses regimes. Eles tinham o poder de nos fazer ver e experimentar a nós mesmos como ‘Outro’. Todo regime de representação é um regime de poder formado, como Foucault nos lembra, através do fatal binômio “poder / saber”. Mas esse tipo de saber é interno, não externo. Uma coisa é a posicionar um objeto ou um conjunto de povos como o Outro de um discurso dominante. É uma coisa completamente diferente submetê-los ao “saber”, não apenas como uma questão de vontade imposta e dominação, pelo poder de compulsão interna e subjetiva con-formação para a norma. Essa é a lição - a majestade sombria - da percepção de Fanon sobre a experiência colonizadora em *Pele negra, máscaras brancas*]. Tradução minha.

reconhecimento associados aos cuidados amorosos ou à estima social. Tudo isso nos leva a admitir que os vários significados dados ao “reconhecimento” estão em cada caso ligados a uma perspectiva moral específica (Ibid. p. 82).

Dessa forma, o filósofo alemão apresenta como esferas do reconhecimento, o reconhecimento legal (ligado à concepção de respeito moral em Kant), o amor (em termos de aceitação do ser amado) e a estima social (entendida como o reconhecimento de qualidades que contribuem para a reprodução da ordem social):

Hegel parece ter sido convencido em seus primeiros trabalhos de que a transição entre esses vários domínios de reconhecimento é alcançada através de uma luta, travada entre os sujeitos pela aceitação de sua autopercepção em desenvolvimento gradual. A reivindicação para ter cada vez mais dimensões da personalidade de alguém reconhecida de certa forma leva ao conflito intersubjetivo, que só pode ser resolvido através do estabelecimento de campos de reconhecimento progressivamente maiores (Ibid., p 84).

Curiosamente, não é citada a grande influência que a revolução haitiana deve ter tido sobre o pensamento Hegel, o qual desenvolveu sua famosa dialética do senhor e do escravo, exatamente durante o mesmo período histórico¹⁴.

Assim, Honneth apresenta como hipótese de interpretação da mencionada passagem da redistribuição para o reconhecimento, não uma desilusão a respeito da esperança em alcançar uma efetiva igualdade econômica e social, mas, ao contrário, uma consequência de um aumento da sensibilidade moral. Nesse sentido, o conjunto de movimentos sociais que ganham destaque no cenário político mundial é compreendido como um meio para ressaltar o significado da experiência do desrespeito social e/ou cultural. Por conseguinte, o autor afirma que passamos a perceber o reconhecimento da dignidade dos indivíduos e grupos como uma parte vital de nosso conceito de justiça (Ibid., p.80).

No entanto, Nancy Fraser e Axel Honneth, ao escreverem sobre os problemas filosóficos que compreendem a concepção de justiça na contemporaneidade, apresentam uma crítica à política do reconhecimento enquanto unicamente baseada em uma política da identidade, i.e., destinada à proteção de determinados valores e aspectos culturais que constituiriam a identidade de um grupo social. Por essa razão, Honneth propõe um conceito formal de reconhecimento e uma concepção de justiça que abarque tanto a redistribuição quanto o reconhecimento:

Diante da desigualdade econômica crescente, seria perigoso e arriscado sugerir que o reconhecimento apenas da identidade pessoal ou coletiva pudesse formar o objetivo de uma sociedade justa, já que dessa maneira seria impossível chamar a atenção para os pré-requisitos materiais de uma sociedade justa (Ibid., p.89-90).

¹⁴ Sobre o tema, cf. BUCK-MORSS, Susan. **Hegel and Haiti**. Critical Inquiry, Vol. 26, No. 4. (Summer, 2000), pp. 821-865.

A diferença de seu posicionamento com relação à visão apresentada por Nancy Fraser consiste na sua noção de que a luta por reconhecimento está inerentemente ligada às demandas por distribuição, enquanto que a filósofa norte-americana parece compreender ambas as dimensões como distintas, porém complementares.

Os conflitos sobre distribuição, contanto que eles não estejam meramente preocupados apenas com a aplicação das regras institucionalizadas, são sempre lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sócio-cultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições. Desta forma, as próprias lutas por distribuição, ao contrário da hipótese de Nancy Fraser, estão travadas em uma luta por reconhecimento. (...) Em resumo, é uma luta pela definição cultural sobre o que é que torna uma atividade socialmente necessária e valiosa. (Ibid., pp.92-93).

Fraser apresenta como alternativa à “política da identidade”, uma política do reconhecimento baseada na noção de estima social, em termos de status social que permite ao sujeito atuar como um par nos processos de participação democrática. Com efeito, assim propõe a autora:

O que é preciso é uma concepção ampla e abrangente, capaz de abranger pelo menos dois conjuntos de preocupações. Por um lado, ela deve abarcar as preocupações tradicionais das teorias da justiça distributiva, especialmente a pobreza, a exploração, a desigualdade e os diferenciais de classe. Ao mesmo tempo, deve igualmente abarcar as preocupações recentemente salientadas pelas filosofias do reconhecimento, especialmente o desrespeito, o imperialismo cultural e a hierarquia de estatuto. Rejeitando formulações sectárias que caracterizam a distribuição e o reconhecimento como visões mutuamente incompatíveis da justiça, tal concepção tem de abrangê-las a ambas. O resultado seria uma *concepção bidimensional de justiça*, o único tipo de concepção capaz de abranger toda a magnitude da injustiça no contexto da globalização (FRASER, 2002, p.11).

Conclusão: Em busca de um humanismo pós-colonial

Desde as chamadas origens gregas da filosofia, o tema do humanismo se destacou entre os filósofos. De fato, a valorização do ser humano em todas as suas potencialidades levou, na história, a uma progressiva liberação de suas diversas formas de expressão. No campo político, essa liberação busca a sua materialização através do desenvolvimento de práticas políticas voltadas para a emancipação pessoal e o fortalecimento da autodeterminação dos povos.

Os novos marcos constitucionais em países da América Latina e o profundo debate entre autores africanos e asiáticos sobre o fenômeno da descolonização ilustram, a meu ver, uma luta pelo desenvolvimento de práticas de liberdade que garantam a realização dos ideais daqueles que lutaram e ainda lutam contra a dominação colonial e a permanência de seus efeitos na contemporaneidade. Es-

sas mudanças, no entanto, representam um processo gradual, no qual a Filosofia, enquanto disciplina acadêmica e reflexão crítica sobre o mundo, tem a obrigação moral de se inserir.

É necessário que reflitamos sobre o apagamento e resistência de línguas e povos que, mesmo após o violento processo colonial, insistem em sobreviver e em serem testemunhas das limitações e contradições do humanismo ocidental/europeu.

Tradicionalmente, estudamos os processos de construção de Estados nacionais a partir do histórico da formação de Estados europeus, o que é bem diferente de tentar compreender o processo de construção de Estados nas Américas, África e Ásia, de forma a considerar a inserção desses processos no contexto de lutas pós-coloniais.

Pensar a construção de Estados constitucionais sob a perspectiva de lutas contra o colonialismo é pensar um novo modelo de Estado, que não tenha a metrópole como referência. Fazê-lo, i.e., tentar construir um Estado que tenha como referência o modelo europeu (ou da metrópole) é cair na armadilha da colonialidade, que é a permanência de um modo de pensar colonial em um tempo histórico supostamente pós-colonial.

A colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e dominação existentes entre as pessoas. Mas não parou de ser, há 500 anos, seu marco principal. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas sequelas e, sobretudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global (QUIJANO, 1992, p.4).

Apesar de suas importantes reflexões, as análises de Axel Honneth e Nancy Fraser não incluem esse dado fundamental sobre a ideia de justiça na modernidade, que não pode deixar de incorporar uma reflexão sobre a difusão do sistema colonial europeu pelo mundo e seus profundos efeitos até os dias de hoje.

Quanto à ideia de Filosofias Africanas¹⁵, Orientais e Indígenas, ainda pouco reconhecidas nos espaços acadêmicos no Brasil, torna-se importante aprofundar neste debate o papel da religião ou da espiritualidade em geral nessas culturas e

¹⁵ A esse respeito, conferir o notável trabalho realizado pelo historiador congolês Théophile Obenga que, ao escrever sobre a história intercultural na Antiguidade, demonstra claramente as raízes egípcias da filosofia grega: “A possibilidade de relações intelectuais entre o Egito e a Grécia é um fato da história. Todos os gregos de alta inteligência (Thales de Mileto, Pitágoras de Samos, Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazomena e Platão de Atenas, etc. etc.) eram perfeitamente capazes de buscar a fonte da sabedoria egípcia, e eles o fizeram, atraídos pelo prestígio e antiguidade da maior civilização que brilhou no Mediterrâneo há milhares de anos. A Grécia deve ao Egito seus primeiros filósofos. (...) Mas a escrita da história da humanidade de acordo com as temáticas indo-europeias exclusivas torceu voluntariamente os fatos, que são no entanto o que são”. Tradução minha de OBENGA, Théophile. *L'Égypte, La Grèce et L'École d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*. Paris: Khepera, 2005, p. 11. Nesta obra, o autor também cita Isócrates, para quem o Egito foi o berço da filosofia, a origem dos cuidados dados ao pensamento.

sua relação com a Filosofia. Ao contrário do que se pode pensar (ou do que tradicionalmente se ensina no que tange à relação entre mito e filosofia), a filosofia, embora diversa, sempre manteve relações com conhecimentos religiosos e muitas vezes foi - e ainda é - utilizada como instrumento para defender e reforçar determinados dogmas religiosos.

Por outro lado, a reflexão acerca da experiência dos povos em diáspora pode nos ajudar a compreender melhor os desafios do mundo atual, em que proliferam diversos tipos de relações transnacionais entre indivíduos e povos que desafiam a permanência e a estabilidade do modelo de Estado-nação. A partir dessas mudanças, a Filosofia tal como produzida e reproduzida tradicionalmente desde a Academia platônica, não pode sair ilesa. Isso porque o que se busca é uma redefinição e liberação total do ser humano pelos próprios seres humanos, enquanto seres histórica e socialmente construídos.

Diáspora, palavra de origem grega que significa dispersão, é o deslocamento, normalmente forçado ou incentivado, de grandes massas populacionais originárias de uma zona determinada para várias áreas de acolhimento distintas. Muito embora esse termo seja usado com mais frequência com relação à dispersão do povo hebreu no mundo antigo, existem também reflexões destinadas ao estudo da diáspora grega, processo que teria ocorrido justamente no período anterior ao que ficou conhecido como o nascimento da filosofia na Grécia antiga¹⁶.

Tudo isso nos leva a crer que é mais do que necessário descolonizar a filosofia, especialmente no que tange aos estudos de ética e filosofia política, de forma a considerar o fato histórico do colonialismo como a própria negação daquilo que devemos entender por Justiça, entendida como a realização dos princípios da liberdade e da igualdade entre todos. Portanto, torna-se fundamental em matéria de Justiça o combate contra a permanência dos efeitos do colonialismo na contemporaneidade.

Referências

- APPIAH, Kwame Anthony (1997). *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Contraponto: Rio de Janeiro.
- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite (2007). Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas. *Veritas*, Portugal, v.52, n.1, p. 120-136.
- BALAKISHNAN, Gopal (Org) (2000). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BRASIL (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, Senado Federal. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em 25.11.2012.
- BOLÍVIA(2009). *Contitución Política del Estado*. Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. Edicion de 07.02.2009. Disponível em: < <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/edicions/view/NCPE> >. Acesso em 25.11.2012.

¹⁶ Cf. < <http://pt.wikipedia.org/wiki/Di%C3%A1spora>> Acesso em 22.09.2012.

- CÉSAIRE, Aimé (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Prefácio de Mário de Andrade. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- CLIFFORD, James (1994). Diasporas. In: *Cultural Anthropology*, vol.9, nº3. Blackwell Publishing, August, pp. 302-338.
- DERRIDA, Jacques (2001). *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras.
- FANON, Frantz (1979). *Os condenados da terra*. 2ª edição. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ____ (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Prefácio de Lewis R. Gordon. Tradução de Renato da Silveira. Editora da Universidade Federal da Bahia (EdUFBA): Salvador.
- FOUCAULT, Michel (2004). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. Entrevista de 20 de janeiro de 1984. *Revista Internacional de Filosofia*. In: _____. *Ditos & Escritos* (vol. V): Ética, Sexualidade, Política (org. Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FRASER, Nancy (2007). Reconhecimento sem ética?. In: SOUZA, Jessé, MATTOS, Patrícia (organizadores). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume.
- _____. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro 2002, pp. 07 – 20.
- ____ & HONNETH, Axel (1998). *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- HALL, Stuart (1994): Cultural Identity and Diaspora. In: *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams and Chrisman. London: Harvest Wheatsheaf, pp. 392-401.
- HONNETH, Axel (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.
- KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.
- KYMLICKA, Will (2007). *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- OBENGA, Théophile (2005). *L'Égypte, La Grèce et L'École d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*. Paris: Khepera.
- QUIJANO, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, pp. 437-449. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento.
- RAWLS, John (1993). *O liberalismo político*. São Paulo: Ática.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1997). Uma concepção multicultural de direitos humanos. In: *Lua Nova* n. 39, 1997, pp. 105 – 201.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A critique of postcolonial reason. Towards of a history of the vanishing present*. Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (1994): *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton University Press.
- VERDUM, Ricardo (org.) (2009). *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos.
- WA THIONG'O, Ngũgĩ (1986). *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*. London: James Curry.

Princípio de troca e pensamento identitário no pensamento adorniano

Amaro Fleck*

* Doutorando, UFSC.

Resumo

O presente trabalho lida com a relação entre o princípio de troca e o pensamento identitário na obra de Theodor W. Adorno. Mostrando a imbricação entre estes dois conceitos, aponto para o fato de a *Dialética Negativa* ser tanto uma obra de teoria crítica da sociedade, em que a crítica à dominação e ao sofrimento ocupa um papel central, quanto uma obra de metacrítica da teoria do conhecimento, em que se revela o entrelaçamento da troca mercantil com a *ratio* burguesa e se projeta, ainda que apenas em seus traços mais gerais, a ideia de uma racionalidade alternativa que estaria na base de um comportamento contestatório ao estado de coisas vigente.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno; Dialética negativa; Teoria crítica; Princípio de identidade; Princípio de troca.

Embora a literatura sobre a obra tardia de Theodor W. Adorno tenha crescido muito nos últimos anos, quase nenhuma atenção tem sido dada à questão, a meu ver central, da relação entre o princípio de troca e o pensamento identitário¹. Comentários tais como o livro de Brian O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic* (2004), e o livro de Yvonne Sherrat, *Adorno's positive dialectic* (2002), por exemplo, ignoram o papel constitutivo do princípio de troca na disseminação do pensamento identitário. Assim, O'Connor desacopla a crítica ao conhecimento do restante da crítica social feita por Adorno, hipostasiando sua crítica à racionalidade em um terreno bastante longínquo da crítica dirigida diretamente à sociedade

¹ Uma exceção, o que talvez apenas confirme a regra, é a obra de Deborah Cook: *Adorno, Habermas and the search of a rational society* (2004).

capitalista, de tal modo que, segundo ele, na *Dialética negativa*, Adorno estabeleceria os fundamentos teóricos para uma forma de reflexão crítica a ser feita em outras obras. Separando o conteúdo filosófico da obra adorniana do sociológico, O'Connor parece sugerir que a proposta filosófica de Adorno pode ser julgada independentemente de sua teoria crítica. Não por acaso, O'Connor aproxima o pensamento filosófico adorniano das críticas e propostas de Kant e Hegel, afastando-o, conseqüentemente, de Marx. Sherrat, por outro lado, reconhece que a crítica social e a crítica ao conhecimento estão plenamente vinculadas na obra adorniana, de modo que à crítica da racionalidade prevaiente Adorno acrescentaria uma proposta utópica de racionalidade alternativa, não conceitual, que busca na experiência estética sua fonte de redenção.

Minha tentativa, aqui, é a de oferecer uma interpretação alternativa (a estas duas recém-citadas) da proposta contida na *Dialética negativa*. Mostrando o vínculo entre crítica social e crítica ao conhecimento, e entre a disseminação do princípio de troca e a expansão do pensamento identitário, sugiro que o tipo de racionalidade que se contrapõe ao pensamento apenas identitário, criticado nesta obra, é uma racionalidade conceitual, especulativa, capaz de, por um lado, abarcar a heterogeneidade dos objetos sem meramente identificá-los e, por outro, de criticar a situação na qual o mundo se encontra mostrando tanto que ele não corresponde àquilo que ele diz ser quanto que o sofrimento nele persiste.

Divido o texto, portanto, em três partes sucintas: na primeira, mostro o vínculo entre crítica do conhecimento e crítica social; na segunda, aponto para o elo entre o princípio de troca e o pensamento identitário, na terceira e final, esboço uma interpretação da racionalidade “alternativa” adorniana.

1. Crítica social e crítica do conhecimento

Como disse há pouco, O'Connor busca diferenciar claramente a parte epistêmico-filosófica da obra adorniana, expressa na *Dialética negativa*, de sua teoria crítica. Isto, contudo, esbarra naquilo que eu chamaria de ideia norteadora da obra, a saber, cito Adorno: “a crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (ADORNO, 1996, p. 748). Nas preleções que proferiu sobre a obra, Adorno é ainda mais claro, cito-o novamente: “gostaria de propor, de modo geral, que a dialética negativa, cujos elementos e ideia tenho exposto para vocês, é essencialmente idêntica à teoria crítica. Sugeriria que os dois termos – teoria crítica e dialética negativa – têm o mesmo significado” (ADORNO, 2007, p. 36-7). Estas afirmações situam a obra adorniana claramente em uma corrente de pensamento, que remonta a Hegel e Marx, mas que fica eminente nas obras de Max Weber e Lukács, que considera que cada época é caracterizada por uma espécie peculiar de racionalidade e que, portanto, faz da análise da racionalidade prevaiente o ponto de partida da investigação social.

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel havia apontado para o fato de a história do espírito dar-se por uma sucessão de momentos, formas de consciência, que são superados sempre pela via do negativo, pela crítica radical. Marx, por sua vez, afirma que “a razão sempre existiu, mas nem sempre de forma racional” (MARX, 2010, p. 71), de tal forma que o crítico social devia se concentrar na crítica às formas de consciência dadas, e desta crítica deveria sair sendas para se chegar a uma sociedade mais racional.

Mas é com Weber que a crítica da racionalidade atinge um novo patamar. Em distintas obras, Weber caracterizou a modernidade por uma crescente racionalização, um desencantamento das mais distintas esferas da vida. Esta racionalização, no entanto, faz com que as ações sejam cada vez mais previsíveis, que tendam cada vez mais a obtenção dos interesses individuais daqueles que atuam sem que, contudo, haja um maior processo de reflexão acerca das metas escolhidas. Na verdade, o *ethos* ascético-capitalista faz com que todas as ações se dirijam ao ganho, mas o próprio ganho não garante nem ajuda a garantir a felicidade ou utilidade daqueles que o adquirem. Nas palavras de Weber:

O ‘racionalismo’ é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições, e teremos ocasião de investigar de que espírito nasceu esta forma concreta de pensamento e de vida ‘racionais’ da qual resultaram a ideia de ‘vocação profissional’ e aquela dedicação de si ao *trabalho* profissional – tão irracional, como vimos, do ângulo dos interesses pessoais puramente eudaimonistas –, que foi e continua a ser um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista. (WEBER, 2004, p. 69).

Lukács aproxima esta análise da racionalidade feita por Weber da explicação marxiana do fetichismo da mercadoria para mostrar como esta racionalidade prevalente na modernidade está atrelada à expansão da troca mercantil. Lukács, no entanto, se preocupa centralmente com o fenômeno da reificação, isto é, com o fato de os seres humanos trabalhadores se tornarem uma coisa, a mercadoria força de trabalho. Mas Lukács observa que, “se perseguirmos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador” (LUKÁCS, 2003, p. 201). Assim, Lukács associa diretamente a aniquilação das propriedades qualitativas do trabalhador, reduzido à função de mercadoria força de trabalho, a esta forma de racionalidade que aparece no capitalismo, uma racionalidade meramente formal.

Adorno retoma o projeto lukácsiano de pensar a racionalização da modernidade analisada por Weber juntamente com a teoria do fetichismo da mercadoria proposta por Marx. Contudo, Adorno não interpreta a teoria do fetichismo em estrita relação com a tese da reificação, como faz Lukács. Antes, ele retoma uma leitura

ra mais próxima ao original marxiano em que o intercâmbio mercantil se constitui como o principal elo entre os indivíduos nas sociedades capitalistas, isto é, que a troca de mercadorias torna-se, no capitalismo, a forma padrão de relação social. A partir disto, Adorno faz uma metacrítica da teoria do conhecimento. A metacrítica consiste, *grosso modo*, em investigar “quais experiências tornam as categorias epistemológicas possíveis” (JARVIS, 1998, p. 12), se diferenciando assim das críticas epistemológicas, que investigam quais categorias tornam as experiências possíveis. Isto é, Adorno busca mostrar como a própria racionalidade prevalecente está amalgamada com o intercâmbio mercantil.

2. Princípio de troca e princípio de identidade

Princípio de troca [*Tauschprinzip*] é o termo que Adorno escolhe para falar do processo de mercantilização da sociedade, ou melhor, da transformação dos objetos em mercadorias. Como Marx percebera claramente no primeiro capítulo de *O Capital*, para um objeto tornar-se uma mercadoria é preciso que se anulem todas as qualidades deles, restando apenas aquilo que Marx denomina uma “objetividade fantasmagórica”, uma quantidade abstrata de valor que permite equiparar esta mercadoria a outra (Cf. MARX, 1985, cap. 1). Longe de ser uma operação simples ou banal, para Marx este processo de redução das qualidades a meras quantidades envolve uma espécie de crença supersticiosa a qual dá o nome de “fetichismo” e cria, nas sociedades em que a troca de mercadorias constitui o nexos social fundamental, como é o caso de todas as sociedades capitalistas, uma espécie de “opacidade” que impede que seus participantes se relacionem de forma transparente e racional.

Na *Dialética Negativa* Adorno relaciona explicitamente o princípio de troca com o princípio de identidade, que é, *grosso modo*, o nome que Adorno utiliza então para denominar a forma de racionalidade dominante (instrumental ou burguesa). Cito-o:

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade. (ADORNO, 2009, p. 128)

Adorno não aponta para a anterioridade do princípio de troca ou de identificação, antes, mostra como eles estão imbricados: a troca não existiria sem esse princípio de aniquilar o qualitativo em nome do quantitativo, o princípio de identidade não se disseminaria se a própria troca mercantil não tornasse o mundo todo em coisas fungíveis, substituíveis. Disse antes que a intenção de Adorno é fazer

uma metacrítica do conhecimento, que consiste justamente em investigar quais as experiências tornam as categorias epistemológicas possíveis. No centro da *Dialética Negativa*, portanto, está a tese de que é a troca mercantil, com a aniquilação das diferenças qualitativas dos objetos, que torna possível o princípio de identidade, ideia norteadora da *ratio* burguesa que Adorno crítica. É isto que permite que a crítica ao conhecimento feita por Adorno seja também uma crítica social: a forma de racionalidade que Adorno critica está ancorada em uma prática social que é também criticada, e vice-versa.

Gostaria de deixar isto em suspenso para voltar à questão da proposta epistêmico-social de Adorno, ou melhor, do potencial emancipador que permitiria transcender os limites desta forma de racionalidade que, como vimos, lesa os indivíduos, mantendo a dominação existente na sociedade.

3. Qual razão seria capaz de transcender o princípio de identidade?

A proposta de Adorno, assim, é pensar uma forma de racionalidade que seria capaz de transcender a racionalidade prevalecente que está amalgamada com o intercâmbio mercantil. Para isto, seria necessário conseguir pensar para além da simples identificação, sem reduzir as propriedades qualitativas dos objetos a seus denominadores quantitativos. Esta forma de pensamento estaria na base de um comportamento crítico ao *status quo*, um comportamento que questionaria a finalidade do ganho e da autovalorização do capital, e que poderia levar a uma emancipação do capitalismo, do intercâmbio mercantil e das formas de dominação e opacidade neles presentes. É por isso que a emancipação do pensamento identificador passa, necessariamente, também pela emancipação do princípio de troca. Nas palavras de Adorno:

A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador. (ADORNO, 2009, p. 128)

Note-se que, contraposto ao conceito de pensamento identificador, nesta passagem, está o conceito de “identidade racional”. A identidade racional só seria alcançada justamente quando se conseguisse abolir a troca de equivalentes que, em seu bojo, traz a desigualdade. Esta racionalidade não se caracteriza, para Adorno, por ser uma forma de pensamento não conceitual, como pensa Sherrat, mas sim por ter como finalidade a compreensão e a interpretação de seus objetos e não,

como usual na teoria tradicional, a simples rotulação/classificação visando a uma melhor manuseabilidade destes.

Em resumo, o que tentei mostrar neste trabalho é que a *Dialética Negativa* não deve ser lida como uma espécie de base filosófica para a teoria crítica, ou como uma simples crítica epistemológica, como tem sido compreendida em boa parte da literatura que versa sobre ela. Tampouco deve ser lida como uma crítica ao pensamento conceitual que faria um apelo a uma forma de racionalidade estética ou mimética, como outra parte considerável dos comentadores têm considerado. Minha proposta é que a *Dialética Negativa* seja lida como uma teoria crítica da sociedade, teoria esta que faz uma metacrítica do conhecimento, mostrando como a racionalidade burguesa/instrumental está amalgamada com a dominação reproduzida no intercâmbio mercantil. Esta metacrítica tem por intuito fundamentar um comportamento crítico que seja capaz de, questionando o *status quo* vigente, transcender tanto a dominação quanto a forma de racionalidade que lhe sustenta.

Referências

- ADORNO, Theodor. (2009). *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed.
- _____. (1996). "Zu Subjekt und Objekt". In: _____, *Gesammelte Schriften, Bd 10/2: Kulturkritik und gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2007). *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- COOK, Deborah. (2004). *Adorno, Habermas and the search of a rational society*. London/ New York: Routledge.
- JARVIS, Simon. (1998). *Adorno: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- LUKÁCS, Georg. (2003). *História e consciência de classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- MARX, Karl. (2010). "Cartas dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge)". In: _____, *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- _____. (1985). *O Capital*. Tradução de Flávio Kothe e Regis Barbosa. São Paulo: Nova Cultural.
- O'CONNOR, Brian. (2004). *Adorno's Negative Dialectic*. London: MIT Press.
- SHERRAT, Yvone. (2002). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEBER, Max. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras.

Problemas sobre a concepção fenomenológica de valores morais

Ana Gabriela Colantoni*

* Doutoranda Unicamp,
Professora UFG.

Resumo

Poderíamos dizer, a princípio, que o existencialismo provocaria uma quebra em todos os valores morais de forma irreversível. É como se a superação do fenômeno sobre a desintegração da essência exigisse admitir que os valores morais enquanto universais não fossem mais possíveis. Realmente, a partir da Fenomenologia, já não é possível supor princípios essenciais ou ainda conceber a razão como algo separado e contrário às paixões para, a partir de um domínio estritamente racional e, portanto, não exposto ao erro, erigir critérios universais e necessários para a ação moral. Entretanto, o pensamento de Sartre, ainda que inserido na fenomenologia, sobretudo em sua obra *O ser e o nada*, parece nos oferecer a possibilidade de pensar a constituição de valores passíveis de serem universalizáveis e, portanto, de assumirem-se efetivamente como imperativos – mesmo no interior do próprio existencialismo, isto é, mesmo a partir de uma filosofia que não admite de modo algum a concepção de uma essência como fundamento da existência. E esse é o foco principal de nossa investigação: pensar a possibilidade da constituição de valores como imperativos universalizáveis a partir da filosofia da existência de Jean-Paul Sartre. Embora, a partir da obra de Sartre, seja possível explicitar valores de aprovação da autenticidade e de reprovação da má-fé, o interesse maior desse estudo é investigar o modo como Sartre procura fundamentá-los. Ou seja: mais do que procurar expor a importância que Sartre confere a valores que *projetam* um modo de existência autêntico em detrimento de todo modo de existir em má-fé, a intenção aqui é investigar como Sartre fundamenta a eleição da autenticidade. A partir de então, surgem indagações, mesmo que suas respostas ainda não estejam definitivamente acabadas. O fato de que a condição existencial inexorável de o homem ser livre justifica que tenha de eleger para si ou projetar-se irrevogavelmente segundo um modo de ser autêntico? Por outras palavras, a autenticidade é um modo de ser necessário ao homem em razão de sua liberdade ou é meramente uma escolha do autor? Enquanto

escolha, é arbitrária ou legítima (fundamentada)? O fato de poder ser uma eleição (e não uma necessidade) abre a possibilidade para a constituição existencial de valores universalizáveis, ainda que não essenciais?

Palavras chave: valor, moral, fenomenologia, objetividade e subjetividade

Não podemos utilizar de forma adequada as palavras de valor sem apontarmos a finalidade a qual está sendo buscada. Não existe “bom”, “mal”, “certo” ou “errado” absoluto. Não posso dizer se um carro 1.0 é melhor ou pior que o 2.0 sem saber para qual uso o carro se destina. Mas, se a necessidade for de um carro veloz, logo podemos afirmar com objetividade que o 2.0 é melhor que o 1.0. Por outro lado, se precisarmos de um carro econômico, diremos objetivamente que o 1.0 é melhor que o 2.0.

A partir dessa analogia, podemos entender que a moral deve ser entendida simplesmente como uma finalidade, assim como a velocidade ou a economia. Uma ação não é boa absolutamente, mas pode ser boa para a moralidade. E moralidade tem sua propriedade descritiva específica, assim como a velocidade e a economia. Optamos por descrever a propriedade da moral da seguinte forma: uma ação é moral quando – na existência de conflito de interesses entre duas ou mais pessoas, a partir da investigação e da aplicação de regras éticas (utilitárias, deontológicas, ou da ética das virtudes), com suas contraposições, ampliações ou sínteses – o julgamento é o mesmo independentemente das posições em que se encontram as pessoas envolvidas, ou seja, o julgamento é imparcial. Assim, ainda que os juízos morais sejam investigados objetivamente, a escolha por esse tipo de investigação é subjetiva e depende do indivíduo.

Defendemos que essa formulação dos valores, relativa à finalidade, mas rigorosamente objetiva, decorre da forma de entender o humano a partir da desconstrução da essência e da recusa aos imperativos comportamentais, concretizada pela fenomenologia. Primeiramente, mostraremos a que se dirigiu a crítica fenomenológica, especificamente, em Sartre, para depois mostrarmos como a forma de se entender o humano é determinante para o estudo da moral. Ou seja, será mostrado como a ontologia, que investiga como o homem é, interfere no estudo da moral, que pesquisa como o homem pode orientar sua conduta. Posteriormente, mostraremos imperativos implícitos no livro “O ser e o nada” de Sartre, sobre como o homem deve agir, que, a partir de nossa interpretação é contraditória à proposta do próprio autor.

Desde o início da obra, Sartre (2011) critica a dualidade corporal e espiritual de tudo que existe no mundo, na tradição filosófica, em que o suprassensível apresenta uma superioridade de verdade e dificuldade de acesso em relação ao sensível. Critica especialmente a ideia de essência, pois ao denominá-la e fazê-la coincidir com sequência de aparições, tira todo o caráter da essência platônica – superior e anterior ao sensível.

De qualquer modo, vale abrir um parêntese para fazer a observação de que, em Platão, o “bem” se difere do “bom” e não possui essência:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente (sic.) que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto (sic.) considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. [...] Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além das essências, pela sua dignidade e poder (PLATÃO, 1949, p. 311-312).

Independentemente do bem ser considerado essência, uma moral influenciada por essa metafísica clássica baseia-se em comportamentos deduzidos de um bem que é capaz de “eivar o homem a uma dignidade ontológica superior” (SARTRE, 2011, p. 535). Como se o bem fosse algo possível de ser descoberto para ser praticado por todos.

Mesmo na modernidade, Kant (2009) – que afirma ter feito a revolução copernicana na filosofia, isto é, tirou o foco do objeto, para coloca-lo no sujeito – desenvolve sua teoria sobre a moral em que a vontade só é boa se for subordinada ao dever. Como se o “bom” existisse de forma absoluta e fosse algo a ser investigado para que as ações particulares estivessem em conformidade com esse “bom”.

Embora o ser absoluto (a essência) seja inacessível, ainda assim existe um desprivilegio do sensível, ou seja, em Kant (1994), o juízo depende da capacidade de conceber e entender do sujeito em relação às percepções, de tal modo que o ser absoluto jamais pode ser revelado, porque a aparência induz ao erro:

Porque a verdade ou a aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pode-se dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum. Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objecto (sic.) com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência enquanto induz a este último (KANT, 1994, p. 295).

Consequentemente, os juízos só possuem valor moral se estiverem de acordo com o dever e forem construídos por causa do dever, sem nenhuma análise de consequências empíricas para sua formulação. Se um juízo foi formulado a partir de qualquer inclinação sensível, ele não tem valor moral para Kant (2009).

Porém, Sartre (2011), ao rejeitar essa dualidade a partir de uma concepção unificada do conceito de fenômeno, “Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*” (SARTRE, 2011, p. 16), a suposta verdade escondida fora do mundo deixa de fazer sentido. O fenômeno é a relação entre o nada (a consciência) e o ser (o objeto). Uma relação que não vela, mas revela o ser existente à consciência que não possui ser. Se a consciência é o nada, que só existe dentro dessa relação fenomênica, pois toda consciência é consciência de algo, então ela não é determinada, e, ao contrário, é totalmente livre e sem obrigação de deduzir agir do conhecimento. A essência humana só é constituída com a morte, em que o homem deixa de ter projetos. Se ele só tem passado, ele é totalmente determinado, pois o passado não pode ser modificado. Entretanto, enquanto o homem está vivo, existe uma infinidade de possibilidades para sua ação, sem que elas estejam presas a uma identidade.

Inclusive, Sartre utiliza o exemplo do homossexual, que, ainda que seja um exemplo preconceituoso, mostra a não existência de uma identidade permanente e definitiva do humano. Ao contrário, a cada dia existe a possibilidade de se fazer uma escolha diferente: “o homossexual reconhece suas faltas, mas luta com todas as forças contra a esmagadora perspectiva de que seus erros o constituam como destino” (SARTRE, 2011, p. 111).

Não se tendo mais em vista a essência do homem, o conceito de valor intensifica-se em um significado: o de escolher. Mesmo que esse significado esteja relacionado ao de prescritividade¹, tão enfatizado por Hare (2003), por apresentar forte relação com a ação, é um significado que vai além, pois está explicitamente relacionado com o sentido existencial de liberdade humana. Defende-se aqui que o moral é objeto, mas a escolha pelo que é moral depende da liberdade individual, ou seja, da subjetividade.

Como foi dito, as escolhas são dirigidas para determinada finalidade, e, portanto os valores são funcionais. Em Hare (1972), nem todo juízo de valor é uma expressão funcional. Mas observa-se que a expressão de um determinado valor representa uma escolha para alguma finalidade, e a expressão de um valor moral, representa uma escolha para a finalidade na universalização das ações humanas. E, a partir da escolha dessa finalidade, podem-se deduzir novas escolhas coerentes com o atingimento de determinada finalidade, através da análise dos fatos e da comparação dos mesmos. Dessa maneira, é possível preservar a chamada contemporaneamente por “Lei de Hume” (não se pode deduzir valores de fatos) e ao mesmo tempo entender por que a partir de fatos pessoas modificam seus valores. A partir de uma escolha anterior, por exemplo, pela universalização das ações, podem-se analisar fatos e observar que a partir deles, uma escolha será mais universalizável que outras.

¹ A prescrição é a característica (compactuada pelos juízos de valor e pelas sentenças imperativas) que pode ser de aprovação, recomendação, sugestão, ou de desaprovação. Essa característica não está presente em sentenças descritivas.

Isso significa que não existe um bem absoluto e independente das escolhas humanas individuais. Assim como para Hume (2009), em Sartre, os fatos não são motivos suficientes para as mudanças de ações:

Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis. O proletário de 1830 é capaz de se rebelar se lhe baixam os salários, pois concebe facilmente uma situação em que seu miserável nível de vida seja menos baixo do que aquele que querem lhe impor. Mas ele não retrata seus sofrimentos como intoleráveis: acomoda-se a eles, não por resignação, mas por lhe faltarem cultura e reflexão necessárias a fazê-lo conceber um estado social em que tais sofrimentos não existam. Consequentemente, *não age*. (SARTRE, 2011, p. 538)

É preciso conceber uma nova possibilidade, para que se possa mudar a direção das ações, através de novas escolhas. Esse é o sentido da projeção. Os fatos simplesmente pelos fatos não são capazes de modificar nada, pois não induzem nenhuma escolha.

Por outro lado, embora Sartre não concorde que seja permitido deduzir fatos de valores, ele sutilmente prescreve determinados valores, a partir de seu modo de entender a estrutura ontológica do ser humano. Isso ocorre da seguinte forma: Sartre descreve os dois projetos possíveis de serem escolhidos diante do pressuposto da liberdade fundamental do humano: o projeto de má-fé, quando o homem tenta negar sua liberdade, e o projeto de autenticidade, quando o homem assume a responsabilidade de sua ação, sem tentar negar sua liberdade. Mas, apesar da forma descritiva, ele não só simplesmente descreve esses dois projetos, ao contrário, aprova um deles e condena o outro.

A partir disso, identificamos imperativos implícitos na obra de Sartre: “aja de forma autêntica!” e “não aja de má-fé!”. Observe no trecho abaixo, que a própria denominação de má à “má-fé” é valorativa de desaprovação. É interessante também prestar a atenção em palavras com sentidos negativos como “ameaça” e “risco”:

Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é (SARTRE, 2011, p. 118).

Isso seria uma espécie de contradição em sua teoria, pois, de um lado, mostra a condição inegável da liberdade humana, e de outro lado, induz o leitor ao que é certo (autenticidade) ou errado (má-fé) de maneira absoluta, como se a autenticidade fosse capaz de elevar o homem a uma dignidade ontológica maior.

Mas, como havíamos dito anteriormente, todo valor é funcional e a concretização dos projetos dependem das escolhas subjetivas. Isso quer dizer que a má-fé sartriana não possui um valor absoluto de “mau”. Do mesmo modo que o projeto da moral não possui um valor absoluto de “bom”. Entretanto, nada impede que defendamos para o coletivo os projetos que escolhemos individualmente. Por isso, tanto a autenticidade, quanto a moralidade são projetos defensáveis.

Referências

HARE, R. M. (1996). *A linguagem da moral*. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1972). *Essays on the moral concepts*. London: Macmillan.

_____. (2003). *Ética: problemas e propostas*. Tradução de Mário Mascherpe e Cleide Antônio Rapucci. São Paulo: Editora UNESP.

HUME (1999). “Investigação acerca do entendimento Humano” in: *Os Pensadores*. Tradução de Anuar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural.

_____. (2009). *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. Rio de Janeiro: Editora Unesp.

KANT (1994). *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT (2009). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla.

PLATÃO (1949). *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SARTRE (2011). *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes.

A atualidade da reflexão sobre crise orgânica, sociedade civil e estado, no materialismo histórico

Ana Maria Said*

A concepção de crise é largamente estudada e definida pelos marxismos contemporâneos, embora nem todos tenham tido o rigor necessário para compreendê-la na perspectiva do materialismo histórico, principalmente como o fez Antonio Gramsci, na perspectiva marxiana, avançando na compreensão do capitalismo atual, que ele denomina “avançado”.

Tentaremos nessa reflexão aprofundar a compreensão de crise no sistema capitalista, as suas reais possibilidades de superação, e sua relação com a noção de Estado, no pensamento marxiano-engelsiano e gramsciano.

Bebemos em Marx, porque ainda vivemos a contradição básica do modo de produção capitalista (Capital X trabalho social) que ele desnuda em sua obra *O Capital*, de final de século XIX, e em Engels, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, principalmente. Também em Gramsci, já que a concepção de crise orgânica no capitalismo avançado (como ele chama todo desenvolvimento de forças produtivas no século passado, com as conseqüentes transformações nas relações sociais) não se desvincula da concepção de Estado alargado¹, em sua proposição de estratégia: a guerra de posição. Na contemporaneidade a primazia do econômico não é imediata e espontânea e, sim, mediada pela sociedade civil e a política. Salientamos que, para desenvolvermos nossa proposta de análise, a concepção de Estado e, assim, de sociedade civil em Gramsci, é fundamental. Partimos da definição de Marx em *A Ideologia Alemã*. Segundo Marx:

¹ Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia fortalecida pela coerção.

* Professora Titular do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Estágio de pesquisa no Instituto Gramsci, Roma, (1993), bolsa CAPES. Pós-doutorado na *Università degli Studi di Roma*, (2008). Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (2006). Mestrado em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1989). Graduada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1980). Bolsista da CAPES. Publicou *Uma estratégia para o ocidente: o conceito de democracia em Gramsci e o PCB*, (2009).

A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade. (MARX, 1987, p. 36).

O Estado é consequência da divisão da sociedade em classes, surge quando surgem as classes sociais, e com elas as lutas de classes, a partir de um determinado grau de desenvolvimento da produção da vida material.

Escreve Engels:

Assim, pois, o Estado, não é absolutamente uma potência imposta à sociedade a partir de fora, e menos ainda a “realização de uma Idéia moral”, “nem a imagem e a realidade da razão”, como afirmava Hegel. É mais um produto de uma sociedade que chegou num determinado nível de desenvolvimento, é a confissão de que essa sociedade se envolveu numa contradição insolúvel consigo mesma, de que ela está cindida por antagonismos irreconciliáveis, sendo incapaz de eliminá-los. (ENGELS, 1979, pág. 170)

É desses antagonismos irreconciliáveis, entre classes sociais com funções diferenciadas no mundo da produção, com uma classe dominante dos meios de produção sobre outras classes, as quais somente possuem a possibilidade de sobreviver vendendo sua força de trabalho, tornando-se mercadoria e dominadas economicamente, que se desenvolve o Estado moderno. Dominando economicamente, estabelece-se como classe dominante política e juridicamente.

Como o Estado nasceu da necessidade de refrear os antagonismos de classes, e como, ao mesmo tempo, nasceu em meio ao conflito dessas classes, é, por regra geral, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, que, com a ajuda dele, converte-se também na classe politicamente dominante, adquirindo com ele novos meios para a repressão e a exploração da classe oprimida. Assim, o Estado antigo era, antes de tudo o Estado dos escravistas para submeter os escravos; o Estado feudal era o órgão de que se valia a nobreza para submeter os camponeses servos, e o moderno Estado representativo é o instrumento de que se serve o capital para explorar o trabalho assalariado. (Engels, 1979, pág. 172)

Então, o Estado nada mais é que a expressão da dominação de uma classe, é a necessidade de regulamentar juridicamente a luta de classes, para manter determinado equilíbrio entre as classes conforme a correlação de forças, para que a luta de classes não se torne dilacerante. É um momento de mediação, porque um momento de equilíbrio jurídico e político, mas expressão da dominação de uma classe sobre as demais.

Podem existir momentos em que existam situações de equilíbrio relativo entre as classes opostas, fazendo com que o Estado possa temporariamente assumir

uma posição equidistante entre as classes, mas são momentos excepcionais e de breve duração, já que não têm bases materiais que sustentem a continuidade desses momentos.

István Mészáros (2002) descreve a forma como o Estado moderno perpetua-se, no modo de produção capitalista, apontando suas contradições insanáveis:

(...) o sistema do capital evoluiu historicamente a partir de constituintes irrefreáveis, mas longe de auto-suficientes. As falhas estruturais de controle que vimos antes exigiam o estabelecimento de estruturas de controle capazes de completar – no nível apropriado de abrangência – os constituintes reprodutivos materiais, de acordo com a necessidade totalizadora e a cambiante dinâmica expansionista do sistema do Capital. Foi assim que se criou o Estado moderno como estrutura de comando político de grande alcance do Capital, tornando-se parte da “base material” do sistema tanto quanto as próprias unidades reprodutivas sócio-econômicas. (MÉSZÁROS, 2002, p. 118-119).

A questão que aqui nos interessa é que o Estado, na fase atual do capitalismo, é parte constituinte da base material do sistema abrangente do Capital, configurando-se como pré-requisito indispensável para a permanência do funcionamento do sistema capitalista.

Mészáros afirma, em seu livro *A Crise estrutural do Capital* (2011), que a crise do Estado moderno como já antevia Gramsci quando desenvolveu sua estratégia, é a crise das estruturas que integram o sistema que reproduz a lógica contraditória de desenvolvimento do Capital, que é seu próprio sistema de comando, mesmo com sua dimensão política que o integra. (cf. MÉSZÁROS, 2002, p. 124).

O Estado é enraizado em uma sociedade determinada, com classes sociais determinadas, mas dinâmicas em sua dialética, não engessadas por sua determinação. O Estado também é dinâmico, embora continue instrumento da classe que domina materialmente.

Embora não possamos desenvolver nesse artigo, pela limitação do tema, como se dá a contradição no sistema capitalista, em sua abrangência, o que determina nossa estrutura social no mundo atual, o que Marx analisa exaustivamente em *O Capital*, devemos ressaltar para fins de nossa reflexão, o caráter do desenvolvimento capitalista que tem como pilares de sustentação o regime de propriedade privada, o trabalho estranhado e a expansão e interdependência da produção em nível global. Marx apreende que “essas distintas influências se fazem valer ora justapostas no espaço, ora sucessivamente no tempo; periodicamente o conflito entre os agentes antagônicos se desafoga em crises” (MARX, 1988, p. 179) As crises são condição estrutural de perpetuação para o sistema de reprodução do Capital, restabelecendo constantemente o equilíbrio tênue entre expansão e valorização do próprio, manifestando-se como explosões violentas, como guerras, ou deterioração da vida humana.

Marx, no Livro 3 de *O Capital*, finaliza o que acabamos de ponderar:

Por isso, o mercado precisa ser constantemente ampliado, de forma que suas conexões e as condições que as regulam assumam sempre mais a figura de uma lei natural e independente dos produtores, tornando-se sempre mais incontroláveis. A contradição interna procura compensar-se pela expansão do campo externo da produção. Quanto mais, porém, se desenvolve a força produtiva, tanto mais ela entra em conflito com a estreita base sobre a qual repousam as relações de consumo. Sobre essa base contraditória não há, de modo algum, nenhuma contradição no fato de que excesso de capital esteja ligado com crescente excesso de população; pois mesmo que se juntassem ambos, a massa de mais-valia produzida iria aumentar, aumentando com isso a contradição entre as condições em que essa mais-valia é produzida e as condições em que é realizada. (MARX, 1988, p. 176).

Então, o Capital necessita sempre expandir as suas contradições, insanáveis, para poder manter-se. É o que estamos vivendo no momento atual. Em seu livro: *A crise estrutural do Capital*, Mézszáros (2011) nos aponta que: “a grande crise econômica mundial de 1929-1933 se parece com uma ‘festa no salão de chá do vigário’ em comparação com a crise na qual estamos realmente entrando”. (MÉSZÁROS, 2011, p. 17) Ele havia insistido sobre a crise estrutural do sistema na conferência no Conway Hall, em Londres, em 21/10/2008, indo em sentido oposto à pensadores como Herbert Marcuse e Lucien Goldman, na década de 1960, antes do histórico Maio de 1968, que pregavam que o estágio “da crise do capitalismo” havia sido superada pelo que prevalecia, então, segundo ele, como “capitalismo organizado”. Gramsci já havia analisado o Americanismo em 1930, chamando-o de economia planejada, demonstrando seus limites com a categoria de revolução passiva, isto é, revolução-sem-revolução, isto é, sem resolver a verdadeira crise do sistema.²

A crise atual posta em evidência em 2008, com a crise imobiliária nos EUA, é muito mais profunda e invade todo o mundo das finanças e, também, todos os domínios da nossa vida social, econômica e cultural.

Para a compreensão da crise orgânica, é necessário enfatizar a contribuição de Gramsci à concepção de Estado ampliado, rompendo com toda visão economicista da realidade social, o que ironicamente, interessa principalmente aos liberais, já que aponta uma visão determinista do real. A definição de Estado e poder, como concepção instrumental e restrita do Estado como governo e aparelho de coerção, passa para uma concepção mais ampla de dominação + hegemonia, isto é, sociedade política + sociedade civil, protegida pela coerção.

Gramsci define sociedade civil para Hegel, como “organização privada”, sendo “os partidos e as associações”, instâncias de sociedade civil, “trama privada” do Estado. (GRAMSCI, 2011, p.119) Afirma:

² Cf. meu livro: SAID, 2009. “Em *Americanismo e fordismo*, o que Gramsci propõe ao analisar a *revolução passiva* empreendida pela classe dominante é que a classe trabalhadora esteja organizada e dirija a transformação na maneira de produzir, criando, assim, elementos de uma *nova cultura*, com um novo modo de viver. Espera-se que se rompa com a hegemonia dominante, criando um novo tipo de civilização, sob a hegemonia da classe trabalhadora”. p. 126.

Ocorre distinguir a sociedade civil como é entendida por Hegel e no sentido em que é adulterada nestas notas (isto é, no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre a inteira sociedade, como conteúdo ético do Estado) do sentido que lhe dão os católicos, (...) (GRAMSCI, 1975, p. 703)

Então, define sociedade civil como hegemonia política e cultural de um grupo sobre toda a sociedade, sendo conteúdo ético do Estado, e retoma o conceito hegeliano das instâncias da sociedade civil, como trama privada do Estado, para desenvolver seu conceito de Estado. A sociedade civil que em sua generalidade remete ao de “organização privada” como sendo palco da hegemonia, tem papel central na estratégia gramsciana: a guerra de posição, entre Capital X classe trabalhadora.

No *Caderno 8*, a propósito do Estado ético e de cultura, afirma Gramsci:

(...) todo Estado é ético na medida em que uma de suas funções mais importantes é elevar a grande massa da população a um determinado nível cultural e moral, nível (ou tipo) que corresponde à necessidade de desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, aos interesses das classes dominantes. A escola como função educativa positiva e os tribunais como função educativa repressiva e negativa são as atividades estatais mais importantes nesse sentido: mas, na realidade, para tal fim tende uma multiplicidade de outras iniciativas e atividades ditas privadas, que formam o aparelho da hegemonia política e cultural das classes dominantes. (GRAMSCI, 1975, p. 1049)

Porém, afirma ele, “a elaboração de Hegel é própria de um período em que o desenvolvimento em extensão da burguesia podia aparecer ilimitado, portanto a eticidade ou universalidade dessa podia ser afirmada: todo gênero humano será burguês”. (GRAMSCI, 1975, págs. 1049) E pondera: “Mas, na realidade, somente o grupo social que acabe com o Estado e a si mesmo como fim a realizar, poderá criar um Estado ético, tendente a por fim às divisões internas de dominados, etc., e a criar um organismo social unitário técnico-moral.” (idem, p. 1049-1050)

Para isso, a guerra de posição deve ter a classe operária como vitoriosa, porque essa se dá, de um lado como revolução passiva empreendida pela classe dominante (proprietários), em momentos de crise orgânica, que implica sempre uma crise de hegemonia, de outro, a possibilidade da transformação social, possível para a classe trabalhadora organizada politicamente, o que vem se tornando cada vez mais difícil, dada a complexidade da sociedade na atualidade do sistema capitalista. É nesse sentido que uma reforma intelectual e moral se faz necessária, anteriormente à tomada do poder, com a luta de hegemonias na sociedade civil, e tendo que continuar após a tomada do poder político, para consolidar essa nova sociedade, transformando completamente a partir dessa nova organização social, a sociedade civil. Porque “o elemento Estado-coerção, pode ser imaginado como capaz de ir se exaurindo à medida que se afirmam elementos cada vez mais numerosos de sociedade regulada (ou Estado ético ou sociedade civil)...” (GRAMSCI, 1975, p. 1331) Como analisei em meu livro:

A conquista hegemônica de uma classe representa a transformação, a construção de uma nova sociedade, de uma nova estrutura, de uma nova organização política e, também, de uma nova orientação ideológica e cultural. Tem conseqüências no nível material da economia, da política, da moral, do conhecimento e da filosofia. E, para isso se faz fundamental uma reforma intelectual e moral, pois, sem ela, não se mantém a transformação. (SAID, 2009, p. 87-88).

Para resolver uma crise orgânica³ no sistema capitalista, para além da tomada do poder político e econômico, com a hegemonia da classe assalariada, uma nova maneira de viver e de ser deverá ser criada, uma nova cultura, uma “nuova civiltà”. É o que possibilita um mundo novo, uma nova organização, sem prescindir de um programa de reforma econômica. É esse projeto que deverá guiar a classe trabalhadora na superação da crise orgânica em que vivemos. Porque toda transformação econômica e política, segundo ele, é também uma profunda revolução cultural, uma transformação profunda na maneira de conceber o mundo e a moral.

Afirma Gramsci que, mesmo os socialistas utópicos e os escritores de política de Seiscentos, inclusive Maquiavel, acreditavam “que não pode existir igualdade política, completa e perfeita, sem igualdade econômica”. O que existia de utopia neles, é que pensavam que se pudesse introduzir a igualdade econômica com leis arbitrárias, com um ato de vontade, etc. Mas, segundo ele, o fato de que isso não seja possível praticamente, não invalida o fato de que o conceito continua exato, isto é, que não pode existir igualdade política sem igualdade econômica. (GRAMSCI, 1975, p.693).

O conceito de revolução passiva, original em Gramsci, permite explicar como o capitalismo tem conseguido sobreviver às crises orgânicas, que são cada vez maiores e mais difíceis de serem superadas.

A revolução passiva, a forma de guerra de posição da classe dominante, (como no fascismo e no americanismo) são mudanças que vêm do alto para baixo, impostas, que comportam conquistas necessárias para a classe trabalhadora, mas sempre uma coerção maior também, e a continuidade da hegemonia e do poder burgueses, ainda mais acirrados, também na sociedade civil.

Para a classe trabalhadora, na guerra de posição, é a sociedade civil colocada entre a estrutura econômica e o Estado que deve ser controlada hegemonicamente ou “deve ser radicalmente transformada realmente e não sobre a carta da lei e dos livros dos cientistas”. (GRAMSCI, 1975, p. 1253-1254). Segundo Gramsci,

A guerra de posição exige enormes sacrifícios da massa expropriada da população; por isso, é necessária uma concentração inédita de hegemonia e, assim, uma forma de governo mais “intervencionista”, que mais abertamente tome a

³ Crise orgânica é sempre uma crise das estruturas, também uma crise de hegemonia que atinge o poder e a direção de classe no conjunto da sociedade, atingindo o Estado integral (ditadura + hegemonia), as superestruturas e toda a sociedade.

ofensiva contra os opositores, e organize permanentemente a “impossibilidade” de desagregação interna: controle de cada classe, políticos, administradores, etc., consolidação das “posições” hegemônicas do grupo dominante, etc. Tudo isto indica que se chegou a uma fase culminante da situação político-histórica, já que a política da “guerra de posição”, uma vez vitoriosa, está decidida definitivamente. (...) Na política o cerco é recíproco, apesar de todas as aparências, e só o fato de que o dominante tenha que usar todos os seus recursos demonstra o cálculo que faz do adversário. (GRAMSCI, 1975, p. 801-802).

Ainda segundo ele, era necessário mover-se na crise, compreendê-la e governá-la, constituindo uma nova subjetividade democrática, a democracia proletária. A sociedade civil, com seus organismos privados de hegemonia, seria a subjetividade de capacidade de ação na história, pois é sempre resultado, nunca princípio.

A luta hegemônica, luta de poder e direção, desenrola-se na esfera da sociedade civil e da superestrutura, com o grupo subalterno tendo que lutar organizadamente, pretendendo participar da gestão do Estado, ultrapassando a consciência corporativa, combatendo pela sua hegemonia, com uma luta agora cultural e moral, devendo interessar-se por unificar e dirigir a sociedade em seu conjunto, hegemonicamente, já que não há um movimento espontâneo que transforme o mundo.

A guerra de posição para a classe trabalhadora é difícil, sofre recuos, é intrinsecamente, e exige uma organização política forte e competente na correlação de forças. Mas, “enquanto existir o Estado-classe, afirma Gramsci, não pode existir a sociedade regulada”. Principalmente, porque o Estado-classe é também uma sociedade regulada, mas pela classe dominante. Então, a organização política para a vitória dessa guerra, com o fim do Estado capitalista, é crucial para a classe operária.

O governo precisa, então, do consenso dos governados para a conquista do Estado. Esse consenso deve ser “organizado” e não “genérico e vago” (como em época eleitoral). Por isso, é o Estado que “educa” esse consenso, e deve ser dirigido pela classe operária.

O Estado tem e pede o consenso, mas também “educa” este consenso através das associações políticas e sindicais, que, porém, são organismos privados, deixados à iniciativa privada da classe dirigente. (GRAMSCI, 2011, vol 3, pág. 119)

No Caderno 6, Gramsci analisa também a dificuldade da classe dominante com o Estado em suas mãos em um momento de crise. Cito um trecho um pouco longo de Gramsci, mas que retrata a questão que está posta como responsabilidade para a classe dominante:

Deve ser uma máxima de governo tentar elevar o nível de vida material do povo ultrapassando um certo nível. Para isso não precisamos pesquisar um motivo especial “humanitário” e nem uma tendência “democrática”: mesmo o

governo mais oligárquico e reacionário deve reconhecer a validade “objetiva” desta máxima, isto é, o seu valor essencialmente político (universal na esfera da política, na arte de conservar e fortalecer a potência do Estado). Nenhum governo pode prescindir da hipótese de uma crise econômica e, especialmente, não pode prescindir da hipótese de ser constrangido a fazer uma guerra, isto é, ter que superar a máxima crise a que esteja submetida uma estrutura estatal e social. E porque toda crise significa um recuo de teor de vida popular, é evidente que ocorre a preexistência de uma zona de recuo suficiente para que a resistência “biológica” e, portanto, psicológica do povo, não desmoro- ne no primeiro embate com a nova realidade. O grau de potência real de um Estado deve ser, portanto, medido também pelo critério deste elemento, que é depois coordenado com os outros elementos de juízo sobre a solidez estrutural de um país. Se realmente as classes dominantes de uma nação não conseguem superar a fase econômico-corporativa que leva a explorar as massas populares até o extremo consentido das condições de força, isto é, reduzi-los somente à atividade biológica, é evidente que não possam falar de potência de Estado, mas somente de máscara de potência. (GRAMSCI, 1975, p. 743)

Segundo Gramsci, porém, a política está sempre atrasada em relação à economia. E nas crises, o Estado é muito mais resistente do que se acredita, conseguindo organizar forças fiéis ao regime, mais do que suporíamos. A classe dirigente tem um numeroso pessoal preparado e a capacidade de retomar o controle com uma rapidez muito maior do que as classes subalternas seriam capazes. A classe dominante,

Talvez faça sacrifícios, exponha-se a um futuro sombrio com promessas demagógicas, mas mantém o poder, reforça-o momentaneamente e serve-se dele para esmagar o adversário e desbaratar seus dirigentes, que não podem ser muitos e adequadamente preparados. (GRAMSCI, 1980, p.55)

Mas, aponta em seu texto mais interessante para a análise da atualidade, *Americanismo e fordismo*, a revolução passiva seria apenas “as primeiras tentativas feitas às cegas, (...) iniciativa superficial e simiesca dos elementos que começam a sentir-se socialmente deslocados pela ação (ainda destrutiva e dissolvedora) da nova base em formação”. E que: “Não se pode esperar que a reconstrução seja iniciada pelos grupos sociais “condenados”, mas sim por aqueles que estão criando por imposição e através do próprio sofrimento, as bases materiais desta nova ordem”. (GRAMSCI, 1975, pág. 2179)

Segundo Gramsci, caberia à classe trabalhadora e não aos proprietários, criar esse sistema de superação do capitalismo. Caminho árduo, afirma ele, para se chegar à sociedade regulada, ou Estado ético, que levaria ao fim do Estado e do Direito. Gramsci analisa como a classe burguesa foi capaz de se colocar como um organismo em contínuo movimento, capaz de absorver toda a sociedade, assimilando-a ao seu nível cultural e econômico: o Estado é transformado em “educador”, etc. Assim como sofre um recuo e retorna à concepção de Estado como pura força, etc”. Mas, analisa ele:

A classe burguesa está “saturada”: não somente não se difunde, mas se desagrega; não somente não assimila novos elementos, mas desassimila uma parte de si mesma (...). Uma classe que se ponha a si mesma como passível de assimilar toda a sociedade, e seja ao mesmo tempo realmente capaz de exprimir este processo, leva à perfeição esta concepção do Estado e do Direito, a ponto de conceber o fim do Estado e do Direito, porque tornaram-se inúteis por terem exaurido suas tarefas e terem sido absorvidos pela sociedade civil. (GRAMSCI, 1975, p. 937)

Para os defensores da proclamada “ausência de alternativa” à ordem de reprodução social do Capital, que nos conduziu à atual crise econômica global, que leva à destruição e devastação o nosso mundo, retomamos Gramsci, junto com outros pensadores materialistas históricos mais contemporâneos como István Mészáros, Slavoj Žižek, entre outros, que desenvolvem teorias que vislumbram a possibilidade de superação, para resolver a crise, e não apenas economicamente.

Žižek, ao visitar o acampamento do movimento “Ocupar Wall Street, no parque Zuccotti, em Nova York, nos contempla com uma lúcida visão do que está ocorrendo hoje no capitalismo, iniciando seu discurso dessa forma:

Durante o crash financeiro de 2008, foi destruída mais propriedade privada, ganha com dificuldades, do que se todos nós aqui estivéssemos a destruí-la dia e noite durante semanas. Dizem que somos sonhadores, mas os verdadeiros sonhadores são aqueles que pensam que as coisas podem continuar indefinidamente da mesma forma. Não somos sonhadores. Somos o despertar de um sonho que está se transformando em pesadelo. Não estamos destruindo coisa alguma. Estamos apenas testemunhando como o sistema está se auto-destruindo. (ŽIŽEK, 2011, pág.1)

As tentativas liberais encaminham-se sempre para resolver economicamente a crise, com o fortalecimento do Estado para manter a hegemonia da classe dominante, com “reformas” do Estado, não importando o enorme sacrifício que significa manter o sistema para a maioria da humanidade, a classe trabalhadora.

Mas, cada vez mais, não há saída sem resolver a exploração, a marginalização da vida, a desumanização, sem o efetivo fim do sistema capitalista. Mészáros nos instiga nesse sentido:

Mas é bastante difícil vislumbrar uma solução factível para nossa crise global se não se assume a total responsabilidade pelos desdobramentos dessa crise, especialmente num sistema globalmente interconectado e em interação. As personificações do Capital, seguindo os imperativos da lógica perversa do seu sistema, jamais poderiam fazer isso no interesse da sociedade como um todo. Somente uma alternativa hegemônica dos trabalhadores, com um modo planejado e historicamente sustentável de reprodução societária, é capaz de responder a tão urgente necessidade na atual conjuntura de crise sistêmica em agravamento. (MÉSZÁROS, 2011, p. 150).

Considerações finais

Isso nos lembra que temos que pensar em alternativas, não somente econômicas, assim como Gramsci pensa a guerra de posição para organizar uma nova ordem de vida humana, o que ainda está posto para nós, ainda mais agudamente, com a atual crise. Como nos lembra constantemente a vida e a obra de Antonio Gramsci, à nossa espreita temos sempre o fantasma dos totalitarismos. Contraditoriamente, a crise orgânica que Mézáros define como o conjunto do sistema aproximando-se de certos “limites estruturais” do Capital, é hoje percebida muito mais intensamente que aquelas do passado, e permite o desenrolar da guerra de posição, até a conquista da hegemonia da classe operária, tarefa a se desenvolver lentamente, mas inexoravelmente até a vitória.

Gramsci nos inspira a pensar que a conquista do Estado não é pura e simplesmente um momento negativo, de destruição, mas sim o processo de crescimento de um novo tipo de Estado, que começa a organizar-se ainda antes da conquista do poder, através da organização da classe trabalhadora, como Partido, que traz em si o germe da nova sociedade, da igualdade e da liberdade verdadeiramente humanos, pois sem dominação de classes.

Referências

- CARCANHOLO, R. (Org.). *Capital: essência e aparência*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- ENGELS, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscou, Ed. Progreso, 1979.
- FERNANDES DIAS, E.; SECCO, L.; COGGIOLA, O.; MASSARI, R.; BRAGA, R. *O Outro Gramsci*. São Paulo: Xamã, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. *Quaderni del Carcere: A cura di Valentino Gueratana*. Seconda Edizione. Volume primo, secondo, terzo e quarto. Edizione Critica dell'Istituto Gramsci. Torino: Ed. Einaudi, 1977.
- _____. *A. Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. [s. l.: s. n], 1998.
- _____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- _____. *O Capital: Crítica da economia política*. Vol. 1 tomo 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *O Capital*. Crítica da economia política. 2. ed. Vol. 1 tomo 2. São Paulo: Nova Cultura, 1985.
- _____. *O Capital*. Crítica da economia política. 3. ed. Vol. 4 tomo 1. São Paulo: Nova Cultura, 1988.
- MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- _____. *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.
- _____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.
- SAID, A. M. *Uma estratégia para o Ocidente: o conceito de democracia em Gramsci e o PCB*. Uberlândia: Edufu, 2009.
- ZIZEK, S. *Discurso para o movimento “Ocupar Wall Street”*, Nova York, 2011.

As Origens do Totalitarismo e a crítica de Hannah Arendt aos Direitos Humanos

Ana Paula Silva Pereira*

* Titulação: mestranda,
PPGF/UFPB/CAPES.

Resumo

No ensaio que diz respeito ao imperialismo, contido em seu livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt faz críticas aos Direitos Humanos que, mesmo depois de 60 anos da publicação de sua obra, ainda soam muito atuais para nós. A situação de apátridas e refugiados colocados à margem da sociedade representou para Arendt uma fonte de inquietação filosófica. As pessoas que simplesmente perdiam sua cidadania ou eram obrigadas a refugiar-se em outro país, sem ser, desse modo, assimiladas nesse novo território e sem poder voltar para o seu território de origem, sentiam-se constantemente ameaçadas por não possuírem mais um lugar onde se sintam em casa no mundo. Mas, como podemos dizer que esses apátridas e refugiados eram uma constante apenas no século passado, se todos os dias, ainda hoje, pessoas continuam fugindo de seus países para refugiar-se em outro lugar? Ora, mesmo após o término da Segunda Guerra, as guerras civis continuaram a existir no mundo. Desta maneira, faz-se necessária uma distinção entre apátridas e refugiados. Os apátridas, termo freqüentemente utilizado para identificar os judeus do período do Terceiro Reich, são aqueles indivíduos que perderam a sua cidadania, ou a sua naturalização, ou seja, eles não pertencem mais a nenhum Estado-Nação e, portanto, ninguém tem jurisdição sobre eles. Já os refugiados são aqueles que fugiram para um outro país, ou então foram expulsos do seu país de origem, sendo obrigados a buscar abrigo em outro território. É muito comum, ainda hoje, encontrarmos refugiados, seja por motivos políticos ou por conta das guerras. A crítica de Arendt aos direitos humanos consiste em afirmar que os tais “direitos inalienáveis” nunca foram eficazes na proteção nem de apátridas, nem de refugiados. Com efeito, os direitos que defendemos como inalienáveis em nossa sociedade, demonstram não passar de uma retórica vazia em outras sociedades onde a declaração dos direitos humanos não foi assimilada. Deste modo, podemos entender que a crítica que Arendt fez quanto à eficácia dos direitos humanos continua sendo atual pois ainda hoje só a Declaração dos Direitos Humanos não bastam para garantir minimamente os direitos de algumas minorias.

Palavras-chave: Totalitarismo, Direitos Humanos, Hannah Arendt, Apátridas, Refugiados

No ano de 1951, seis anos após o término da Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt publicou o seu livro *Origens do totalitarismo*. O livro traz em si três grandes estudos feitos por Arendt no final da década de quarenta, que são, respectivamente, o anti-semitismo, o imperialismo e o totalitarismo. No ensaio que diz respeito ao imperialismo, Arendt faz críticas aos Direitos Humanos que, mesmo depois de 60 anos da publicação de sua obra, ainda soam muito atuais para nós.

A situação de apátridas e refugiados colocados à margem da sociedade representou para Arendt uma fonte de inquietação filosófica. As pessoas que simplesmente perdiam sua cidadania ou eram obrigadas a refugiar-se em outro país, sem ser, desse modo, assimiladas nesse novo território e sem poder voltar para o seu território de origem. Assim, elas sentiam-se constantemente ameaçadas por não possuírem mais um lugar onde pudessem se sentir em casa no mundo. Eis uma das constantes do século XX que diante de duas guerras mundiais, além das guerras civis, colocou milhares de pessoas na situação de refugiados e muitas outras na situação de apátridas.

Mas, como podemos dizer que esses apátridas e refugiados eram uma constante apenas no século passado, se todos os dias, ainda hoje, pessoas continuam fugindo de seus países para refugiar-se em outro lugar? Ora, mesmo após o término da Segunda Guerra, as guerras civis continuaram a existir no mundo. Desta maneira, faz-se necessária uma distinção entre apátridas e refugiados.

Os apátridas, termo freqüentemente utilizado para identificar os judeus do período do Terceiro Reich, são aqueles indivíduos que perderam a sua cidadania, ou a sua naturalização, ou seja, eles não pertencem mais a nenhum Estado-Nação e, portanto, ninguém tem jurisdição sobre eles. Já os refugiados são aqueles que fugiram para um outro país, ou então foram expulsos do seu país de origem, sendo obrigados a buscar abrigo em outro território. É muito comum, ainda hoje, encontrarmos refugiados, seja por motivos políticos ou por conta das guerras civis.

A crítica de Arendt aos direitos humanos consiste em afirmar que os tais “direitos inalienáveis” nunca foram eficazes na proteção nem de apátridas, nem de refugiados. Com efeito, os direitos que defendemos como inalienáveis em nossa sociedade, demonstram não passar de uma retórica vazia em outras sociedades.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento – que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas – tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos ‘deslocados de guerra’. (ARENDR. 2009, p.312)

As conseqüências que as guerras do século XX nos trouxeram foi a de pessoas que por viverem em situação apátrida, marginalizadas na sociedade eram

sempre tidas como criminosas em potencial. Os apátridas poderiam chegar a ser presos sem nunca terem cometido crime algum. Pois, “sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei.” (ARENDR. 2009, p. 319)

Arendt afirma ainda que podemos perceber se uma pessoa foi excluída dos direitos humanos ao lhe perguntarmos se para melhorar a sua posição legal seria melhor cometer um pequeno crime. O crime, que sempre foi uma exceção à lei, se configurava, no caso dos apátridas, como a possibilidade de, mesmo na qualidade de transgressores, se igualarem aos outros cidadãos. Afinal, ao transgredirem a lei, os apátridas passam a serem protegidos por ela. Como demonstra Hannah Arendt em seu livro *Origens do Totalitarismo*:

Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável. (ARENDR. 2009, p.320)

O fato é que qualquer sentença seria insignificante diante da iminência de uma possível deportação, pois a medida que a quantidade de refugiados e apátridas crescia nos limites de suas fronteiras, os países ocidentais só conheciam duas medidas válidas para esses casos: a repatriação ou a naturalização

Cabe destacar que nenhum desses dois “remédios”, para a situação dos refugiados e apátridas, que chegavam aos milhares em todos os países, durante o período da segunda guerra mundial, funcionava mais, visto que a naturalização era considerada uma medida arriscada, pois, em muitos países, a pessoa que se naturalizava perdia sua cidadania original e corria o risco de ser desnaturalizada, passando portanto, para a condição de apátrida. A repatriação também se figurava como um grande problema, pois os países de origem não queriam receber aqueles a quem já havia expulsado, e quando os aceitavam de volta era meramente para puni-los. Como podemos notar neste trecho de Arendt:

O cancelamento de naturalização ou a introdução de novas leis que obviamente abriam o caminho para a desnaturalização em massa destruíram a pouca confiança que os refugiados ainda pudessem ter na possibilidade de se ajustarem a uma vida normal; se a assimilação a um novo país havia, no passado, parecido um tanto vergonhosa e desleal, agora era simplesmente ridícula. A diferença entre um cidadão naturalizado e um residente apátrida não era suficientemente grande para justificar o esforço de se naturalizar, pois o primeiro era frequentemente privado de direitos civis e ameaçado a qualquer momento com o destino do segundo. As pessoas naturalizadas eram, em geral, equiparadas aos estrangeiros comuns, e, como naturalizado já havia perdido sua cidadania anterior, essas medidas simplesmente ameaçavam tornar apátrida um outro grupo considerável. (ARENDR. 2009, p.319)

A grande questão que está por trás da crítica de Hannah Arendt aos Direitos Humanos é a de que com o deslocamento dos direitos do cidadão para os direitos do homem, poder-se-ia, contraditoriamente, admitir direitos humanos universais e promulgar leis contra estrangeiros. Essa situação que vem desde antes da Primeira Guerra Mundial possibilitou, e tem possibilitado, que levando em consideração a soberania dos países, nem mesmo os direitos humanos universais, podem interferir nos ordenamentos jurídicos de cada país.

A situação a que apátridas e grupos minoritários foram submetidos durante o século XX, levou Arendt a se questionar acerca de direitos humanos, realmente, inalienáveis. Pois a condição dos apátridas não era coberta por nenhum ordenamento jurídico, nem mesmo pelo direito de asilo. A única coisa que restava a esses indivíduos era o fato de que ainda eram humanos. Porém, os chamados direitos humanos só se revelaram eficazes para aqueles indivíduos que já possuíam algum direito.

O paradoxo dos direitos humanos consistia, justamente, no fato de indivíduos que não possuíam direito algum. Portanto, o que os apátridas, refugiados e as minorias perdiam, na maioria das vezes, era o direito a ter direitos, que se firmou quando milhões de pessoas, ao perderem sua cidadania, perderam também o direito a recorrer a qualquer proteção ou ordenamento jurídico.

Podemos perceber que a crítica que Arendt faz aos direitos humanos ainda goza de atualidade, pois os refugiados de guerra permanecem isolados em campos de internamento, com os seus direitos reduzidos e sem ter uma pátria que reclame os seus direitos. Portanto, podemos afirmar que tanto a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, do século XVIII, quanto a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, só são eficazes na garantia de direitos de quem já possui direitos mínimos, não servindo, deste modo, para aqueles indivíduos que se encontram em situação de apátrida ou refugiados.

Torna-se evidente, ante a violência a que somos obrigados a vivenciar hoje não só em nosso país, mas em diversas partes do mundo, que o estado de exceção a que Arendt se referia no século XX ainda é um fenômeno persistente nos dias de hoje. Não da mesma forma e nem com o mesmo grau, pois, hoje não nos deparamos mais com nenhum governo totalitário, pois, nem mesmo os Estados autoritários que existem hoje são comparados com o totalitarismo nazista e stalinista de tempos atrás.

Contudo, não podemos esquecer que todos os dias milhares de pessoas fogem de seus países e refugiam-se em países estrangeiros, onde são colocados em campos de refugiados e, conseqüentemente, passam a ter seus direitos diminuídos, em alguns países, pela sua condição de “estrangeiros indesejáveis”.

Deste modo, podemos perceber através dos casos dos apátridas e refugiados que o estado de exceção não é vivido apenas em países em guerra, como antes. Agora, mesmo nas democracias consolidadas grupos minoritários permanecem à margem da sociedade. Ressaltando que esse fenômeno não se trata de um fenômeno totalitário em si, mas de algo que ocorre desde o alvorecer da humanidade e que

nem os Direitos Humanos, nem as leis locais, de cada país, conseguiram eliminar, como a desigualdade e hierarquização social.

Referências

- ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*, Rio de Janeiro: Record, 2007
- AGAMBEN, Giorgio. 2008 *Estado de exceção*, São Paulo: Boitempo, 2004
- _____. *O que resta de Auschwitz*, São Paulo: Boitempo, 2008
- _____. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010
- AGUIAR, Odilio Alves (Org.). *Origens do totalitarismo 50 anos depois*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001
- _____. (Org.). *Filosofia e Direitos Humanos*, Fortaleza: Editora UFC, 2006.
- _____. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*, Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2009
- ARENDT, Hannah. *Vita activa: La condizione umana*, Milano: Bompiani, 1994 _____ *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002
- _____. *Entre o passado e o futuro*, São Paulo: Perspectiva, 2003
- _____. *Crises da república*, São Paulo: Perspectiva, 2004
- _____. *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008
- _____. *A promessa da política*, Rio de Janeiro: DIFEL, 2008
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009
- _____. *Origens do totalitarismo*, São Paulo: Companhia das letras, 2009
- _____. *Sobre a violência*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*, Jorge Zahar Ed., 2007
- _____. *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*, Juiz de Fora: UFJF, 2008
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003
- _____. *A reconstrução dos direitos humanos- um diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- RUIZ, Castor Bartolomé (org.) *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009



A ontobiologia na ética de Hans Jonas

Anor Sganzerla*

* Doutor em Filosofia e Professor do Curso de Filosofia da PUCPR.

Resumo

A ampliação do universo ético para todo o reino da vida, e não somente como privilégio humano, promovido por Hans Jonas, permitiu que sua filosofia fosse associada em defesa de uma moral naturalista. Embora o autor recorra à própria biologia como fundamento da ética da responsabilidade, esta reflexão quer mostrar que Jonas se afasta da moral naturalista, classificada também de falácia naturalista, pois para o filósofo o dever ser no homem se fundamenta de modo ontológico, e não moral, o que faz com que o homem tenha que ser responsável porque ele *é* responsável ontologicamente. Assim sendo, Jonas não busca extrair uma ética da ontologia, pois para ele a ética já está contida na própria vida, na medida em que a própria vida diz um sim à sua continuidade. Este dever ser já está inserido no Ser, como resultado de uma liberdade que é ontológica e não racional, e por ser ontológica, portanto, não constitui privilégio humano. Reinserido na natureza, o homem reafirma-se numa espécie de ontobiologia, o que faz com que sua proposta ética se classifica como uma *biologização do ser moral*, e não uma *biologização da natureza*, visto que a responsabilidade é essencialmente ontológica.

Palavras-chave: Ética; natureza; responsabilidade; ontologia; ontobiologia.

Jonas inicia sua maior obra *O princípio responsabilidade* afirmando que todas as éticas até hoje compartilharam alguns pressupostos em comum, com destaque para o caráter antropocêntrico da esfera moral (JONAS, 2006, p. 29). Ao mostrar a necessidade de se proteger eticamente não mais somente a vida humana, mas também a vida extra-humana, o autor ampliou o universo moral, o que facili-

tou com que intérpretes e ambientalistas associassem a filosofia de Jonas à defesa de uma moral naturalista¹.

Partindo do pressuposto de que no homem o dever ser se dá de modo ontológico e não estabelecido pela razão, por Deus ou pela natureza, Jonas rompe com o modelo tradicional de se fundamentar a ética, e ao recorrer a uma interpretação evolucionista da natureza, o autor estabelece um contínuo biológico que parte das manifestações orgânicas mais simples e culmina no homem, o que faz com que sua proposta ética possa classificar-se como uma “biologização do ser moral” (COMÍN, 2005, p. 48), pois, o que Jonas pretende, além de aplicar as categorias da biologia para a compreensão dos conceitos-chaves da moralidade, é também “ler’ o fenômeno da vida desde categorias tradicionalmente humanas” (COMÍN, 2005, p. 48)².

É preciso levar em conta, portanto, que o autor propõe uma “biologização do ser moral” e não uma “biologização da moral” ou mesmo uma “moralização da natureza”. A diferença estaria justamente no fato de que Jonas não retira simplesmente da natureza a moralidade e nem sequer usa a natureza como regra para a moralidade, mas reafirma a pertença do homem (ser moral) ao reino da natureza, numa espécie de *ontobiologia*. Assim, tendo restituído o homem ao reino da vida em geral, Jonas explicita e retira as formulações de uma ética da responsabilidade.

A filosofia da biologia buscada por Jonas, não se confunde com a filosofia da vida proposta pelas concepções românticas da natureza. Afirma Ricoeur que “é a biologia, a ciência biológica, que se oferece ao pensamento do filósofo; ela faz isso lhe apresentando o fenômeno maior de *organização*” (1996, p. 232), no qual Jonas é chamado a discernir os começos de um desenvolvimento que encontra seu arremate na liberdade humana.

¹ George Moore em sua obra *Principia ética* afirma que a possibilidade de usar da natureza como modelo para o pensamento ético constitui uma *falácia naturalista*. David Hume também em *Tratado da natureza humana* afirma que não é possível passar do que pertence ao domínio do *dever ser* para o domínio do *ser*, pois se estaria buscando conclusões não presente nas premissas e ficou conhecido como a *guilhotina* de Hume.

² Embora a posição de Comín seja aceitável sob este ponto de vista, ela está limitada à posição de que a Responsabilidade é tratada apenas como uma questão ética, e não como um princípio ontológico. Desse ponto de vista, sua afirmação de que Jonas “incorre no que costumamos chamar de ‘falácia naturalista’” (2001, p. 22) não leva em conta o caráter ontológico afirmado pelo autor. A citação da autora demonstra esse limite: “O homem é o único ser que *pode* ser responsável e, na medida em que pode sê-lo, *deve* ser e o é. De um *factum* incontestável, que o homem tem uma capacidade de ser responsável, se infere um dever ser responsável. Tanto neste argumento como em todo o livro – pois a partir da mera observação e descrição do ser, da existência do ser, se infere não somente sua afirmação, mas um dever, o de cuidar da sobrevivência e permanência - Jonas incorre no que chamamos de falácia naturalista”. Nota-se como a responsabilidade é vista apenas como um elemento ético, *retirado* - e não *contido* - pelo ser. Essa é também a posição de Theis (2008, p. 11) quando afirma: “Ele [Jonas] procura o princípio da ética numa metafísica via uma ontologia na qual a ideia de homem forma parte, opondo-se, assim, àquilo que constitui, pelo menos desde Hume, um dos axiomas da reflexão ética e cometendo deliberadamente o pecado da *naturalistic fallacy*, da passagem do ser ao dever ser”. A mesma visão limitada ao campo ético transparece aqui.

Jonas efetiva uma fundamentação ontológica do Bem (e, portanto, dos elementos éticos) baseado numa recusa daquilo que poderíamos chamar de “subjetivismo dos valores”, tido aliás, como resultado da “gnose, do existencialismo e do niilismo moderno” (2004, p. 233) e também do próprio projeto mais geral de recusa dos dualismos tradicionais, principalmente no que tange à relação entre sujeito/objeto, liberdade/necessidade, espírito/matéria. No âmbito desses dualismos, faria algum sentido, inclusive, a acusação da falácia naturalista, mas seria descartada a partir do sistema interno do pensamento jonasiano, em sua perspectiva “reconciliadora” – e nesse sentido, absolutamente, antimoderna. Para o autor, a norma do dever está já inscrita mesmo no próprio ser (FROGNEUX, 2001, p. 305). Em outras palavras: o ser “contém” a responsabilidade como um fato ontológico e nesse âmbito faz sentido pensarmos em um dever ser do ser, pois ele tem preferência sobre o não-ser, do qual nada pode ser dito. Jonas remete, então, à necessidade de uma nova teoria dos fins e valores no campo ético porque os estabelece a partir da ontologia: “é inquestionável a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão de sua *objetividade*” (2006, p. 102). Ou ainda, “portanto, é necessário, em se tratando de ética e dever, aprofundar-se na teoria dos valores, ou melhor, na teoria do valor como tal, pois somente de sua objetividade se poderia deduzir um dever ser objetivo e com ele, um compromisso com a preservação do Ser, uma responsabilidade relacionada ao Ser” (2006, p. 103).

Note-se a insistência de Jonas em recusar o mero subjetivismo e relativismo dos valores para necessária preservação do Ser. Para ele há uma primazia do Ser enquanto escolha, pois o não-ser “não permite graus de comparação” (2006, p. 99) e, sendo assim, “a existência como tal ‘deveria’ ser preferida em relação ao seu oposto contraditório (e não ‘contrário’)” (2006, p. 99). Um dos pontos-chaves da teoria jonasiana é o fato de que “o valor, ou o ‘bem’, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação da sua existência) – e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir” (2006, p. 102). Isso significa afirmar que a mera atribuição de valor ao existente já define a primazia do Ser sobre o nada, saindo do campo meramente subjetivo da ética, para o campo objetivo da ontologia, franqueando a distância entre ser e dever (JONAS, 2006, p. 149). Conclui o autor que “o ‘ser em si’ do ‘bem’ ou do ‘valor’ significa pertencer à atualidade particular do existente, o que faz com que a axiologia se torne uma parte da ontologia” (2006, p.149).

Buscando distanciar-se da *falácia naturalista*, Jonas não *retira* uma ética da ontologia, mas justamente o contrário: numa teoria que reconhece o âmbito espiritual (e a própria condição da liberdade) no ramo geral dos viventes, a ética já está *contida* no fato mais primordial da vida, o Ser. A questão não se coloca nos termos de que o homem por ser responsável, deve ser responsável, o que incorreria na falácia

naturalista, mas que o dever ser no homem se impõe de modo ontológico, como um imperativo ontológico, pois da sua observância depende a sobrevivência no futuro.

Os elementos que Jonas se utiliza para combater a falácia naturalista podem ser resumidos nas seguintes teses: primeiro diz respeito ao fato de que a responsabilidade é uma constatação ontológica, ou seja, a responsabilidade tornou-se um imperativo *para ser*, ou para *continuar sendo*, e não apenas como um *dever moral*; e, segundo, derivado desse primeiro, que o homem *deve ser* responsável justamente porque *é* responsável. Repare-se que o combate à falácia ocorre porque Jonas não entende a própria natureza como fonte da moral, ou seja, de uma derivação direta da ética desde a natureza, mas a sua proposta pretende pensar o *ser ético* recolocando-o no âmbito da natureza para retirar daí às consequências ontológicas que fundam a sua ética. Em outras palavras, a natureza não é ética por si mesma, mas necessita de um ser que avalia a sua posição. A posição de Jonas é mostrar que o que caracteriza ontologicamente o homem é a sua faculdade de se tornar responsável e essa responsabilidade é uma contrapartida da liberdade e não da necessidade (COMÍN, 2005, p. 48)³.

Na esfera tradicional passível da acusação da falácia naturalista, falar da responsabilidade do ponto de vista de uma formulação ontológica só seria possível no campo da liberdade e não da necessidade. Foi por isso que Jonas necessitou, na sua compreensão da vida, explicitar o fim do dualismo liberdade e necessidade, para pensar a liberdade também no âmbito da natureza. Ou seja, como na natureza também há liberdade, visto que ela é ontológica e não racional, então nela também existe escolha. O que Jonas defende é que “todo ente está submetido a uma lei do ser que é o cuidado pelo próprio ser” (COMÍN, 2005, p. 50), isto é, o ser está submetido, enquanto ser, à própria responsabilidade e seu cumprimento só é possível pela mediação da liberdade, como “característica ontológica do orgânico” (COMÍN, 2005, p. 50). Afirma Ricoeur que em Jonas efetivamente a

finalidade natural não pretende desempenhar o papel de modelo a ser imitado (...) o princípio responsabilidade não diz: impõe à tua ação uma retenção, uma moderação, em resumo uma medida semelhante àquela com a qual a natureza dota espontaneamente a atividade dos viventes. Não é a título de uma imitação da natureza que a ontologia da vida se encontra incorporada não apenas em sua formulação, mas mais radicalmente à fundamentação do princípio responsabilidade. O princípio responsabilidade pede apenas que se preserve a condição de existência da humanidade ou, melhor ainda, a existência como condição de possibilidade da humanidade; (...) não se poderia, portanto, dizer que o princípio responsabilidade depende de uma moral naturalista. Ao contrário, é no nível do agir humano, e por meios técnicos aplicados de modo corretivo às técnicas, que a ética da responsabilidade delimita o seu

³ Identifica-se, desse modo, na ética de Jonas o seu caráter antropológico, na medida em que a ética parte da pergunta sobre o ser-do-homem e seu lugar na natureza, visto que busca salvaguardar a vida na totalidade homem/natureza. Isso, por sua vez, não significa também que sua proposta se insira na tradição humanista, fundada na centralidade do homem, isto é, no antropocentrismo, e com o desafio de melhorá-lo pela via da razão.

campo de exercício. (...) dizer que o homem é responsável pela natureza não é, portanto, dizer que é preciso buscar na natureza o modelo de medida a ser imposto à deriva tecnicista (1996, p. 241).

Para Jonas o homem nem mesmo tem direito de falar de uma moral naturalista, visto que diante do longo trabalho da natureza, incluindo a nossa existência e, que hoje a sua continuidade está entregue às nossas mãos, requer do homem o reconhecimento de que a natureza tenha que ser protegida *como um bem em si e*, não para atender o homem compreendido como o único sujeito digno de moral. O giro proposto por Jonas é de que a natureza deve existir, não porque sem ela o homem não poderia garantir a vida humana autêntica, mas porque “a natureza em si tem um direito inalienável à vida e a sua conservação” (COMIN, 2001, p. 21) e o homem como ser capaz de responsabilidade deve responsabilizar-se pela continuidade desse direito.

Em *O princípio vida*, Jonas afirma que não se trata de salvar o abismo entre o homem e a natureza, mas reconhecer que a superação do dualismo converteu-se numa exigência moral, e numa condição de possibilidade para uma ética da responsabilidade com o futuro. Com isso Jonas busca fundamentar ontologicamente um direito inalienável da natureza à existência. Trata-se de estabelecer de maneira fundamentada uma série de normas de conduta a partir de uma filosofia da natureza. Afirma o autor, que essa filosofia da natureza deve distanciar-se da perspectiva das ciências naturais, pois suas explicações causais e mecânicas não expressam toda a verdade sobre a mesma. Esclarece Wolin que as teses especulativas de Jonas em referência à vida orgânica “se não podem ser provadas também não podem ser refutadas” (2003, p. 177), ao contrário, requisitam a suspensão da objetividade das ciências naturais para possibilitar um novo olhar diante da vida.

A autoconservação é um fim em si mesmo para todas as formas de vida, afirma o autor, e em suas diferenças há uma teleologia inerente, desde as formas mais simples até o homem. Desse modo, o autor busca identificar uma teleologia da natureza como um todo, sem recorrer ao plano espiritual ou mesmo a sua racionalidade interna. Afirma Comín que “trata-se de um querer, de um querer ir além, o que explica que a evolução seja um avançar para as formas mais complexas” (2001, p. 22). Não se trata de um fim último e supremo, mas de uma orientação para um fim, para um aperfeiçoamento de modo que a vida possa continuar sendo. O *sim à vida* é o valor fundamental de todos os valores, um *bem em si* mesmo, afirma Jonas, por isso que o ser é preferível ao nada. A responsabilidade do homem, portanto, vai além do aqui e agora, mas dirige-se ao futuro, na medida em que devemos ser responsáveis pela continuação da própria responsabilidade ontológica no homem no futuro, para que o *sim à* continuidade da vida possa se perpetuar.

É o homem, como um destruidor potencial do trabalho teleológico da natureza, que deve se encarregar, enquanto querer, dar um sim ao ser da natureza e um não ao não-ser, por isso, a identificação do princípio responsabilidade com uma

moral naturalista parece constituir um “grave mal entendido, que talvez esteja na base de muitas críticas dirigidas a uma ética que se apresenta como ética da preservação” (RICOEUR, 1996, p. 242). Não há como dizer que o homem possa existir sem dizer que exista a natureza. Desse modo, o sim ao ser que a vida pronuncia espontaneamente, tornou-se ao homem um dever ser. O imperativo jonasiano exige que não apenas existam homens no futuro, mas que esses homens sejam conforme a ideia de humanidade. Conclui Ricoeur que a fundamentação biológica, embora seja necessária (desde que se trate apenas de justificar a obrigação de preservar a existência futura da humanidade como uma condição de seu próprio exercício de responsabilidade), deixa de ser suficiente. O argumento não basta mais, pois o que está em jogo não é mais a pré-condição da existência, mas sim o estatuto da autenticidade da vida a ser preservada (1996, p. 243).

Diferentemente de Kant que atribuía fins somente ao homem, Jonas afirma que todo ser vivo tem uma teleologia, e essa finalidade se assenta de modo ontológico, o que impossibilita de se afirmar que se trate de algo acrescido ao homem. Acrescenta Ricoeur que o “interesse do homem coincide com o resto dos viventes e o da natureza inteira na medida em que ela é nossa pátria terrestre” (1996, p. 241). Percebe-se, portanto, que Jonas não está voltado para explicar os fins da natureza, mas mostrar a presença imanente de tais finalidades em todos os seres, e transformar essas finalidades ontológicas da natureza, como o fundamento da ética da responsabilidade.

O *fim último* da vida em Jonas nos coloca frente à questão ontológica e questiona a existência de um fim não somente no mundo psíquico e subjetivo, mas também no mundo objetivo e físico. Ao reconhecer na natureza um direito próprio da existência, ele reivindica um fim tanto para a natureza humana e também para a natureza extra-humana. Com isso, sua metafísica torna-se uma tentativa de legitimar tanto filosófica como eticamente a passagem do plano do ser e da existência para o plano do dever-ser.

O homem por sua vez no uso da liberdade pode dizer um não à existência e colocar um fim a todo o processo natural. Embora essa possibilidade possa constituir-se numa ameaça e, deve ser evitada a todo custo, com ela torna-se legítimo reconhecer que existe um fim natural da própria natureza. A vida ou a continuidade da vida, portanto, torna-se um fim, um valor da natureza, de modo que o reconhecimento da existência dos fins confirma a existência de valores e consequentemente uma obrigação humana frente a sua preservação. Com isso, Jonas faz da existência e da continuidade da vida um valor e torna possível ao próprio ser fundamentar um dever, pois os fins estariam presentes na natureza, como um valor nela imanente.

A natureza tem valores porque tem fins, e estes consistem em continuar a existir, pois existir significa ser. Este ser por sua vez é um valor não mensurável, mas pode ser percebido ontologicamente como um fim universal. O que se exige

da natureza humana sobre a natureza universal é que se reconheçam os seus fins, portanto, seus valores, para que ela possa realizar seu fim último que consiste em continuar a existir. Jonas não se preocupou em diferenciar claramente o valor como uma reivindicação do próprio ser, do valor como uma obrigação moral. No entanto, afirma o autor que a responsabilidade não pode confundir-se com a obrigação, se não um caso especial dela. A obrigação pode reduzir-se a uma conduta mesma, enquanto que a responsabilidade vai além dela, pois ela tem uma referência externa (1997, p. 55).

Sendo assim, o valor como um bem em si está presente no ser de modo imanente, afirma Jonas. Esse valor converte-se num dever quando existe uma vontade capaz de perceber tal exigência e transformá-la em ação, conforme expressa o imperativo jonasiano no sentido positivo “aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (2006, p. 47) ou em seu sentido negativo “aja de modo a que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida” (2006, p. 48). Ou seja, a ética da responsabilidade jonasiana parte de uma exigência pertencente à própria realidade do ser, que consiste em preservar a vida, e com isso faz com que o dever esteja na própria natureza do ser.

O *sim* ontológico jonasiano tem a força de um dever, de uma obrigatoriedade presente na própria liberdade humana, para atender ao trabalho teleológico da natureza em seu contínuo processo de autoafirmação da vida, mas que tem sido ameaçada pela capacidade e pelo poder da tecnologia moderna frente à constante fragilidade, precariedade e vulnerabilidade do próprio ser. O homem tem de assumir em seu querer o *sim* e impor ao seu poder um *não* ao não-ser. Afirma o autor que “o seu querer, com o seu *sim* e o seu *não*, está sempre lá em primeiro lugar e se encarrega dos seus interesses” (2006, p. 153).

A tomada de consciência da liberdade no homem ocorre de modo gradual à tomada de consciência de sua responsabilidade. O processo de evolução é atravessado por um *telos* que é a própria vida, que para o autor significa um valor e um fim em si mesmo, mas que devido à sua fragilidade exige a nossa responsabilidade. A liberdade humana permite ao homem desvincular-se dos interesses cósmicos, mas a exigência que emana de seu ser obriga-o a cuidar desse processo ontoteleológico, pois sem o seu cuidado a vida pereceria.

Ao fundamentar ontologicamente a responsabilidade como um dever que nasce do ser, Jonas faz intervir a noção de valor, sobre a qual se assenta o dever do ser no sentido da metafísica leibniziana de que o ser é preferível ao nada. A preferência de algo sobre o nada se transforma no estatuto do valor, ou seja, qual o valor do ser? Por que ele é preferível ao não-ser? Para Jonas é “inquestionável a necessidade de se estabelecer o *status* ontológico e epistemológico do valor de um modo geral e explorar a questão de sua objetividade” (2006, p. 102), embora entenda que as “respostas as estas perguntas seja seguramente para sempre motivo

de polêmica” (1998, p. 137), mesmo assim, o questionamento torna-se preferível ao simples ignorar tal realidade. Conclui o autor é “preferível sofrer uma derrota a deixar de escutar seu canto” 1998, p. 137).

Ao fundamentar a ética nos fins encontrados no ser, pois esses fins representam um valor, para Jonas todo valor contém a exigência de um dever ser, o que faz com que o ser se torne objeto de uma ação livremente escolhida, embora isso não signifique que resulte um dever no sentido de uma obrigação (2006, p. 220). A passagem operada por Jonas do *dever ser* ideal ao *dever fazer* requer que este seja dependente do poder, o que faz com que o homem tenha se convertido em um administrador do dever dentro de um ser real. Por constituir-se um “gestor da natureza”, isso se deve justamente em virtude de seu poder, responsabilidade e liberdade que o caracterizam.

O valor de um ser já é sua condição ontológica, afirma Jonas e, por isso dirige-se ao homem na forma de um dever. O valor passa a ter um direito sobre o ser humano: “com isto fica expresso que desde o ser das coisas mesmas (...) pode emanar um preceito que se refere a *mim*” (1998, p. 139). Em outras palavras, sendo o ser portador de um valor, esse valor lhe dá direito, o que exige consequentemente do homem um dever para com esse valor, pois a existência desse valor é preferível à sua ausência.

Embora o imperativo kantiano também exigisse uma atuação do homem por dever, o imperativo jonasiano ordena atuar de acordo com uma ideia ontológica de homem, isto é, se para Kant o dever se constituía como algo da racionalidade humana, para Jonas o dever é inato à ontologia humana do ser responsável. A questão de que a “humanidade seja” não pode ser resolvida sem referência ao sentido metafísico do ser, isto é, da sua ontologia, pois no homem a responsabilidade se impõe como um imperativo porque de seu cumprimento depende seu próprio ser e a preservação da essência do homem.

A teleologia que a natureza dá por testemunho aparece como axioma ontológico da autocriação e do ser, de modo a submeter todo ser vivo a essa lei e a fazer dessa determinação ontológica um cuidado para com o próprio ser. Essa maneira de ser indica um dever de conservação, quer dizer, o cumprimento dessa finalidade ontológica fundamental se apresenta ao ser humano como um ser moral. O dever ser consiste em garantir a ontologia, isto é, a possibilidade de existência autêntica do vulnerável e do perecível.

A preservação do Ser e sua continuidade não deve ser entendida em Jonas no sentido da sobrevivência do homem individualmente, mas no sentido da coletividade, na ideia de homem, visto que a autenticidade dessa coletividade encontra-se ameaçada pelo poder da tecnologia moderna. Com isso, a categoria responsabilidade tornou-se uma espécie de mediação entre a liberdade e o valor do ser, de modo a impedir a separação entre ser e dever ser, e a favorecer a sua proteção.

Para Jonas a experiência da ética aparece no interior do mundo real, e o mundo real seria mais pobre se o dever ser não se manifestasse ali. Ou seja, o ser se cumpre realizando a exigência de dever ser que contém. No *O princípio responsabilidade* o autor afirma que o dever que temos para com o futuro é um dever que corresponde a um direito “existente”, pois esses homens tem o direito à sua autenticidade e a uma realidade valiosa. Para tanto, “esse direito depende do dever (...) de se garantir a existência de futuros sujeitos de direitos” (2006, p. 93). Esse dever também não corresponde a nenhum direito, mas ele nos permite o direito de trazer ao mundo pessoas como nós, mesmo que estes não o tenham pedido. Em outras palavras, temos o dever de garantir a existência de pessoas autenticamente portadoras de responsabilidade, pois a própria responsabilidade, enquanto um dever ontológico, deve ser assegurada às futuras gerações. Se a responsabilidade se funda na racionalidade e na consciência humana (como auge da história evolutiva) e estas são parte constitutivas da essência humana, então ela é um princípio ontológico partícipe dessa essência: “a existência da capacidade de ser responsável é um fato ontológico, que quase se autocertifica” (2001, p. 57).

Ao mesmo tempo em que a continuidade de uma vida autêntica depende de nossa escolha, a concepção ontológica do ser que deriva do fundamento jonasiano força-nos a reconhecer que o Ser é frágil e vulnerável e, que sem a nossa responsabilidade pereceria. Com isso nos encontramos frente a uma fundamentação que nos coloca de manifesto a base ontológica da moral, e da exigência ética do reconhecimento da superioridade axiológica do ser sobre o não-ser.

O ponto basilar da ética em Jonas, segundo Oliveira, é o fato do pensador colocar no centro de sua reflexão, a ideia de que o homem é o único ser que possui conhecimento e vontade, e desse modo torna-se o único que pode ter consciência de suas ações, e de sua responsabilidade. Esta responsabilidade revela-se como uma consequência necessária da liberdade, pois o verdadeiro objeto da responsabilidade “(...) é o próprio ser tocado por ela, o que implica que o próprio ser seja em si mesmo portador de valor” (2010, p. 31-32). Ao ter um valor em si, o ser passa a ser portador de exigências, ou seja, é do próprio ser que vêm as exigências de responsabilidade, o que torna o reconhecimento de seu valor uma obrigação.

A interpretação fenomenológica da vida, como ontologia teleologicamente guiada pela liberdade, havia estabelecido que todo ser vivo se caracterizava por sua preocupação para sobreviver. Isto é, o ser vivo tem uma finalidade, sendo o “fim de todos os fins”, a preservação e a continuidade de si, a permanente luta contra suas forças de aniquilamento, isto é, o não-ser. Com isso, a vida é o mais alto fim da natureza e ela reage contra tudo o que possa querer atentar-lhe contra, embora acabe sempre sendo dominada pelo não-ser. No “cuidado de si”, os seres manifestam uma teleologia como determinação ontológica fundamental. Esta maneira de ser indica uma maneira de conservação. Em outras palavras, o ser não somente testemunha o que é, mas o que lhe devemos, isto é, ele busca continuamente manter-se vivo, pois se fundamenta no princípio de que viver é melhor que não viver.

Ao afirmar que a ética possui uma base ontológica, Jonas quer dizer que uma fundamentação ontológica é o recurso a uma propriedade que pertence inseparavelmente ao ser da própria coisa como (por exemplo) o metabolismo do organismo de tal maneira que a afirmação de que todos os organismos são metabolizantes tem o mesmo valor de que todos os seres metabolizantes são organismos (1998, p. 136-137). Com isso o metabolismo é tomado como um fato incondicional que encontra sua razão de ser em nossa disposição existencial como seres metabolizantes, pois nossa existência depende do intercâmbio ininterrupto da matéria com o mundo exterior. A afirmação de nosso ser metabolizante serve a uma fundamentação ética válida na medida em que descreve corretamente nosso modo de ser (1998, p. 137).

O fundamento jonasiano é de que viver é a regra, e o viver faz o dever viver, pois o viver traz dentro de si um dever, isto é, que a vida continue. Com isso, torna-se uma obrigação transcendente do homem "(...) proteger o menos reconstrutível, e o mais insubstituível do todos os recursos: a incrivelmente rica dotação genética depositada pelas eras da evolução" (1997, p. 36). Ou seja, o mais insubstituível a que Jonas se refere é a vida, assim como ela é a menos reconstrutível, pois o ser humano é o ser menos reconstrutível e a o mais insubstituível. Por isso a técnica confere ao homem o que antes a religião lhe havia confiado, isto é, o dever de ser o guardião da criação. A exigência da proteção da vida faz com que a filosofia pela primeira vez tenha uma tarefa e uma responsabilidade cósmica, embora ela esteja despreparada para tal compromisso (JONAS, 1997, p. 31).

Referências

- COMÍN, I. G. Introducción. In *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Colección Clásicos del pensamiento crítico. Madrid: Catarata, 200.
- _____. Introducción a la edición española. In *Hans Jonas: poder o impotencia de la subjetividad*. Coleção Pensamento Contemporâneo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2005.
- FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck Université, 2001.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2001.
- JONAS, H. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-RJ, 2006.
- _____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- _____. *Técnica, medicina y ética: lá práctica del principio responsabilidad*. Tradução de Carlos Fortea Gil. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- _____. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Tradução de Ângela Ackermann. Barcelona: Helder, 1998.
- MOORE, G. E. *Principia ethica*. São Paulo: Editora Ícone, 1998.
- OLIVEIRA, M. A. *Ética, direito e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- THEIS, R. *Jonas: habiter le monde*. Paris: Editions Michalon, 2008.
- RICOEUR, P. *A religião dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger: Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas e Hebert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003.

Para uma Crítica Materialista da Bioética Fundamentos

Antônio José Lopes Alves*

* UFMG Doutor em Filosofia

Resumo

No presente trabalho pretende-se expor, ainda que sumariamente, os principais lineamentos teóricos que sustentam o projeto de pesquisa intitulado “Revisão Crítico-Materialista da Bioética”. Essa proposta de investigação tem como objetivo proceder a um exame crítico dos conceitos e temas centrais da reflexão bioética a partir da tradição filosófica materialista, tendo por referência o pensamento marxiano. A exercitação dessa revisão é a posição do edifício teórico da bioética sobre novas bases. Põe-se sob um olhar crítico rigoroso os pressupostos, de cunho predominante metafísico (transcendental e/ou religioso), que até o momento sustentam, preponderantemente, os discursos e análises que têm por telos a compreensão filosófica das consequências e dos dilemas do desenvolvimento das tecnociências que intervêm na existência dos homens.

Palavras-chave: Ciência, Ética, Bioética, Materialismo.

No presente trabalho pretende-se expor, ainda que sumariamente, os principais lineamentos teóricos que sustentam o projeto de pesquisa intitulado “Revisão Crítico-Materialista da Bioética”. Essa proposta de investigação tem como objetivo proceder a um exame de caráter crítico dos conceitos e temas centrais da reflexão bioética a partir do arcabouço categorial produzido no interior dos quadros da tradição filosófica materialista, em especial tendo por referência o pensamento marxiano. Nesse sentido, a produção marxiana, em suas diferentes fases de elaboração se constitui no arrimo básico da propositura em tela e isto porquanto o conjunto dessa elaboração forneça alguns dos subsídios conceituais decisivos para empreitada de uma renovação no que respeita à reflexão acerca dos problemas e questões levantados pela relação da ciência com a vida humana ou não.

O que não exclui, muito ao contrário, a remissão a outros autores e momentos do materialismo anteriores e posteriores a Marx. A exercitação dessa revisão tem em vista a posição do edifício teórico da bioética sobre novos fundamentos. Para tanto, é mister pôr sob um olhar crítico rigoroso os pressupostos, de cunho predominante metafísico (transcendental e/ou religioso), que até o momento sustentam, preponderantemente, os discursos e análises que têm por *telos* compreender filosoficamente consequências e dilemas do desenvolvimento das ciências e das tecnologias que se voltam ou intervêm na existência dos homens. Para tanto, algumas categorias basilares da reflexão bioética, tais como o de pessoa, identidade individual, alteridade, respeito e limites, etc., para não falar da própria eticidade, deverão ser objeto de cuidadoso escrutínio crítico, revelando tanto as pressuposições quanto implicações e os limites teórico-práticos. A propositura assim configurada exige que a própria questão da bioética seja reposta partir de uma perspectiva nova, que se afaste seja das formulações arrimadas numa ética abstrata e idealista, seja daquelas de talhe naturalista. Posturas que encaminham a reflexão ética a soçobrar num moralismo estéril ou numa condenação *in limine* de todas as mediações práticas disponibilizadas pelo desenvolvimento da interatividade social e das transformações humanas, tanto no que concerne à sociabilidade quanto no que respeita à vivência individual. A dúplice resultante necessária é de uma parte, a irrelevância que tais elaborações teóricas acabam por ter frente ao curso das alterações, e, de outra, a ausência de uma elaboração teórica que possa de modo pertinente responder às demandas originárias postas pelos processos de reinvenção e incremento da base da existência humana, ora deslançada sob o impulso científico-tecnológico. Neste âmbito, como assinala Sève: "(...) se o facto não funda o direito, o direito e a moral têm, por sua vez, grande dificuldade em estatuir sobre o facto biológico e terapêutico, doravante tão desconcertante" (2000, p. 40).

O que se carece é a retomada de uma reflexão de caráter *positivo*, a qual parta do reconhecimento teórico do concretamente posto pelo *ser e saber* por meio dos quais os homens se afirmam, que, contudo, não resulta em um discurso acrítico ou laudatório do existente. Ao contrário, se põe como efetivamente crítico na medida em que tome a posição do humano como aquilo que é: resultante/pressuposto dinâmico da atividade produtiva, da criação e reprodução efetivas das condições objetivas da interatividade social. Nesse contexto, parte-se de uma compreensão da concretude objetiva da vida humana, da sua criação materialmente mediada pela atividade produtiva, da reconversão contínua de pressupostos e condições inicialmente naturais em formas de objetividade plasmadas no espaço delineado e determinado pelo conjunto dos nexos pressupostos e implicados na produção social da vida. Vida humana é vida produzida, e vivida, humanamente. O que apresenta consequências de monta para as próprias determinações do humano, bem como para o terreno das suas expressões ideais, entre elas, a da moralidade. Do entendimento do escopo determinativo da atividade produtiva – em sentido amplo – tem-se uma reformulação da própria relação entre cientificidade e ética, no

interior da qual se postula a posição de uma eticidade intrínseca às próprias ciências como atividade humano-societária. O fato de o presente desenvolvimento das formas de produção das necessidades e dos carecimentos humanos, bem como dos meios de satisfazê-los, dar-se sob as determinações próprias da sociabilidade do capital deve evidentemente ser levado em consideração no ato mesmo da posição do problema. Ser engendrado e desdobrado de modo capitalista afeta de maneira objetiva e dramática o incremento dos meios de intervenção e remodelamento dos padrões biológicos, tanto no que concerne à individualidade humana, quanto às demais formas de viventes. O que não redunde, no entanto, na sua pura e simples identificação sem mais com o capital. Não obstante seja produzido, socialmente posto e assimilado sob a vigência das formas sociais do capital, não se segue daí o resultado de que aqueles desenvolvimentos - terapêuticos, farmacológicos, biotecnológicos, etc. - possuam como único horizonte a unilateralidade de funcionarem como *mercadorias*, de serem corpo do valor/mais-valor.

Uma vez explicitados esses pontos de oposição iniciais, cabe esclarecer, igualmente de modo sumário, o caráter positivo, proponente desse trabalho. De saída, torna-se importante clarificar o teor do materialismo que se propõe exercitar. Pois, conquanto se planeje, no curso do desenvolvimento da presente proposta a leitura e o estudo estruturais/iminentes das diversas tradições do pensamento nas quais se expressaram problemas e temas conceituais concernentes à bioética, em especial naquela difusamente identificada sob a alcunha de *materialista*, parece ser mais que pertinente trazer já à apreciação certas distinções demarcatórias. E neste particular, o pensamento marxiano se revela frutífero ao indicar o marco de inflexão para com a tradição. Esse movimento de diferenciação com relação ao materialismo dominante na filosofia, já nas *Teses Ad Feuerbach*, não obstante seu caráter aforismático, Marx indica alguns elementos que podem fazer parte desta nova posição. Na oitava tese, superando a crítica que apenas se debruça sobre as fragilidades ou impropriedades teórico-conceituais ou dos valores verificadas nas elaborações tradicionais, o pensamento marxiano assevera que “Toda vida social é essencialmente prática. Todos mistérios, que levam a teoria ao misticismo, encontram sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis”¹ (MARX, 1969, p. 6). Em outros termos, para um adequado entendimento das questões mais prementes e candentes da vida social, um posicionamento que capture, apreenda e compreenda (*begreif*) as determinações mais essenciais da interatividade societária. Os problemas que emergem do específico comportamento humano prático social somente podem ser apreendidos em sua dimensão de efetividade na medida em que o sejam remetidos à forma social determinada que exerce o papel de *momento preponderante* como nexos ou liames principais que delimita e especifica as relações entre os homens. Nesse sentido, os *mistérios* que

¹ Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.

nascem e envolvem a prática humana apenas teriam sua resolução racional porquanto fossem teorizados a partir da compreensão da prática social determinada de um dado modo histórico de produção da vida humana e não tendo por arrimo uma suposta natureza humana - biológica ou transcendental - que tão somente se atualizaria na vivência objetiva. Deste modo, os desenvolvimentos das técnicas, bem como os desafios e equívocos que possam estar neles implicados, não se explicam pelo remetimento a uma vontade, a um impulso ou a uma pulsão de *domínio da natureza*, mas pelo entendimento das determinações da prática social concreta dos homens.

A primeira das características deste posicionamento materialista que se deve assinalar é exatamente o fato de que ultrapassando a mera crítica de conteúdo ou ideológica, na qual o alvo é tão somente a formulação ideal, Marx afirma como necessidade a compreensão da vida prática efetiva dos homens, dos dilemas que dela fazem parte, como dimensão obrigatória do discurso. Não cabe então a unilateralidade do juízo acerca da coerência interna ou da validade argumentativa, na medida em que estes são entendidos e capturados em remissão necessária à vida societária. Os *mistérios* que fazem a teoria soçobrar no *misticismo* transcendental ou mesmo religioso precisam ser enfrentados conceitualmente como formas ideais expressivas da opacidade ou da *intransparência* que determinadas relações sociais ganham objetivamente frente aos indivíduos que dela tomam parte. Neste contexto, em sendo o capital a forma social de existir de entes/processos/relações e pelo fato de esta ser uma conexão que torna independentes dos produtores virtualmente todas as condições de objetivação, nada mais pode ser esperado que a configuração sortilêga que aquelas assumem no complexo objetivo da produção da vida humana. No caso particular das técnicas e tecnologias que têm a vida e suas determinações por objeto esse caráter de estranhamento se afirma subjetivamente como verdadeiro pavor ante às possibilidades nelas contidas. O intransparente do capital como relação preponderante, do imperativo da reprodução ampliada do valor como mais-valor privado, acaba, em determinando o *locus* e a vigência dos procedimentos, convertendo-se ou se apresentando como uma determinação de talhe técnico, tributário dos mecanismos e tecnologias em sua existência como tais. Pontos determinativos da forma (relação social) capital se apresentam como características das coisas e, daí por uma série de mediações particulares, como inerentes ao próprio desenvolvimento humano. Por isso, a manipulação técnica de variáveis genotípicas é imediatamente tomada no discurso crítico - acadêmico ou do senso-comum - como apresentando inerente e imanentemente, *por-si e em-si*, todas as características do *modus* capitalista de formatar socialmente atividades e produtos. O reconhecimento da diferença acima apontada entre existência técnica e forma social de existência não é sequer desconfiada quanto mais levada em conta. As técnicas, sempre no plural, remetem seja no terreno dos pressupostos históricos operacionais, seja naquele das implicações societárias, a determinados ordenamentos procedimentais ou colaterais que de certo modo vocalizam,

expressam, certos traços potenciais inerentes. Estes últimos estão lá decerto, no entanto, a atualização destes depende em grande medida da forma da totalidade social na qual são mobilizados numa forma determinada na produção objetiva da vida humana. Produção que nunca é produção humana em geral, mas sob um dado modo particular e específico, o que altera ou exprime hiperbolicamente uma dada virtualidade social das técnicas. No que tange às biotecnologias, isso se expressa frequentemente no combate em torno da invasão da privacidade ou mesmo do patenteamento de processos biológico-genéticos ou de sequências industrialmente tomadas destes. O controle sobre as intervenções e alterações genômicas muito provavelmente provocam horror porquanto explicitem o grau de estranhamento possível da transmutação da herança genética em mercadoria e veículo do mais-valer. Além disso, expressa *ad absurdum* o quão temerário é esperar das instâncias político-burocráticas, inerentemente subsumidas ao capital, a salvaguarda de determinadas esferas essenciais da vida. Frente a este sumário do pavor contemporâneo, ainda que justificado, é importante, contudo, inquirir se a precaução não diria mais respeito à forma social da produção do capital que à criação e utilização das biotecnologias propriamente ditas.

Em complementação à primeira, outra característica bem peculiar da posição marxiana diz respeito ao próprio objeto da reflexão. Não se trata da interpelação da essência humana, ou em nome dela, entendida como forma transcendental ou natural, mas da posição particular de uma determinada forma de sociabilidade. O que muda substancialmente tanto a pergunta quanto o encaminhamento das respostas. De um golpe, ao mesmo tempo, não se parte da posição de uma essência individual preexistente à qual se acha aditada a sua situação social, assim como não se naturalizam os próprios nexos sociais em figurações transcendentais, com o que se eternizariam as contradições sociais e técnicas. O materialismo de que aqui se fala recusa terminantemente a tratar de abstrações, não obstante tenha de se haver teoricamente com elas. Nesse sentido, “A posição do antigo materialismo é a sociedade civil, a posição do novo a sociedade humana, ou a humanidade social”² (MARX, 1969, p. 7). A essencialidade social do indivíduo é o ponto de partida dessa posição materialista. Num só movimento se ergue um duplo reconhecimento objetivo. De uma parte da efetiva determinação social da individualidade, com a consequente afirmação da impossibilidade do humano em abstração dos nexos sociais. De outra parte, em correspondência com esta última delimitação, da possibilidade real de efetivação livre, no enfrentamento das contradições, de uma forma de sociabilidade onde a concatenação recíproca dos indivíduos, e não mais de sua posição como *personæ* do poder do capital, seja o princípio das relações sociais. Assim, sociedade humana ou humanidade social, para além do aparente jogo de palavras remete, na medida mesma da permutabilidade, ao fato da conexão inextrincável, que pode ser rompida apenas como abstração mental, entre o humano e a sociabi-

² Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit.

lidade. Decerto, opera-se aqui com o pôr-se simultâneo dos homens em seu *Dasein* como existência social e do seu ser social como indivíduo. A questão do capital reside exatamente em que este existir concreto se faça na forma e sob o mando de uma relação social cujo índice ou acento determinativo se encontre na reprodução ampliada do valor e na maximização de um mais-valor postos como apanágios da propriedade privada e apropriados nesta modulação. Assim, produção de riqueza aparece como produção ontologicamente configurada de pauperização, de perda de controle e de estranhamento. O controle de processos aparece necessariamente como um domínio de potências estranhas que se erguem acima dos indivíduos e os submete. Posto nesta determinidade, o desenvolvimento das biotecnologias em curso aparece como a conflagração de um processo de dominação dos elementos mais primordiais dos viventes - os homens incluídos - por poderes absolutamente colocados numa instância inalcançável pelo comum dos mortais. Não obstante, é decisivo asseverar que se trata antes do mais de uma rede de relações sociais objetivas e não de um poder transcendente ou de uma tendência trágica. Em contraste com a ordem do trágico, há que referir-se aqui propriamente àquela do *drama* tomado como a de circunscrição de um espaço da ação humana na qual atos e resultados se atam sem que os liames possíveis entre eles possam ser explicitados de antemão. Não é trágica, mas dramática a situação na qual as relações sociais aparecem numa forma que os confronta como nexos de um poder estranho, pois trata-se em última instância de formas de existência recíproca, ainda que contraditórias e opostas.

Desse modo, alienação das forças produtivas e das *Arbeitsvermögen* ao capital não cumpre um destino, mas o drama da objetivação na forma mais aperfeiçoada que se conhece da propriedade privada. O confronto com consequências potencialmente devastadoras - da eugenia aristocrática à mais aberta manipulação de caracteres tidos como *úteis* - não se está defronte com um tipo qualquer de *desertificação inerente* (Heidegger) à técnica, nem com uma *colonização de subsistemas sociais* pela técnica (Habermas), mas sim à ampliação da vigência do capital voltada agora a um nicho até então tido como indevassável. De nada adiantam, ao fim e ao cabo, as lamentações ou homilias sobre a *sacralidade* da vida humana frente aos ditames da reprodução do valor como princípio social da produção. Até porque o que poderia haver de fronteira aparentemente intransponível se esfumou já quando o tempo de objetivação vital dos homens se concretiza na forma do tempo de valor-trabalho. A invocação de supostos mistérios perde a eficácia na medida em que já se converteu o indivíduo, e suas virtuais objetivações, em veículo do mais-valor. A posição dos elementos primários na forma do capital se põe assim como *mais um passo*. O máximo a que alcançam os discursos bioéticos é a pretensão, tão inócua quanto debilitante, de traçar *in abstracto* uma pretensa fronteira absoluta que poderia exercer a contenção desta tendência objetiva da produção do capital. O que redundaria na vigência da lógica da interdição, a qual, porquanto careça de fundamentos efetivamente racionais - apoiados no conheci-

mento científico e na reflexão acerca deste - e se dirija mais à intuição cotidiana que ao assentimento cognitivo, desemboca na total inoperância como regra real de sua eficácia. Afora isso, as assertivas de cunho moralizante não são então capazes de permitir a percepção das possibilidades humano-societárias abertas pelas biotecnologias. Confundindo o conteúdo com a forma social, quando não dissipando o primeiro na segunda, tornam-se veículos de proposituras conservadoras. Num primeiro sentido, ao tomarem as diferenças biológicas como originadas unicamente das determinações de talhe genético, encobrem a vigência daquelas de âmbito histórico-social e encaminham argumentativamente a sanção da desigualdade socialmente produzida como resultante do mero “acaso” natural. Numa segunda acepção, o teor conservador da bioética se afirma como recusa ao alargamento das próprias virtualidades postas pela atividade humana sobre o natural, algumas delas, não obstante complexamente problemáticas, que devém em ato a superação de limites que há muito são enfrentados pelos indivíduos como verdadeiros estorvos. A retoma, às avessas, o princípio iluminista de seguir a *Natureza* como *valor*. Neste último, a afirmação da naturalidade servia como aporte de concretude à teoria contra o discursório metafísico das essências eternas e imateriais e à posição do humano como um feixe de forças, ainda que naturalmente tomadas, que se afirma pelo conjunto das suas atualizações (fazer, conhecer, amar, gozar, possuir, etc.). No caso da bioética, a natureza se concebe como barreira abstrata, limite puramente negativo, valor monofásico que de elemento da síntese técnico-poético humana - integrada também pela produção de meios e pela atividade como tal - é convertida em simples adstrição ou constrangimento das demais instâncias. Como recurso adstringente, a natureza é mobilizada no sentido de comprimir a prática humana em delimitações cada vez mais estreitas, recaindo por conseguinte na mais deslavada aceitação do dado como valor, por sua mera existência independente das deliberações e ações humanas.

Desse modo, a posição materialista que arrima esta aproximação ao tema se norteia pelo reconhecimento da natureza ao mesmo tempo posta e objetiva da sociabilidade. Social aqui não remete imediatamente às mediações ideais ou axiológicas, nem primariamente aos fenômenos subjetivos ou intersubjetivos. Diferentemente, é atinente às relações concretas havidas entre os indivíduos numa determinada configuração societária, nos quadros da qual vem a surgir os elementos acima aludidos, como sua forma expressiva, mas nunca como determinações primárias de existência. As figuras ideais ou valorativas, num sentido intersubjetivo, se entendem, mesmo em seu papel de mediador ativo, como formas dum complexo relacional efetivo e assim vigoram. A sociabilidade é antes de tudo um *factum* relacional e precisa ser reconhecida em função das evidências concretas, da ordem inclusive do vivido, como uma determinação fundamental da existência dos indivíduos. Inexistente esta identificação corre-se o risco de pôr como ficcional ou mesmo arbitrário o estatuto categorial de diversas ideias e noções importantes para o tratamento conceitual dos problemas bioéticos.

Como exemplo da possibilidade de exercitação deste padrão reflexivo materialista à bioética, referir-se-á aqui, também de modo sumário, o tratamento de uma das categorias centrais do discurso bioético: a de *pessoa*. Conceito no qual, especialmente, sobressai-se o caráter problemáticos transcendental e/ou mesmo religioso, que predominam nesta seara filosófica. A referida noção oferece um exemplo explícito da oscilação em que as elaborações teóricas em bioética incorrem entre dois extremos, aparentemente, opostos: o transcendentalismo (laico ou religioso) e o naturalismo. De um lado, a pessoa é determinada como uma entidade cujo lastro é conferido por um princípio de ordem transcendental, místico ou extramundano, que define a pessoalidade do indivíduo em termos de uma instância *a priori* e virtualmente inacessível à experiência corrente. O humano do indivíduo, delimitado imediatamente pelo estatuto de sua *pessoalidade*, é considerado como uma esfera pairando acima da vida vivida ou oculta por detrás dela. A raiz da pessoa se situa então numa existência que não coincide imediatamente com sua individualidade particular, nem com os carecimentos ou desatinos a esta vinculadas. É um momento transcendental, definidor da legitimação última da existência humana, terreno dos ideais da razão autônoma ou das leis que regem uma suposta essência imaterial herdada por participação incompleta no divino. De outra parte, considerada como acidente ou qualidade natural da individualidade biologicamente configurada, a pessoa é delimitada como um tipo de efeito ou consequência da existência física imediata. E isso comportando dois sentidos que podem paradoxalmente cruzar-se no terreno jurídico. Primeiramente, pode-se muito bem interpretar a pessoalidade como um epíteto amalgamado desde a concepção do indivíduo, ajuntado a ele por sua figura em trânsito de amadurecimento, por obra e graça da concepção. O que configuraria um dado caráter absolutamente primacial da pessoa como dignidade de princípio do ente humano e não uma situação que, não obstante privilégio dos indivíduos, somente poderia advir com o tempo e a maturação. Em segundo lugar, ao identificar como natural a posição da pessoalidade corre-se o risco exatamente de não se proceder a apreensão da especificidade concreta dessa determinação. Ou ainda de reduzir a concretude diretamente à materialidade em sua vigência mais imediata ou analógica. Radicar a pessoa no indivíduo, igualá-la a *ser humano* numa aceção genérica é recolher sob esta rubrica "(...) tudo aquilo que é constitutivo do *Homo sapiens sapiens*: do neocórtex hiperdesenvolvido, como do polegar oponível, poder-se-á dizer que 'são humanos' - e há que dizê-lo, com certeza, neste sentido, do ser concebido da nossa espécie" (Sève, 2000, p. 30-31).

Frente a este *modus* oscilatório entre o transcendente e o naturalismo abstrato há que apontar para a determinação da pessoalidade como caráter social dos indivíduos como algo que supera e integra num outro registro a existência natural, biologicamente imediata de uns para outros. Na expressão mais simples e abstrata da existência humana, tomando-se os indivíduos em sua determinidade mais imediata como entes singulares dados, evidencia-se que "Ambos têm a necessidade de respirar; para ambos o ar existe como atmosfera; isso não os coloca em nenhuma

relação social; como indivíduos que respiram, relacionam-se entre si apenas como corpos naturais, não como pessoas” (MARX, 2011, p. 186). Marx inclui aqui uma delimitação especificadora, uma forma de nexos social, que instaura a forma ser dos indivíduos como reciprocidade social. Sociabilidade, mais que gregarismo, na medida em que a diversidade objetiva de carecimentos e objetos é posicionada como “o pressuposto de sua igualdade social no ato da troca e dessa conexão em que se relacionam como agentes produtivos” (Idem). Forma de aparição imediata da sociabilidade a partir da qual pôde erigir-se todo um cabedal de supostos princípios e axiomas de natureza política e jurídica que se expressam na universalidade vazia das normas legais. Grande parte da perplexidade na qual se acha a reflexão jurídica doutrinária em razão de uma presumida natureza ficcional da pessoa - no âmbito do mundo do capital - advém desta *relação de expressividade* das formas concretas de aparecer da abstração do valor, naquelas do nível da normatização.

Os indivíduos objetivamente aparecem (*sie erscheinen*) – e não apenas *parecem* – na superfície da trama da sociabilidade como simples cambistas. Relações que, não obstante a forte prevalência das suas formas de aparecer, revelam-se, por intermédio da analítica marxiana, como socialmente determinadas, nexos postos e circunscritos pelo registro da forma social essencial da produção da vida humana. O que faz aparecer teoricamente o fato de os indivíduos nessas relações mesmas estarem delimitados por um modo particular de coação societária. Processo social no qual, “[...] o indivíduo só tem existência social como produtor de valor de troca e que, portanto, já está envolvida a negação total de sua existência natural [...]” (MARX, 2011, p. 190-191). O constrangimento da alienação toma aqui, de chofre, a existência ainda muito simples e indeterminada de “um para outrem”. No entanto, este próprio *ser para outro* em sua singela simplicidade, porquanto seja já imediatamente *ser para outro do valor de troca*,

[...] por conseguinte, está totalmente determinado pela sociedade; que isso pressupõe, ademais, a divisão do trabalho etc., na qual o indivíduo já é posto em outras relações distintas daquelas de simples *trocador* etc. Que, portanto, o pressuposto não só de maneira alguma resulta da vontade e da natureza imediata do indivíduo, como é um pressuposto *histórico* e põe desde logo o indivíduo como *determinado* pela sociedade (MARX, 2011, p. 190-191).

O caráter essencial da sociabilidade como determinante das formas da individualização aparece como o aspecto central para a compreensão do estatuto da pessoalidade. Imediatamente, em sua figuração concreta, finita e particular, o indivíduo é determinado como existência social, não como emanção de uma substância universal, mas como forma objetiva singular do modo da sociabilidade pela qual se encontra conectado aos seus demais semelhantes. Porquanto seu existir seja social, o sujeito se revela como efetivação individualizada do conjunto multifacetado das relações sociais que perfazem sua existência singular determinada, o qual pode contemplar liames contraditórios e incongruentes entre si. De tal maneira que *Das*

Individuum ist das gesellschaftliche Wesen (MARX, 1971, p. 538). A forma da pessoa emerge então como dependente de certas determinações particulares da sociabilidade, delimitada pelos modos particulares de uma formação societária específica. Não pode ser tomada ou compreendida, senão como abstração vazia, numa generalidade absoluta. Além disso, a pessoalidade como determinidade dos indivíduos, que devem expressa em fórmulas jurídicas ou ideológicas, é esta mesma um resultado do desenvolvimento histórico. Como a pessoa tal é uma categoria cuja *démarche* procede de maneira necessária do tipo de existência, ao menos, formalmente universal que os indivíduos podem assumir num dado contexto societário.

Este problema reaparecerá em *O Capital* numa curiosa nota de comentários do Livro I de, no primeiro item da parte *Forma Valor Relativo*, denominado *Conteúdo da Forma Valor Relativo*. Neste momento de sua obra, a reciprocidade determinante do comportamento relacional societário terá sua tessitura adensada com a emergência da problemática do *espelhamento*. Quando da análise da relação de valor, no curso da qual, abstratamente, uma mercadoria *espelha* (*spiegelt*) seu valor por meio do valor de uso de outra, Marx observa argutamente, na referida nota que:

De certa maneira, acontece aos homens como com as mercadorias. A não ser que ele venha ao mundo com um espelho, como filósofo fichteano: eu sou eu, o homem deve primeiro espelhar-se em outros homens. Primeiramente, por meio do relacionamento com os homens, com Paulo seu semelhante que o homem Pedro se relaciona consigo como homem. Assim vale também para Paulo, em corpo e alma, em sua corporalidade paulina, como forma de aparição do gênero humano³ (MARX, 1998, p. 67).

A pessoalidade do indivíduo aparece aqui em sua totalidade, abarcando inclusive os modos nos quais se dá a constituição de uma dada identidade pessoal, como determinação posta pelo nexu ou relacionamento (*Beziehung*) social, o qual pode assumir diversas formas de relação proporcional ou recíproca (*Verhältnis*), às vezes extremamente complexas e contraditórias. No caso mais específico, a analogia se dá pela via da expressão do valor de dada mercadoria por meio do valor de uso de outra. Do *tertium* comum das mercadorias, o *quantum* socialmente necessário de tempo de trabalho, geral, pelo seu oposto, o conjunto de propriedades concretas e particulares. O que, no entanto, não autoriza a conclusão daquela (da *linguagem das mercadorias*) única via possível do relacionamento, nem mesmo a sua transformação em *paradigma* teórico, como pretende, por exemplo, Sève (Cf., 2000, p. 40-47). Atente-se ao de “certa maneira” (*In gewisser Art*) aposto ao início do texto, como determinante de escopo e validade, o qual delimita mesmo qualquer produtividade analógica compreensiva. De todo modo, parece evidente a afir-

³ In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtescher Philosoph: Ich bin ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in einem andren Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des Genus Mensch.

mação do caráter essencial dos liames societários, em suas formas concretas, para, num processo de espelhamento, dar-se a construção da pessoa. E frise-se que tal processualidade se põe como definidora da pessoa em sua figura efetiva, passando a delimitar a corporalidade, como indicativo da totalidade, “*corpo e alma*” (*Haut und Haaren*), do indivíduo. Nesse contexto, a pessoa não é uma atributo aditado a uma suposta figuração primariamente *natural* ou biológica. No âmbito mesmo da objetividade, como corpo, a determinação social vige como *forma* do processo de contínuo devir humano dos indivíduos. Não se trata de uma característica naturalmente conferida ou herdada, na exata medida em que a identidade pessoal inexistente como pressuposição inata - assim, ninguém *vem ao mundo com um espelho*. Nem cabe igualmente a suposição da pessoa como determinação transcendental, uma vez que também indivíduo algum é por nascimento *filósofo*, menos ainda *filósofo fichteano*. A autoconsciência não é pois um dado ou pressuposto natural/transcendentalmente conferido. E isto, porquanto seja a pessoa, em primeiro lugar, uma delimitação relacional, e, em segundo lugar, seja também resultante de um espelhamento na qual a figura *do outro* de igual generidade social esteja objetivamente pressuposta como elemento de um liame efetivamente concreto, determinado.

A sociabilidade aqui, não obstante em sua forma mais abstrata e simples, aparece como instância propriamente determinativa. Assim, o *eu* não tem em-si e por-si primariamente um espelho à disposição, o que interdita o solipsismo, pode encontrá-lo apenas no outro posto como figura irredutivelmente diferente, ainda que do mesmo gênero, para defrontá-lo. É apenas mediante um tipo qualquer de *espelhamento relacional* que podem emergir, em sua construção historicamente determinada - como deste ou daquele indivíduo -, o conjunto ou ao menos os elementos que delimitam, *em ato* e não como coisa inerte, um dado modo de ser pessoal. O caráter da pessoa se vê assim definido na dependência essencial e ineludível da sociabilidade, do conjunto de liames recíprocos objetivos, assumidos ou não conscientemente, pelas linhas dos quais se descrevem um dado quadro social real. Não é um animal *humanizado*, mas sim a construção objetiva em todos os seus aspectos do ente humano, mediado pelo seu específico comportamento ativo, que é engendrado, reproduzido, modificado, obstado, etc. no interior de determinado conjunto de relações. A própria biologia pode ser pensada como objeto, não obstante inicialmente *dado* e herdado, da atividade real de *vir a ser ininterruptamente um ser humano em ato*. O desenvolvimento não pode ser então tomado como atualização de uma essência unívoca, mas como existência efetiva em ato de determinadas propriedades plasmadas pela rede de relações nas quais se encontram imersos, de saída, os indivíduos sociais.

Assim, não é a mercadoria, como forma particular do pôr dos produtos do trabalho, um referencial analítico que é tomada por Marx como paradigma explicativo, mas por meio desta é referido o caráter efetivamente social da individualidade e da própria pessoa como tais. A eleição da mercadoria como paradigma ou mesmo modelo traz o risco potencial de extrapolar aspectos inerentes apenas à forma

mercadoria para a compreensão da pessoa como determinação social. Evidentemente, a forma da sociabilidade determina e delimita o reconhecimento da pessoa, bem como a mercadoria como forma preponderante - real ou formal - da produção da vida humana tem consequências de monta. Entretanto, é preciso situar com cuidado a dimensão particular da determinação a fim de que não se a converta em *démarche* ontológica permanente.

Referências

MARX, K. *Das Kapital, erster Buch*. In: Marx-Engels Werke, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1998.

_____. *Grundrisse: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844*. In Marx-Engels Werke, Ergänzungsband, 1. Berlin: Dietz Verlag, 1971.

_____. *Thesen über Feuerbach*. In Marx-Engels Werke, Band 3, Berlin: Dietz Verlag, 1969.

SÉVE, L. *Para uma crítica da razão bioética*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

A questão da liberdade nos processos de reforma psiquiátrica no Brasil: uma pluralidade de práticas governamentais

Arthur Arruda Leal Ferreira*

* Professor do Instituto de Psicologia e dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e de História da Ciência e Tecnologia e Epistemologia (HCTE) da UFRJ-Brasil

Resumo

Um campo possível para o estudo do surgimento dos saberes psicológicos é o das práticas de governo, conforme delineadas por Foucault. Por práticas de governo entendem-se as formas como se estrutura a condução da conduta alheia, desde as formas pastorais do cristianismo primitivo até os modos atuais do Estado contemporâneo. O ponto chave dessa história encontra-se no século XVI, quando surge um conjunto de novas técnicas de governo, embaçadas na necessidade de registro e disciplinamento constante das ações dos governados, caracterizando o “Estado de polícia”. Contudo, no século XVIII surgem novas tecnologias de governo, patrocinadas pelos fisiocratas; a população passa a ser vista como um ente natural a ser governado não mais se intervindo em todos os detalhes de sua vida, mas acompanhando de modo científico todas as suas flutuações livres. Para Rose, a psicologia passa a ter especial importância no século XX, atuando através da constituição de políticas múltiplas para governo de indivíduos em sociedades democráticas. Nosso objetivo é avaliar os modos de governamentalidade engendradas no contexto das Reformas Psiquiátricas brasileira e italiana, por meio dos conceitos de cidadania e liberdade. A hipótese central é que co-existem não apenas os antigos dispositivos disciplinares-asilares (e as formas de resistência a estes), mas modos liberais de gestão, presentes em algumas figuras como a empresa social (e toda uma nova configuração do usuário como trabalhador e consumidor). Trata-se de formas de gestão pela liberdade e voltadas para uma ação mais flexível em que o usuário-cidadão deve agora ser capacitado para sua auto-gestão.

Palavras-chave: Governamentalidade – Reforma psiquiátrica Brasileira – Psiquiatria Democrática – Liberdade – Cidadania.

Introdução

Desde os anos 1980, a “Reforma psiquiátrica” brasileira, em consonância com a psiquiatria democrática italiana, tem posto em questão o asilo como a pedra fundamental do tratamento, assim como a assimetria entre psiquiatras e pacientes, trazendo à cena uma análise essencialmente política dos dispositivos de atenção à saúde mental. De forma mais propositiva, a reforma brasileira (assim como a italiana) abriu espaço para conceitos até então incompatíveis com as práticas psiquiátricas: “liberdade”, “cidadania” e “direitos humanos”. Igualmente se articulou com territórios até então impossíveis para os pacientes: as ruas, as assembleias, o trabalho livre, o consumo, a responsabilidade e o autogoverno. E por fim, novos personagens ganham destaque em cena: psicólogos, sociólogos, psicanalistas, servidores sociais surgem como protagonistas. Estas transformações não se estabeleceram apenas como ideais: elas se articularam em instituições de portas abertas, leis e políticas governamentais. Em duas décadas a psiquiatria pôde se transformar de forma bastante radical: o asilo praticamente desapareceu como dispositivo-chave e o psiquiatra perdeu sua onipotência diante de seus pacientes e das equipes terapêuticas.

Em geral, este processo, apesar de cunhado de reforma, é celebrado como uma espécie de “revolução” que libertou a “loucura” das cadeias da velha psiquiatria. Para tal, se produziram grandes narrativas históricas com estilo quase-épico ou quase-hagiográfico na luta contra as forças conservadoras da psiquiatria. No mesmo sentido que Kant (Foucault, 1984) pensou o conceito de revolução no contexto da queda da monarquia francesa. No entanto, pensamos que uma abordagem histórico-crítica possa fornecer armas mais interessantes e finas para esta batalha. Primeiro, correlacionando o processo de reforma a uma variedade mais ampla de práticas políticas e governamentais. Segundo, ao abrir espaço para problematização e análise de novos perigos presentes nos processos reformistas.

Entre os ativistas da reforma psiquiátrica é comum considerar as críticas como manifestação da velha psiquiatria conservadora. E frequentemente esta posição é correta; em muitas situações estas críticas conservadoras surgem nos grandes meios de comunicação enfatizando a necessidade de um controle mais intenso dos doentes mentais, devido aos riscos que eles portariam. Quando há, por exemplo, um crime sem motivação razoável, não só há a suspeita de um estado de doença mental, como toda loucura, de uma certa forma, é implicada nestes casos. Se segue com isto todas as sugestões de internação e controle dos loucos, com o apelo ao retorno dos antigos poderes dos psiquiatras e dos asilos¹.

¹ Um bom exemplo desta situação ocorreu em março de 2011, quando houve um assassinato de 14 estudantes de uma escola pública no Rio de Janeiro. O assassino, que se suicidou depois do crime, deixou uma carta onde justificava o crime dada a necessidade de purificar as vítimas. Quase instantaneamente surgiu nas grandes redes de televisão um grande número de especialistas apresentando os mais diversos diagnósticos sobre a doença mental do assassino (e sua família), assim como planos para controle destes casos.

Mas, para este artigo, seguiremos um caminho bem distinto tanto das estratégias épico-hagiográficas quanto das conservadoras. Nosso objetivo não é pôr em questão as direções gerais da reforma, mas se analisar seus dispositivos específicos num sentido mais crítico e menos celebratório. Com isto esperamos reforçar o movimento, permitindo uma atenção mais precisa sobre os efeitos de alguns dispositivos, especialmente dadas as semelhanças entre algumas de suas práticas e outras presentes em dispositivos liberais, como o empreendedorismo.

Com estes objetivos, trabalharemos primeiro o conceito de governamentalidade, introduzido por Foucault em fins dos anos 1970, com especial ênfase nas técnicas de governo liberal. Este conceito permitirá compreender de forma mais direta os trânsitos de gestão da vida da velha psiquiatria até as novas formas reformistas. Assim, os riscos dos novos dispositivos reformistas serão analisados, especialmente devido à semelhança com as técnicas de condução liberais. Na conclusão, discutiremos o conceito de liberdade presente nestas práticas, abrindo espaço para novas possíveis formulações.

Governamentalidade e estratégias psi

Em dois cursos oferecidos no fim dos anos 1970 no *Collège de France*, *Segurança, Território e População* (2006) e *O Nascimento da Biopolítica* (2007), Foucault introduz o conceito de governamentalidade, entendido como o exercício estratégico de controle da conduta alheia. De forma mais específica este seria “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer esta forma específica, mesmo que muito complexa de poder, que têm por objetivo a população” (Foucault, 2006, 136).

Para detalhar as transformações nas formas de governamentalidade, devemos penetrar em uma análise genealógica e descrever os modos de exercício do governo desde o século XVI. Conforme Foucault (2006), um momento decisivo na história das artes de governo se situa no século XVI, quando surgem os chamados Manuais de Governo. Os autores desses manuais (por exemplo, La Perrière na França, Mayenne na Holanda, Huhental na Alemanha) são em geral completamente desconhecidos para nossa reflexão política atual. Esses manuais possuíam uma série de dispositivos pelos quais o Estado deveria administrar não somente o fluxo de mercadorias, mas também os populacionais, que assim se torna um assunto de governo. Preocupações deste tipo aumentavam conforme se evidenciava uma urbanização acelerada produzida pela migração rural e o descenso da taxa de mortalidade. Gradualmente a noção de população vai definindo seus contornos, passando a ser vista como uma entidade capaz de gerar riqueza e poderio econômico. Estes manuais surgiram ao mesmo tempo em que apareceram novas doutrinas e dispositivos relativos aos Estados. A doutrina em questão, a Razão de Estado, reúne os princípios que implicam o reforço do poder do Estado e o equilíbrio diplomático entre as nações. Os dispositivos se agrupam no Estado de Polícia

que inclui recursos para registrar e corrigir as ações dos indivíduos. Os métodos disciplinares haviam sido uma marca presente nos séculos XVI e XVII, atuando na vigilância contínua e no controle dos corpos e atos em instituições como escolas e casernas. Agora estes são incorporados pelo próprio Estado em sua forma policial.

Em meados do século XVIII o movimento fisiocrata postula a necessidade de estabelecer limites quanto à atuação deste Estado de Polícia sobre os mercados. Isto devido à suposição de que os fenômenos do mercado obedeceriam a uma ordem natural e a leis inerentes a ela. Este é o deslocamento básico com que os governos liberais operam em relação aos dispositivos disciplinares do Estado de Polícia. No entanto, a esta transformação, se segue outra mais fundamental no interior das próprias estratégias liberais a partir dos séculos XIX e XX: se no século XVIII o liberalismo se afirmava como uma crítica do Estado, a partir do século XIX e especialmente do XX, ele passa a oferecer técnicas positivas de governo, como o ordoliberalismo alemão e neo-liberalismo norte-americano. Foucault (2006, 2007) e Rose (1998) sugerem que o surgimento do liberalismo coloca o domínio da população como nova preocupação do governo, que necessitaria descobrir meios para dirigi-la, respeitando seus códigos naturais de funcionamento. Por tanto, se tornaria absolutamente necessário o conhecimento de seus padrões de ação, de suas regularidades, a fim de conduzir os indivíduos como sujeitos responsáveis. É este contexto onde a psicologia encontra as condições de seu desenvolvimento: como saber legitimado sob a promessa de cientificidade e livre condução da conduta alheia.

Para Rose (op. cit.), a história dos *saberes psi* está ligada a história do governo de uma dupla forma: 1) mediante as técnicas de inscrição que permitem que as subjetividades se tornem permeáveis às técnicas de governo; e 2) mediante a constituição de políticas múltiplas que pretendem conduzir a conduta dos indivíduos, ainda que não somente através da disciplina, mas principalmente através da liberdade e da atividade destes. O melhor exemplo do primeiro aspecto são os testes mentais, as escalas de atitude e as pesquisas de opinião. Por outro lado, o melhor exemplo do segundo aspecto é a cultura empreendedorista produzida a partir dos anos 1980. O empreendedorismo se afirma como um conjunto de técnicas que combinam o governo dos indivíduos com modos de autogoverno. Aqui a própria vida se transforma num objeto a ser governado ao modo de um projeto empresarial visando o aumento do capital humano e da felicidade.

Nos trabalhos de Rose e Foucault, o liberalismo não se reduz a uma teoria econômica ou a uma crítica política ao excesso de governo. Este se configura melhor como uma técnica positiva de gestão que se origina no domínio econômico, mas que se desloca pouco a pouco em direção à questão da população em geral, facultando a disseminação das práticas psicológicas. Estas novas técnicas governamentais são muito distintas das anteriormente existentes, como as soberanas (baseadas nos dispositivos legais) e disciplinares (embasadas no constante registro e controle das ações). Neste sentido a psicologia possuiria especial importância nestas novas técnicas governamentais liberais, operando especialmente na cons-

trução das formas democráticas de associação, buscando estimular modos mais livres e ativos de conduta por parte dos cidadãos. No entanto, a história das práticas psicológicas relacionadas ao campo da saúde mental apresenta um caminho bastante singular. As mudanças nestas técnicas governamentais revelam um trânsito de dispositivos estritamente disciplinares (como as casas de correção e os asilos) para outros embasados na soberania e nas formas liberais. Tendo em vista esta referencia, nosso objetivo será avaliar especificamente os movimentos brasileiro e italiano de reforma psiquiátrica.

A análise das técnicas governamentais presentes nestes processos de reforma será levado a cabo através da pesquisa de (a) os conceitos empregados nas leis anti-manicomiais (Brasil, 2002); (b) documentos oficiais (algumas resoluções como as do Ministério da Saúde 2004a, 2004b); (c) alguns textos acadêmicos dos autores principais da reforma (como Bezerra e 1992; Birman, 1992); e (d) algumas práticas como as assembleia e a empresa social (Roteli, 1994). Este análise será feita, considerando os modos e estilos de governamentalidade supostos nestes discursos e dispositivos. Nossa hipótese é que em todos estes processos coexistem tanto os antigos modos disciplinares (as velhas práticas asilares), como os processos de resistência a estas, assim como de velhos dispositivos de soberania (como a entrada dos dispositivos de defesa dos direitos humanos), além das novas formas de gestão liberal (possivelmente presentes nas formas de tratamento em espaço aberto). Em resumo, neste trabalho discutiremos as práticas de liberdade presentes nestes novos dispositivos reformistas

O duplo nascimento do alienismo e dos direitos humanos

Como Foucault assinala em sua “História da Loucura” (1978), até finais do século XVIII não existiam os asilos, nem o conceito de doença mental, e nem mesmo a psiquiatria como disciplina. Durante os séculos XVII e XVIII havia por um lado uma medicina geral que considerava a loucura como “doença dos nervos” e, por outro, alguns dispositivos da administração urbana que recolhiam os indivíduos carentes de razão moral em Casas de Correção. Mas este processo não tinha nenhum critério médico; ou seja, estes indivíduos considerados sem razão (prostitutas, mendigos, libertinos, alquimistas, magos, sífilíticos, e os loucos) eram postos para trabalhar, visando unicamente sua correção moral.

O nascimento da psiquiatria no final do século XVIII tem uma representação mítica: é a liberação das correntes dos loucos por Pinel nas velhas Casas de Correção. Esta é uma imagem com grande sintonia com outras tantas destes dias revolucionários na França. Esta representação de Pinel pode ser interpretada como um ato de liberação, que daria forma a uma nova ciência humana capaz de compreender a loucura: a psiquiatria. Esta é a leitura tradicional feita em torno desta imagem. No entanto, como Foucault (1978) destaca, o gesto de liberdade de Pinel, pode ser compreendido como o aprisionamento da loucura nas correntes médicas:

por meio da idéia de uma natureza humana alienada, de um conceito de doença mental e por meio de dispositivos asilares (onde a natureza louca do alienado deve ser revelada e tratada).

Este duplo nascimento da psiquiatria e do alienismo representa uma mudança na condução dos dispositivos governamentais: o trânsito de um regime disciplinar conduzido pela administração urbana para um poder médico e psiquiátrico. No entanto, este nascimento é acompanhado por outro produto deste período revolucionário: a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1791, um dispositivo que, em seu conjunto, muda as formas soberanas de governamentalidade.

A criação desta nova fraternidade dos direitos universais, embasada num “sujeito universal”, a ser governado por sua própria consciência e razão, conduzia a uma exclusão: os alienados foram alijados desta nova fraternidade humana. Todos os homens eram considerados iguais devido a sua liberdade universal, razão e consciência, com exceção dos loucos. Este nascimento sincrônico não é coincidência: a função do alienismo era, por excelência, restaurar a consciência universal alienada pela loucura. Esta dupla criação da psiquiatria e dos direitos humanos universais aponta para a produção dos dispositivos disciplinares e a demarcação da loucura como externa a uma boa parte dos dispositivos soberanos. Segundo Birman (1992, 74), este é o paradoxo da criação do conceito de doença mental: sua singularidade antropológica representa desde o início a exclusão da nova cidadania e de todas as formas de contato social. Só a psiquiatria alienista poderia salvar o doente mental, restituindo sua liberdade, razão, cidadania, e as portas abertas ao mundo dos direitos humanos e da soberania.

Um grande salto: as Reformas Psiquiátricas

Durante o século XIX, o alienismo desapareceu aos poucos, abrindo espaço para tendências mais organicistas, na busca da marca corporal da doença mental. No entanto, esta mudança epistêmica não representou uma mudança nos modos de governamentalidade em psiquiatria. De forma inversa, o que se observa até o início do século XX é o fortalecimento do dispositivo asilar e do poder psiquiátrico, apoiado por todo um conjunto de aparatos legais. Uma mudança neste processo só ocorre no período entre guerras mundiais. As razões para esta mudança são muitas: a presença de novas orientações nas práticas psiquiátricas (fenomenológicas, existenciais e psicanalíticas), os psicofármacos e a psicocirurgia, a necessidade de força de trabalho, a comparação dos asilos com os campos de concentração e, principalmente, a presença de novas formas de governamentalidade.

De toda forma, um grande número de mudanças pontuais e, mesmo, radicais surgem em diferentes países como Grã-Bretanha, França, Itália, Estados Unidos e Canadá. Nestes, os asilos são questionados e são introduzidos dispositivos comunitários. Surgem reformas institucionais (como as comunidades terapêuticas e as terapias institucionais na França) e projetos prevencionistas (a psiquiatria comu-

nitária nos Estados Unidos). No entanto, uma forma mais crítica de reforma em relação aos modos de conhecimento e instituições psiquiátricas é levado a cabo pela Reforma psiquiátrica Italiana e pelo movimento Anti-manicomial brasileiro. Nestas tendências, se demarca um claro enquadre político da questão da loucura.

A reforma psiquiátrica brasileira tem início na década de 1980 no contexto político da democratização do Estado, a partir do fim da ditadura militar. Os objetivos e os efeitos do movimento de reforma psiquiátrica brasileira são muito semelhantes aos da reforma italiana: a principal premissa deste movimento é que a cidadania política dos loucos teria sido cancelada a partir de um largo processo de violência psiquiátrica e exclusão social. Seu objetivo político é, então, desfazer este largo processo de exclusão política sob uma nova bandeira: “a liberdade é terapêutica” (Roteli, 1994, 153). A finalidade era, pois, criar novas condições buscando permitir aos doentes mentais postularem-se como sujeitos ativos, governados por sua auto-iniciativa e responsabilidade (Basaglia, 2005). Para tal, tanto na Itália como no Brasil foram propostos uma série de transformações políticas nos dispositivos psiquiátricos buscando a libertação terapêutica do doente mental. Assim, no Brasil foi criado um grande número de novos dispositivos de “portas abertas” como os CAPS (Centros de Atenção Psicossocial), residências terapêuticas, cooperativas de trabalho, assim como a lei antimanicomial, decretada em 2001 (Lei Federal antimanicomial 10.216).

Um novo modo de governar por meio da liberdade e autonomia

No entanto, é necessário detalhar as mudanças produzidas nos modos de governamentalidade por estes novos movimentos no Brasil. De acordo com estes princípios reformistas, há uma forte crítica aos dispositivos asilares-disciplinares presentes na psiquiatria tradicional (Bezerra, 1992; Birman, 1992). Ao mesmo tempo um grande número de “contra-condutas” de resistência (no sentido empregado por Foucault, 2006) são geradas no interior dos movimentos anti-manicomiais, produzindo vários dispositivos de “portas abertas”, e pondo em questão os espaços assimétricos e bem demarcados que existiam entre os agentes de saúde mental e os ditos doentes mentais.

No entanto, tomando em consideração a institucionalização dos dispositivos reformistas é possível se detectar algumas formas de funcionamento asilar em suas práticas: desta forma, é possível, por meio da observação crítica, encontrar nas “residências terapêuticas”, e mesmo nos CAPS modos de operar próprios de micro-asilos. Ao mesmo tempo, especialmente na Reforma Psiquiátrica Brasileira, ocorre um grande deslocamento na governamentalidade dos considerados “doentes mentais”: eles passam a ser incluídos sob um dispositivo soberano coroado pelo conceito de cidadania. Esta consideração soberana nada tem de abstrato. Sob a lei anti-manicomial de 2001 surge um grande mudança crucial nas práticas: todas as internações compulsórias devem ser registradas no ministério público (Brasil,

2002, artigo 8, parágrafo 1). A relação entre direito e loucura, que era basicamente de exclusão (de direitos e responsabilidades) passa a obter formas positivas.

Em resumo, podemos ver uma mudança de sentido: o esforço destes movimentos psiquiátricos é excluir as antigas formas de gestão presentes nos dispositivos asilares. Estes movimentos abrem espaço, pela primeira vez, a formas de gestão soberanas. No entanto, nossa hipótese é que algumas formas de governo liberal surgem ao mesmo tempo nestas novas práticas, especialmente no momento de sua institucionalização. É possível pensar se não haveria alguma forma de contradição nesta hipótese, especialmente considerando a forte tendência esquerdista destes movimentos reformistas. Mas, como Foucault (2006) destaca, esta contradição é somente aparente, tendo em conta que as práticas políticas de esquerda não produziram historicamente nenhuma forma nova de governamentalidade, apesar da novidade de suas teorias políticas. A isto se deve acrescentar que a busca de autonomia dos considerados doentes mentais nas cidades implica em relacionar-se com uma série de dispositivos liberais de gestão presentes em nossas vidas cotidianas. Questões como a responsabilização do paciente com seu próprio tratamento, a possibilidade de obtenção de um posto de trabalho, suas obrigações como consumidor e cidadão. Todos estes elementos são necessários se alguém deseja ser considerado um indivíduo autônomo.

Para uma análise mais detalhada destes novos dispositivos governamentais gostaríamos primeiro de considerar algumas práticas de liberdade, como as presentes nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS). Aqui temos um dispositivo “de portas abertas” apto para o trato das doenças mentais por meio de uma rede com a comunidade, com outros serviços (residências terapêuticas) e instituições (escolas, famílias, etc.). O deslocamento livre no seio desta rede implica habilidades especiais que se deve obter: a auto-responsabilidade ou o autogoverno. De forma destacada, estas habilidades seriam trabalhadas em atividades especiais dentro dos CAPS. Isto tem como objetivo desenvolver no paciente “una forte integração social e familiar, a expressão de sentimentos e problemas, o treinamento de habilidades corporais, o trabalho em atividades produtivas, e o exercício coletivo da cidadania” (Ministério da Saúde, 2004a, 20). Os pacientes seriam assim estimulados pelos trabalhadores em saúde mental a obter um papel ativo em seu próprio tratamento e na construção de relações sociais. Um exemplo bom e prático do reforço da atividade nos pacientes é o estímulo a participar nas assembléias coletivas. Aqui, o suposto doente mental obteria uma real possibilidade de decidir e determinar os destinos de seu próprio tratamento (op. cit., 17).

Estes dispositivos seriam consoantes à proposta italiana do dispositivo “empresa social” (Basaglia, 2005, 154). Aqui, a união de todos os atores sociais (sejam estes pacientes ou não) produziria um tipo de “atividade solidaria dentro de uma atividade empreendedora lógica, empreendendo coisas, não para sustentar às pessoas, mas para ajudá-las a se compreender” (op. cit., 158). Neste espaço o trabalho é tomado como dispositivo terapêutico, visto como “um elemento de Saúde Mental

em nossa sociedade” (Roteli, 1994, 156). Sua consideração como terapêutico se coloca porque o trabalho criaria “um estatuto de cidadão-trabalhador para estas pessoas (os ditos doentes mentais)” (íbidem). E este novo estatuto produziria uma real inserção social, gerando bens de consumo com qualidade de mercado, um “objeto real, e não algo de faz de conta” (op. cit, 158). No entanto, não só o trabalho ou um modo de vida empreendedor são essenciais nesta nova inserção social, mas também as atividades de consumo; o consumo e as trocas de bens também são assim considerados cruciais para a reabilitação psicossocial do usuário. Desta forma, é importante “pensar que um paciente poderia ser mais bem um consumidor que um produtor” (op. cit., 157).

Todos estes dispositivos de inclusão social por meio do trabalho, consumo, participação política, ou auto-investimento podem estar muito próximos das formas liberais de gestão. Ainda que se proponham novas relações simétricas e comunitárias, estes dispositivos em muito se assemelham às práticas empreendedoristas. Neste ponto, é possível pensar as ressonâncias entre as assembleias comunitárias, a empresa social e as novas subjetividades empreendedoras, geradas pelas diversas estratégias de gestão liberal (Rose, 1998, Capítulo Sete). Aqui, atributos semelhantes são requeridos: autogoverno, atividade, autonomia, etc. A presença de modos democráticos, simétricos e coletivos de gestão não excluem os modos liberais. Podem, inclusive, ser um território muito fértil. Estes novos dispositivos, especialmente quando são institucionalizados, se encontram mais próximas das técnicas liberais que de modos de resistência e contra-conduta. Especialmente quando se enquadram na liberdade, identificando esta a um autogoverno mediado pela responsabilização de si mesmo. Fora destas práticas de autogoverno permaneceria o asilo para os pacientes mais difíceis e incapazes de autocontrole. Então, é necessário se perguntar se é possível criar novos modos de cidadania e liberdade, fora do horizonte das práticas de autogoverno.

Conclusão

Nosso principal objetivo não é afirmar que os principais atores da reforma brasileira não fizeram nada mais que incluir a loucura numa forma liberal de gestão. Antes disto, o que gostaríamos de destacar é a possível presença das formas liberais de gestão nos dispositivos reformistas, especialmente no momento em que estes dispositivos se institucionalizam, quando o vigor do conceito cede espaço ao automatismo da prática cotidiana. Neste sentido é necessário recordar que as práticas de contra-conduta podem se transformar em técnicas positivas de governo. E que estas não existem em estado puro e distinto; sempre estão mescladas em nossos dispositivos. Este caráter mutante e múltiplo das formas de governo é um aspecto a que todo o movimento reformista deve permanecer atento.

Para este combate, é crucial repensar a cidadania e a libertar em outro sentido. Especialmente, seria crucial despojar a palavra liberdade de suas conotações

liberais, consideradas como uma prática governamental de auto-emprego, auto-constituição e auto-gestão. Tal como Larrosa (2000) se manifesta, é necessário “liberar a liberdade” de todas estas idéias e práticas que fazem desta palavra algo débil. Este exercício é crucial para o que Foucault denomina uma “história crítica do presente”, abrindo nossa atualidade a outras possibilidades distintas do que tem sido naturalizado e cristalizado. Liberdade aqui não deveria ser entendida como um atributo natural da natureza humana, mas como um efeito de práticas críticas de resistência e problematização de nossas verdades mais preciosas. Não se trata de uma utopia, mas de uma heterotopia. A liberdade não seria a auto-gestão. Pelo contrário, “é um acontecimento, uma experimentação, uma transgressão, uma ruptura, e uma criação” (op. cit., 331). Para concluir, gostaríamos de sugerir uma posição efetiva para o movimento reformista baseada neste uso crítico e heterotópico da palavra liberdade: estar atento aos problemas atuais e específicos, e pôr em questão qualquer solução final e utópica para a loucura. Inclusive todas as soluções liberadoras.

Referencias

BASAGLIA, F. (1979) *Psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática*. São Paulo: Editora Brasil Debates.

BASAGLIA, F. (1985) *A Instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

BASAGLIA, F. (2005) A destruição do hospital psiquiátrico como lugar de institucionalização. Em: AMARANTE, P. (Ed). *Escritos selecionados em saúde mental e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Garamond.

BEZERRA JR., B. (1992) Cidadania e loucura: um paradoxo? Em: BEZERRA JR., B. E AMARANTE, P. (Eds.). *Psiquiatria sem hospício: Contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

BIRMAN, J. (1992). A cidadania tresloucada: notas introdutórias sobre a cidadania dos doentes mentais. Em: BEZERRA JR., B. e AMARANTE, P. (Eds.). *Psiquiatria sem hospício: Contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

BRASIL (2002). Lei nº 10.216. Em *Legislação em Saúde Mental*. Brasília: Ministério da Saúde.

FOUCAULT, M. (1978) *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva.

FOUCAULT, M. (1984) O que é o iluminismo? Em: ESCOBAR, C. H. (Org.), *Dossier Foucault*. Rio de Janeiro: Taurus.

FOUCAULT, M. (1995) Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Em: H. DREYFUSS & P. RABINOW (Orgs.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária

FOUCAULT, M. (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LARROSA, J. (2000) A libertação da liberdade. Em: BRANCO, G. C. E PORTOCARRERO, V. (Eds.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (2004a). *Saúde mental não SUS: os centros de atenção psicossocial*. Brasília: Ministério da Saúde.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (2004b). *Residências terapêuticas: o que são, para que servem*. Brasília: Ministério da Saúde.

ROSE, N. (1998) *Inventing our selves*. Cambridge, Cambridge University Press.

ROTELI, F. (1994). Superando o manicômio: o circuito psiquiátrico de Trieste. Em: AMARANTE, P. (Ed.) *Psiquiatria Social e Reforma Psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

SLAVICH, A. (1985). Mito e realidade da autogestão. Em: BASAGLIA, F. (Ed.) *A Instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Edições Graal.



Autoridade e Secularização em Hannah Arendt

Bárbara Gonçalves de Araújo Braga*

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG.

Resumo

O artigo apresenta a análise de Hannah Arendt sobre o modo como se apresenta à modernidade secular o desafio de prescindir da autoridade, da religião e da tradição para a instauração, a conservação e a compreensão do mundo comum, reivindicando um outro modo de fundamentar e preservar a esfera pública.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Autoridade; Secularização; Modernidade .

O propósito primordial deste artigo consiste em apresentar e discutir a reflexão de Hannah Arendt sobre o grande desafio da modernidade secular, qual seja: prescindir da autoridade, da religião e da tradição para a instauração, a conservação e a compreensão do mundo comum. Pretendo evidenciar como, na análise arentiana, o processo de secularização foi importante para o surgimento de um outro modo de fundamentar e preservar a esfera pública. Noutros termos, trata-se de analisar de que modo Arendt, sensível ao fato de que passamos a viver em um mundo secular no qual o presente nos foi entregue sem um começo sagrado, buscou pensar a possibilidade de uma outra forma de autoridade no mundo moderno.

Para Arendt, a era moderna, processo histórico de transformação que “surge com as Ciências Naturais no século XVII, atinge o seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX” (ARENDR, 2007, p. 54), buscou elaborar um conceito de razão emancipado das autoridades tradicionais, livre das hierarquias pré-estabelecidas e seus fundamentos teológicos, caracterizando-se, portanto, pelo desejo de demolir tudo quanto viera do passado, pela vontade de romper com toda verdade dada, evidente

por si mesma e acolhida por contemplação ou revelação, ou ainda, pela pretensão de depor toda relação autoritária para, enfim, fundar um novo começo, cuja originalidade tornasse novas todas as coisas. Recusando a autoridade de um passado reconhecido e pré-estabelecido e rompendo com todo absoluto transcendente, a era moderna teve que se projetar para o futuro.

Segundo a autora, esse ímpeto transformador promovido pela era moderna assumiu seus primeiros contornos e recebeu seu impulso inicial a partir de certos eventos que, no limiar da modernidade, foram decisivos para o curso de muitos acontecimentos posteriores que consolidaram a derrocada da tríade romana (tradição, religião e autoridade) e o processo de secularização. Tais eventos foram a Reforma Protestante (que libertou a palavra de Deus da autoridade tradicional da Igreja, desencadeando o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social), a descoberta do planeta (que acarretou a exploração de toda a Terra) e o surgimento de uma nova ciência (que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo).

Buscando compreender como se deu o advento de um mundo que desafiou e destruiu a tríade romana monopolizada pelo cristianismo, afrontando toda autoridade tradicional e teológica, Arendt recusou a interpretação continuista que identifica a mera forma lógica das ideias cristãs à moderna consciência histórica, pois desse modo negligenciamos as experiências e os eventos que fizeram surgir uma nova ordem secular e o concomitante obscurecimento da ordem transcendente, impedindo a compreensão das consequências políticas e dos desdobramentos históricos decorrentes desse evento. Na interpretação arendtiana, a era moderna é um evento histórico marcado pela emancipação crítica e pela secularização que efetuou uma cisão entre a Igreja e o poder temporal do Estado, suprimindo a influência da religião na esfera pública, ou seja, eliminando do âmbito político toda sanção religiosa.

Portanto, Arendt não está afirmando que ao longo da era moderna teria ocorrido uma transformação gradual das categorias religiosas em conceitos seculares, como tentaram estabelecer os defensores da continuidade integral entre a Idade Média religiosa e o mundo secular. No ensaio *O conceito de história – antigo e moderno* (2007), a autora critica a compreensão de que haveria uma continuidade significativa entre o mundo religioso e o mundo secular moderno, como se na modernidade houvesse tão somente a “transformação de categorias religiosas e transcendentais em alvos e normas terrenos e imanentes” (ARENDR, 2007, p.102). Assim, a secularização não pode ser compreendida como a simples transposição de ideias religiosas para o campo secular. Afinal, esta compreensão ignora o abismo provocado pela separação entre religião e política, no qual se tem a perda das funções políticas da Igreja, desencadeada principalmente pela supressão das sanções religiosas na vida pública. Por esta via, o problema mais fundamental a ser enfrentado não é se a “providência divina” foi secularizada pela “astúcia da razão” de Hegel ou se a sociedade sem classes de Marx representa uma secularização da

idade messiânica, mas sim como e com quais consequências a era moderna operou uma efetiva cisão entre Igreja e Estado, entre o âmbito religioso e a esfera política, a partir da qual o poder político se viu desprovido de qualquer respaldo da autoridade teológica que outrora lhe conferia legitimidade.

Nessa medida, no ensaio *Religião e política* (2008), Arendt faz um importante esclarecimento sobre o caráter não equivalente dos significados político e espiritual do secularismo. Em termos religiosos, o secularismo consiste justamente na corrosão da fé pela dúvida, que teria sido iniciada com a transposição de uma filosofia da suspeita, instaurada pela ciência moderna, para a esfera espiritual. Em termos políticos, no entanto, o secularismo significou tão somente que “os credos e instituições religiosas não têm uma autoridade pública obrigatória e, inversamente, a vida política não tem nenhuma sanção religiosa” (ARENDR, 2008, p.392). A secularização, característica da modernidade, representaria, portanto, para além do âmbito puramente religioso, uma quebra da autoridade política, com a expropriação do religioso da esfera política. Há de se ressaltar, contudo, que os grandes abalos sofridos pela autoridade política com a crise da influência religiosa na esfera pública e a emergência da ordem do secular não significam que o conceito de autoridade seja essencialmente religioso. A autoridade enquanto experiência política tem sua origem em Roma e só foi abarcada pela Igreja Católica quando esta se tornou a herdeira política do Império Romano. No entanto, após a absorção da ideia de autoridade pela Igreja, consolidada por séculos e séculos, é evidente que a autoridade política seria fortemente afetada pela separação entre a esfera política e a esfera religiosa. A secularização retira da modernidade a religião como chave hermenêutica, abalando as explicações que até então se sustentavam no transcendente. Isso, como ressalta Arendt, “levanta a séria questão da fonte da autoridade de nossos ‘valores’ tradicionais, de nossas leis e costumes, de nossos critérios de julgamento, que por tantos séculos foram santificados pela religião” (2008, p.392). É, pois, neste contexto de secularização, onde a religião não mais confere respostas e fundamentos, que emerge a questão “por que obedecer?”.

Arendt no ensaio *Que é autoridade?* (2007) adverte que, na modernidade, a autoridade política não possui mais realidade fenomênica, não obstante ter sido essa experiência, outrora, fundamental para a teoria e prática políticas. Tendo como precedentes as crises da religião e da tradição, que se arrastaram por séculos, a moderna crise da autoridade teria interferido de forma direta na esfera pública. A perda da autoridade, isto é, a derrocada daquilo que até então enraizava o mundo político, impedindo-o de tombar ao sabor das mutáveis opiniões dos homens, teria conferido significado político à ruína da tradição e ao desmoronamento da religião, representando o golpe final na tríade autoridade-tradição-religião, que sustentou por séculos as relações privadas e públicas. A tradição, fio condutor que guiou com segurança os homens aos domínios do passado, e a religião, que durante séculos protegera a fé, a crença e os dogmas do assombro do absurdo, ruíram e seus destroços foram sentidos ainda mais no mundo político com a moderna crise

da noção de autoridade. Se na esfera privada a derrocada da autoridade atingiu antigas concepções como a criação e a educação das crianças, na esfera pública, a desconfiança do sistema partidário e sua intensa tentativa de substituição aliada ao surgimento do totalitarismo, seriam a expressão de um mundo em que a autoridade já não possui mais nenhum reconhecimento. Nas palavras de Arendt, “na medida em que a secularidade do mundo supõe uma separação entre o âmbito religioso e o âmbito político da vida; nessas circunstâncias, a religião estava fadada a perder a sanção religiosa de uma autoridade transcendente” (2008, p.404).

Assim sendo, o nascimento da modernidade secular estaria profundamente relacionado com o enfraquecimento coercitivo da crença na imortalidade da alma, isto é, com a perda da força política vinculativa que residia na ameaça do fogo do inferno. A principal característica do mundo secular moderno residiria, desse modo, no “fato de que um número cada vez maior de pessoas está deixando de acreditar em punição e recompensa após a morte, enquanto o funcionamento das consciências individuais ou a capacidade de perceber a verdade invisível continuam politicamente tão inconfiáveis como sempre” (ARENDR, 2008, p.403). A ideia platônica, em muito absorvida e utilizada pelo mundo cristão, de sustentar a autoridade das leis no medo dos castigos de uma vida além morte, ganha num mundo secular contornos de absurdo e torna bastante possível as atrocidades praticadas nos regimes totalitários. Como diz Arendt: “Estou perfeitamente segura de que toda essa catástrofe totalitária poderia não ter acontecido se as pessoas ainda acreditassem em Deus, ou antes no inferno – ou seja, se ainda houvesse algo último” (2010, p. 135-136). A Alemanha nazista e seus campos de concentração teriam demonstrado que “uma ideologia que invertia de forma quase deliberada o mandamento ‘Não matarás’ não encontra necessariamente nenhuma grande resistência por parte de consciências formadas na tradição ocidental” (2008, p.403).

O totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa a esta perplexidade, ou seja, uma resposta à falência da autoridade, da religião e da tradição, que foi mais clara e tangivelmente iluminada apenas com a emergência desses movimentos e formas de dominação inteiramente sem precedentes, sendo substituídas pela aterrorização das massas e pela doutrinação ideológica que explica tudo onde o senso comum nada pode compreender. A fratura que o totalitarismo ocasionou na continuidade da História Ocidental iluminou o esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a civilização europeia. Para Arendt, governos sustentados pelo terror como execução das leis do movimento da História ou da Natureza assim como regimes apoiados na fusão entre legalidade e arbitrariedade não teriam sido possíveis se os homens ainda acreditassem que era correto obedecer às instituições políticas e às significações herdadas dos antepassados, que a alma é imortal e que o fogo do inferno castigaria os criminosos. “O surgimento de governos totalitários é um fenômeno interno, e não externo, da civilização” (2004, p.336), adverte Arendt. Ainda que imprevisível e não necessário, o totalitarismo é entendido aqui como um evento intrinsecamente *moderno*, ou seja, decorrente de

certos elementos assentados em uma série de transformações promovidas pela derrocada da trindade romana e pelo advento da modernidade secular.

No entanto, a perda da tradição não acarreta, para Arendt, a perda do passado, pois ela se distancia tanto dos conservadores que lamentam o fim da tradição quanto dos progressistas que o festejam por glorificarem o futuro como avanço. O ocaso da tradição dissolveu a continuidade consciente no tempo, na qual cada geração se fiava em sua compreensão do mundo, obscurecendo o presente e tornando o futuro problemático. Mas, por outro lado, o ineditismo do presente faz o passado se abrir em suas dimensões inexploradas e impensadas, reivindicando-nos uma “desmontagem” dos conceitos tradicionais, em busca de experiências esquecidas e não transmitidas que nos digam coisas que ainda não tínhamos sido capazes de ouvir. É o que ocorre no caso da perda da religião ao longo da era moderna. Embora a fé tenha sido gravemente ameaçada pelo ocaso da religião, não se trata da perda da fé, pois as crenças e dogmas da religião institucional e a fé não são a mesma coisa. O mesmo se dá com o desaparecimento da autoridade, pois sua perda não implica necessariamente na destruição da capacidade humana de construir e conservar um mundo comum, cuja durabilidade possa transcender o mero ciclo biológico das gerações e a futilidade do tempo sucessivo-linear, tornando o mundo um lugar adequado aos que virão depois de nós. Arendt se distancia tanto dos conservadores que diagnosticam a decadência e visam à restauração das autoridades tradicionais quanto dos liberais que reafirmam o progresso e rejeitam qualquer restrição à liberdade. Sempre ancorada no passado primordial e mantendo a continuidade com suas fundações, a autoridade confere fundamento e estabilidade ao mundo comum, garantindo aos recém-chegados por nascimento um mundo pré-estabelecido no qual nascem como estrangeiros. O problema é que passamos a viver num mundo em constante mutação, onde tudo pode mudar a qualquer momento para tornar-se qualquer outra coisa.

Trata-se, portanto, de perguntarmos sobre o que, num mundo já sem a força da autoridade política, nos moldes tradicionalmente concebidos, poderia desempenhar politicamente este papel de conservação do mundo. Na obra *A condição humana* (2009), é interessante observar como essa moderna secularização, que promoveu o esfacelamento da trindade romana, é diagnosticada de modo um tanto quanto sombrio, uma vez que não teria lançado o homem de volta ao mundo público comum e sim para uma radical “alienação do mundo”. A autora ressalta que o secularismo enquanto separação entre Igreja e Estado não promoveu concretamente a dignificação da ação e nem mesmo as revoluções modernas puderam instaurar uma efetiva elevação da esfera do político à dignidade do período clássico. Como diz a autora: “o sentido atribuído à palavra ‘secular’ no uso corrente, qualquer que seja, não pode, historicamente, ser equacionado com mundanidade; pelo menos, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro” (2009, p. 334).

No entanto, na obra *Sobre a revolução* (2011), a modernidade apresenta, para Arendt, perspectivas de mudança e renovação e, por isso mesmo, possui

uma dimensão positiva e uma efetiva promessa de revalorização da ação política, a partir da qual se poderia erigir, sob novos fundamentos, outra compreensão da inauguração e estabilização do corpo político, trazendo à luz o poder político e a liberdade como realidades tangíveis e vivenciadas na capacidade humana de agir em concerto no mundo comum.

Desta forma, apenas em um mundo secularizado a esfera do político passou a reivindicar um fundamento imanente. Em outros termos, foi somente quando a religião se divorciou da política que fez sentido procurar respostas para o fundamento do político na própria esfera política e não no teológico. Isso ocorre porque o advento de um mundo secular permite que seja profundamente questionada a concepção platônica, tão fortemente abraçada pelo cristianismo, de que liberdade é liberdade em relação à política. Na modernidade secular, a liberdade pode ser entendida não como “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, mas sim como “o direito de todos de lidar com aqueles assuntos que antes eram de César” (ARENDRT, 2008, p.393). Assim, o secularismo salvaguardaria as especificidades da religião e da política, protegendo ambas de uma intervenção recíproca, ao mesmo tempo em que colocaria o problema da fundamentação e constituição de uma autoridade legítima no mundo secular.

Em um artigo no qual analisa a questão da fundação da república em Arendt e Derrida, Honig (1991) afirma que Arendt teria percebido o problema moderno, em grande parte atribuível à ascensão do secularismo, da escassez de instrumentos comumente aceitos e publicamente poderosos de legitimação e estabilização do espaço público. Segundo Honig, Arendt não simplesmente lamenta a supressão da autoridade política na modernidade, mas a celebra, na medida em que este desaparecimento possibilita novas formas de se conceber e experienciar a função estabilizadora do corpo político. Arendt teria compreendido a questão da fundação de uma república como o grande problema da política no mundo moderno e teria visto na Revolução Americana um poderoso relato de uma prática de autoridade para a república moderna, na qual o que sustenta o político residiria no próprio político.

Refletindo sobre as revoluções modernas, a autora reconhece, na experiência americana, a ideia de que na fundação se definiria as regras do jogo dentro das quais a autoridade será, ao mesmo tempo, reconhecida e exercida. É por esse vínculo permanente com o momento fugaz da fundação, que a autoridade conseguiria conferir alguma estabilidade à esfera pública, sem que essa permanência seja total e plena, pois não estaria mais sustentada na ideia do absoluto. A autora, apostando na fecundidade da experiência revolucionária norte-americana, teria identificado ali este fundamento que dispensa o absoluto, à medida que a fundação de um corpo político que envolvia as Treze Colônias já trazia um elemento normativo, tornando possível reconhecer na imanência do início a normatividade do corpo político. A fundação com seu significado político materializado na Constituição preservaria os espaços de ação ou de liberdade, sem a necessidade de se recorrer a ideia de fundamento último, de um fundamento estranho ao domínio das relações humanas.

Assim, se, nas revoluções modernas, o poder e a liberdade conquistaram plena visibilidade, tais eventos também fizeram emergir um novo fator estabilizador capaz de assegurar, sem o recurso à transcendência, a durabilidade do corpo político. Arendt enxergou na fundação americana não apenas a possibilidade da ação política, mas também o momento em que se trouxe à existência a Constituição que, por sua vez, retirou dessa ocorrência primitiva o consentimento que sustentará a manutenção futura das instituições e das leis. Todavia, não será possível desdobrar aqui o quanto a Constituição, como moderna expressão da autoridade, não pode anular a capacidade instituinte do poder mediante ação conjunta de cidadãos livres e ativos, aptos a efetuar uma descontinuidade com as instituições e leis vigentes. Cumpre apenas ressaltar que a durabilidade do espaço público deve ser capaz de abrigar o dissenso participativo e deliberativo, pois Arendt busca pensar a conservação de um corpo político que não suprima os espaços de resistência, expressão, discussão e ação coletiva, como nas contestações civis, de tal modo que a autoridade só teria razão de ser em sua coexistência com o poder, testando a própria legitimidade da ordem jurídico-institucional e estabelecendo a tensão entre a representação política e a participação política, como no sistema de conselhos.

Referências

- ADVERSE, Helton Machado. Uma república para os modernos: Arendt, a secularização e o republicanismo. *Revista de Filosofia da Unisinos*, São Leopoldo, v. 13, n. 1, p. 39-56, jan/abr 2012.
- AMIEL, Anne. *A não-filosofia de Hannah Arendt*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Revista Inquietude*, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez 2010, p. 123-163.
- AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova - Revista de cultura e política*, São Paulo, v. 1, p. 147-167, 2006.
- BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O que nos faz pensar. cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*, Rio de Janeiro, nº 29, p. 41-58, 2011. BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the modern age*. Trad. R. Wallace. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a política excêntrica. *Multitextos - Revista do decanato do centro de teologia e ciências humanas da PUC-RJ*, Rio de Janeiro, v.06, n.1, p.107-124, 2008.

FRATESCHI, Yara Adario; MORRESI, S.; WERLE, D.; JOHNSTON, D.; MATTOS, F.; HUNZIKER, P.; MELO, R. S.. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. *Dois Pontos*, v. 7, p. 163-188, 2010.

HONIG, Bonnie. Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic. *American political science review*, vol. 85, n° 1, p. 97-113, 1991.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MOYN, Samuel. Hannah Arendt on the Secular. *New German Critique*, vol. 35, n° 3, p. 71-96, 2008.

SOUKI, Nádia. Da crise da autoridade ao mundo invertido. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana (Org.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Legalidade e legitimidade: algumas reflexões sobre o lugar do decisionismo no direito

Cássio Corrêa Benjamin*

* Graduado e Mestre em Filosofia pela UFMG. Doutor em Ciência Política pela UFMG. Professor da UFSJ.

Resumo

Esse texto tem como objetivo analisar a controvérsia em torno da relação entre legalidade e legitimidade, através da discussão feita por Habermas sobre o conceito weberiano de autoridade racional. Refaremos primeiramente a argumentação habermasiana do conceito weberiano. Através desse exame, iremos realizar uma apreciação da crítica de Habermas ao decisionismo, além da associação que ele estabelece entre o decisionismo de Luhmann e de Schmitt. Por fim, iremos esboçar o que pensamos ser a descrição mais correta da relação entre legalidade e legitimidade na contemporaneidade, a saber, a separação completa entre esses dois âmbitos, o que acarreta o inevitável aspecto decisionista do direito.

Palavras-chave: legalidade, legitimidade, decisionismo, imanência, transcendência

Habermas inicia seu texto¹ sobre a discussão da relação entre legitimidade e direito com o tema da motivação. Baseando-se em Freud, Mead e Durkheim, ele afirma que a motivação para determinada ação é construída através da internalização das estruturas de expectativas representadas simbolicamente. Inúmeros trabalhos empíricos confirmaram e aprofundaram o conhecimento do processo de internalização da motivação. Se essa é uma questão mais próxima do campo da sociologia, o outro aspecto do problema da legitimação aponta para uma outra direção. Embora Habermas trate dos dois aspectos, é nesse segundo ponto

¹ A discussão que vamos analisar ocorre no livro *Legitimation Crisis*, em sua terceira parte, *On the Logic of Legitimation Problems*.

que ele trava sua polêmica de modo mais explícito. É nesse segundo ponto também que a nossa análise irá se deter: trata-se da pressuposição de que “os valores e as normas, de acordo com os quais os motivos são formados, têm uma relação imamente com a verdade [*Wahrheitsbezug*]” (Habermas, 1975, 95). A ideia central de Habermas, que será explorada em inúmeros textos posteriores, é que há normas no discurso racional que corresponderiam ao estágio empírico de uma moralidade universal, no esquema de Piaget. No debate em questão travado por Habermas, apenas esse aspecto sistemático de uma relação entre verdade e moralidade será objeto de interesse.

Habermas começa a sua análise com a clássica definição de Max Weber de uma autoridade² legítima. Segundo ele, Weber chamaria a atenção, com o seu conceito, para a relação entre a crença na legitimidade de ordens e seu potencial para justificação, por um lado, e a validade factual, por outro lado. A base da legitimidade revelaria o fundamento da reivindicação da obediência feita por aqueles que dão ordens. É um fato que tal reivindicação de obediência e sua aceitação não se baseiam exclusivamente em uma legitimidade da autoridade que profere o comando. Weber analisou esse amplo escopo de motivos para a obediência em várias passagens de seus textos. Como Habermas bem lembra, “o reconhecimento factual dessas normas não se baseiam, naturalmente, somente em uma crença na legitimidade por aqueles que são afetados” (Habermas, 1975, 96). Os motivos para a aceitação das normas são os mais variados e entre eles estão incluídos o medo à ameaça de sanções, a consciência da própria incapacidade de resistir à ordem dada e a falta de alternativas existentes para o indivíduo.

Como Weber afirma, a legitimidade de um sistema de dominação está relacionada, do ponto de vista sociológico, à probabilidade da existência, em grau relevante, de uma atitude apropriada e da possibilidade da correspondente conduta adequada. E embora, como já foi ressaltado, possam existir vários motivos para tal conduta, “o que é importante é o fato de que, em um caso dado, a reivindicação particular à legitimidade é válida, em um grau significativo e de acordo com seu tipo” (Weber *apud* Habermas, 1975, 96).

Habermas reconhece a utilidade sociológica do conceito weberiano de legitimidade para a descrição dos vários tipos de autoridade legítima de acordo com cada processo específico de legitimação. O que estaria no centro da discussão, entretanto, seria a relação entre legitimação e verdade. Habermas sugere a necessidade da explicitação dessa relação e sua análise para o tratamento adequado da crise da legitimação.

² A tradução de dominação legítima sempre causa problemas e polêmica. O motivo reside na palavra empregada por Weber: *Herrschaft*. A tradução mais próxima do termo original alemão e, além disso, mais frequente nos textos em português é “dominação”. Entretanto, alguns autores rejeitam essa tradução por fazer parecer que Weber esteja tratando de uma mera ação de comando, o que não seria o caso. A forma mais exata de expressar a questão que Weber quer tratar seria designada então como “autoridade”. Sem entrar aqui na discussão de fundo sobre essa tradução, adotaremos o termo “autoridade” por ser essa a palavra empregada pelo próprio Habermas em seu texto.

Ao analisar ainda mais detidamente o conceito weberiano de legitimação, Habermas ressalta novamente que a controvérsia sobre a relação de dependência com a verdade foi iniciada sociologicamente com a noção de autoridade racional. Habermas reconhece a ambiguidade presente nesse conceito e nota que sua principal característica é a constituição de uma autoridade cujo fundamento é a sua própria forma legal, regulada no modo de um procedimento. O que é mais espantoso e polêmico na figuração dessa autoridade é exatamente a redução da legitimidade à legalidade ou, no limite, a eliminação mesma da noção de legitimidade em relação ao direito. Esse é o ponto central que foi debatido e discutido não apenas por Habermas.

A partir disso, a noção de crença na legitimidade ocupa um papel central. Embora tal noção de crença possa ser usada para os outros tipos de legitimidade que Weber também utiliza, no caso da autoridade racional, ela acaba por ocupar um papel especial e singular. Devem ser lembradas as duas outras formas de autoridade em Weber que, aliás, ganham sentido exatamente pelo contraste e oposição às outras. São elas a autoridade tradicional, autoridade cuja legitimidade é baseada na continuidade da conduta dada pela tradição, e a autoridade carismática, cuja autoridade se baseia na adesão afetiva à excepcionalidade e singularidade daquele que é o líder. Todos esses tipos de autoridade são explicados pela noção de crença e, mais especificamente, crença na legitimidade da ordem dada. Obviamente, será o conteúdo das respectivas crenças que irá variar.

Na tentativa de explicar exatamente o que significa essa noção de crença, e entender também o porquê de sua necessidade, Habermas cita uma breve passagem de Weber que ressalta que os aspectos materiais, afetivos e ideais da obediência existem, mas não bastam para dar estabilidade à conduta. Se a obediência dependesse somente destes aspectos, ela seria instável e não se manteria no tempo. Por isso, segundo Weber, a autoridade necessita estabelecer e cultivar a crença na legitimidade. Portanto, tal crença seria a chave de explicação desse modo de autoridade.

Partindo da constatação da necessidade de justificação de qualquer poder perante aqueles que obedecem, Weber daria então um lugar central à discussão sobre a legitimidade. Para Habermas, se a crença na legitimidade for concebida como um fenômeno empírico, sem uma relação imanente com a verdade, o seu fundamento seria reduzido a uma questão de psicologia. Saber se as condutas irão permanecer estáveis dependerá apenas de uma observação das disposições do comportamento do grupo em questão. Por outro lado, se houver uma relação imanente com a verdade, a base da crença na legitimidade terá uma pretensão de validade racional que poderá ser analisada independente de seu aspecto psicológico. Esse é obviamente o caminho que Habermas pretende percorrer. Por isso, ele ressalta que no primeiro caso, apenas a função motivacional da justificação poderá ser discutida. No segundo, entretanto, o aspecto propriamente lógico da questão pode e deve ser analisada. Isso significa reconhecer que há a questão da motivação racionalmente fundada.

Se a noção de autoridade racional for compreendida de maneira a não se levar em conta a questão da verdade, então, segundo Habermas, afirmar que a autoridade é legítima significa preencher duas condições. A primeira delas é que “a ordem normativa tem que ser estabelecida positivamente” (Habermas, 1975, 98). A segunda implica que “aqueles associados legalmente têm que acreditar em sua legalidade, ou seja, no procedimento formalmente correto para a criação e aplicação das leis” (Habermas, 1975, 98). Como afirma Habermas, *a crença na legitimidade é reduzida a uma crença na legalidade, ou seja, a invocação do modo legal pelo qual a decisão foi tomada*. Esse ponto é central e é a partir dele que Habermas irá realizar as críticas do que seria um decisionismo no modo de fundamentar o direito. O que deve ser bem compreendido nessa crítica de Habermas é a ideia de que a legitimidade do direito tenha que ser constituída em um âmbito que vá além da pura legalidade.

Segundo Habermas, no caso da crença na legitimidade relacionada à verdade, o próprio procedimento se encontra sujeito à questão de legitimação. Sendo assim, naturalmente, uma nova condição se impõe, a saber, que sejam dadas razões para explicar o caráter de legitimidade que possuiria tal procedimento. Sem isso, esse procedimento poderia ser igualado a vários outros. Como se percebe, é esse novo critério que tem que ser estabelecido para que se possa falar em uma legitimidade que encontra seu fundamento para além da legalidade. Esse é o ponto que Habermas mantém para que possa defender sua posição assim como criticar as visões opostas, como será feito com Luhmann e sua aproximação a Schmitt. O ponto central, como foi explicitado, é que *se afastado da relação com a ideia de verdade, a autoridade racional weberiana se transforma em decisionismo*. E isso, como veremos, implica uma necessária e inescapável arbitrariedade constitutiva do direito.

Habermas dá um passo importante em sua análise e realiza uma crítica e uma associação. Esse será o centro de nossa questão. A nossa crítica será à crítica de Habermas. O que Habermas designa como uma maneira equivocada de compreensão do direito é, para nós, o seu modo necessário de operação. Isso significa dizer que enquanto Habermas percebe o modo de entendimento do direito de Luhmann e Schmitt como debitários de uma visão da ideia de autoridade racional desenvolvida por Weber, nós pensamos que esse é o modo inevitável de operação do direito. O decisionismo, então, maneira que Habermas utiliza para descrever o direito quando a legitimidade é compreendida como estrita legalidade, é constitutivo do direito em seu processo de racionalização. Vejamos a citação de Luhmann e a referência a Schmitt feita por Habermas.

Habermas ressalta dois pontos na citação que faz de Luhmann. A primeira é a definição exata de positividade. Luhmann afirma que a positividade consiste exatamente no reconhecimento da legitimidade da pura legalidade. E isso significa admitir que a lei merece obediência porque foi decidida de acordo com as regras do procedimento. É nesse sentido que Luhmann afirma que aqui a arbitrariedade se tornou uma instituição. O que é fundamental observar é que a legalidade se funda na própria legalidade, é de um círculo que se trata. Há, portanto, um fechamento

próprio que impede que o critério de decisão seja encontrado em outro âmbito que não o do próprio direito. Luhmann irá desenvolver em vários aspectos, em suas obras posteriores, essa ideia.

A ideia de decisão leva Habermas a afirmar que Luhmann segue aqui o caminho aberto por Schmitt. Schmitt tinha na ideia de decisão o centro de seu pensamento. É impossível não perceber uma reprimenda, por parte de Habermas, a Luhmann por ser decisionista. E Habermas parece também deixar apenas duas alternativas: ou a posição do direito como decisionismo, como nos herdeiros de Schmitt, ou a ligação entre verdade e legalidade, como o próprio Habermas. Na sequência, portanto, Habermas afirma que Luhmann é um herdeiro da teoria jurídica decisionista de Carl Schmitt. Novamente, ele cita Luhmann e, aqui, vale a pena reproduzir a citação: “a positivação da lei significa que a legítima validade legal pode ser obtida para qualquer conteúdo dado e que isso é alcançado através de uma decisão que confere validade à lei que, por sua vez, obtém sua validade da decisão. A lei positiva é válida em virtude da decisão” (Luhmann *apud* Habermas, 1975, 98). A posição de Luhmann não poderia ser mais clara. É a decisão que confere validade à lei e a decisão é o que decorre do procedimento correto. Não há espaço para uma ideia de legitimidade além da legalidade. Habermas destaca com razão que as regras do procedimento são suficientes para a legitimação da decisão. No caso de Luhmann, no âmbito da teoria dos sistemas, elas adquirem essa legitimação por cumprirem uma função, a saber, absorver e limitar a contingência. Como Luhmann sempre afirma em seus textos, o direito realiza a conexão entre a incerteza do conteúdo da decisão com a certeza da existência de uma decisão.

São dois pontos dos quais partem a nossa crítica a Habermas ou, melhor dizendo, da crítica à crítica de Habermas. A primeira delas é a associação entre Luhmann e Schmitt em torno da figura do decisionismo. Como vimos, segundo Luhmann, a validade a lei é conferida por uma decisão. A decisão, por sua vez, decorre diretamente da correção do procedimento legal. Habermas aproxima Luhmann e Schmitt, portanto, em torno da tese de que o que confere validade a uma lei é a decisão. No entanto, há uma grande diferença entre essas duas formas de decisionismo. O decisionismo luhmanniano ocorre puramente no âmbito do direito. Do ponto de vista legal, é um decisionismo imanente (aliás, nesse aspecto, muito semelhante a Kelsen). É um decisionismo da pura circularidade: uma lei é validada por uma decisão que, por sua vez, decorre do procedimento legal. Só há um âmbito em que ela ocorre, a saber, a legalidade.

Não é isso o que ocorre com Schmitt e, nesse sentido, a oposição entre este e Luhmann não poderia ser maior. O decisionismo schmittiano também afirma que a decisão é a base da validade da lei. A grande diferença, entretanto, decorre do campo de onde parte essa decisão. O âmbito da decisão é o campo do político. Além de uma grande separação entre o que é político e o que é jurídico em Schmitt, há também uma prevalência do político sobre o jurídico. Por isso, em Schmitt, as figuras bastante semelhantes do soberano, do ditador, do poder constituinte, todas

elas situadas além da legalidade. Por isso, também, a clássica figura da exceção. A exceção é o oposto da norma e só pode ser determinada por alguém que decide. Há, portanto, um âmbito superior à norma no qual ocorre a decisão sobre a própria norma. Esse é o espaço da exceção. Entre outros lugares, o momento de definição do soberano é bem explícito a esse respeito. Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção (Schmitt, 1996, 13). A decisão é pois a base da lei, mas ela não se coloca no mesmo âmbito desta. A decisão parte de um ponto superior, que é o político, e é tomada por uma pessoa. O personalismo, que Schmitt tanto valoriza, é essencial aqui. Por isso, como sempre insiste em ressaltar, o importante é saber não simplesmente que haja uma decisão, mas quem decide. *E essa decisão exatamente funda a norma porque surge no campo político.* Sabendo como Schmitt se situa dentro de uma tradição teológica de pensamento, não é fortuito que seja assim. A estrutura teológica que Schmitt utiliza se baseia na ideia de uma transcendência. Há uma clara verticalidade que estrutura a relação entre direito e política, sendo esse último superior. Uma posição como a de Luhmann pareceria a Schmitt muito próxima a de Kelsen. Luhmann seria a expressão de uma espécie de normativismo, a saber, uma norma que é fundada por uma decisão que decorre de outra norma anterior. Esta foi uma das posições mais criticadas em vários momentos da obra de Schmitt. A posição de Luhmann é um tipo de normativismo, pois se trata de pura imanência quanto à decisão. Portanto, a tentativa de aproximar Luhmann de Schmitt somente consegue obscurecer esse aspecto fundamentalmente distinto do decisionismo. Em Schmitt, se trata de um decisionismo pensado em uma estrutura da transcendência. Em Luhmann, ocorre um decisionismo da imanência. Não se trata apenas de dois tipos de decisionismo, mas de dois decisionismos em completa oposição.

Há um ponto importante que deve ser ressaltado nessa diferenciação entre os dois tipos de decisionismo. Um decisionismo da imanência se coloca em clara continuidade com uma visão de racionalização do mundo que decorre diretamente de Max Weber. Por outro lado, um decisionismo da transcendência se opõe decididamente a esse mesmo processo de racionalização descrito por Weber. Não é fortuito que Luhmann possua uma obra exatamente sobre a questão da legitimação³, que faz referência especificamente ao conceito de autoridade racional e ao debate que o cerca. Assim também, Schmitt é um dos primeiros a perceber o alcance e as consequências desse conceito de autoridade racional, escrevendo um livro exatamente sobre o tema⁴. Houve, portanto, por parte desses dois autores, uma plena consciência do que estava envolvido no debate sobre o conceito de autoridade racional. Os respectivos decisionismos não surgem por causa desse conceito, mas são expressão dessa consciência.

³ O livro é *Legitimação pelo Procedimento*. Luhmann reconhece o valor de Weber na criação do conceito, autoridade racional, mas quer ir além de Weber.

⁴ O livro é *Legalidade e Legitimidade*. Schmitt se coloca contra o que ele percebe como a ideia central do conceito de autoridade racional, a saber, a redução da legitimidade à legalidade.

Um último ponto sobre a relação entre legalidade e legitimidade. A importância e centralidade do conceito de autoridade racional de Weber residem em descrever um estado ao qual chegou um longo processo de racionalização da conduta, para usar um termo de Max Weber. Embora contendo certa ambiguidade, o conceito de autoridade racional aponta para uma separação entre legalidade e legitimidade, na medida em que a validade da lei é remetida ao interior da própria legalidade. Crença na legitimidade da autoridade racional, para Weber, é a crença na correção do procedimento legal do qual deriva a decisão. No limite, é a própria noção de legitimidade que é esvaziada, de acordo com o sentido dado pela tradição, já que tudo ocorre no interior da legalidade. Se Weber está certo na descrição do processo de crescente separação das esferas de ação, então, a validade da lei só pode se basear na decisão que é tomada de acordo com o procedimento legal. A validade da legalidade é dada pela própria legalidade. O decisionismo imanentista é um consequência direta do fechamento da legalidade. Sendo assim, é também inevitável a arbitrariedade do conteúdo da lei. Se o parâmetro é interno à legalidade, a indeterminação da decisão é inescapável. O decisionismo, portanto, não é apenas mais uma característica do direito contemporâneo, mas sua própria estrutura.

Referências

- HABERMAS, J. (1975) *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- LUHMANN, N. (2001). *Legitimation durch Verfahren*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHMITT, C. (2004). *Legality and Legitimacy*. Durham: Duke University Press.
- SCHMITT, C. (1996). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*. 7. Auflage Berlin: Duncker & Humblot.



O equívoco da absolutização da autonomia: uma discussão sobre suicídio assistido, beneficência e cuidados paliativos no fim da vida

* Doutoranda - Universidade Federal de Santa Catarina.

Daiane M. Rocha*

Resumo

O presente trabalho busca argumentar, a partir do modelo de beneficência-na-confiança, que a defesa do suicídio assistido é, dentro da perspectiva, imoral e indesejável. O suicídio assistido não é uma opção moralmente viável, embora seja sustentada sob a ideia da “morte com dignidade”. O que mostramos nesse trabalho é que eliminar o sofrimento e eliminar a pessoa que sofre são coisas distintas, de modo que o procedimento de suicídio assistido, muitas vezes chamado de morte “por compaixão”. Por meio da análise dos princípios da autonomia e da beneficência, conforme apresentados por Engelhardt (sob a forma de princípio do consentimento) e Pellegrino (sob a forma do princípio da beneficência-na-confiança), mostraremos quais nuances de cada um desses modelos contribui para práticas mais adequadas em bioética, ao que acrescentaremos a discussão acerca do cuidado paliativo, que percebemos como sendo uma resposta que corrobora para uma humanização da medicina e ética aos dilemas no fim da vida.

Palavras chave: Sociedade Pluralista. Autonomia. Beneficência. Cuidados Paliativos. Suicídio assistido.

Introdução

Primeiramente cabe uma observação acerca do título desse trabalho. Por ‘absolutização da autonomia’ entendemos o uso feito por Pellegrino, que ressalta que “os filósofos que defendem a absolutização da autonomia do paciente rejeitam o fato de que a tomada de decisões entre seres humanos é uma transação interpessoal”(PELLEGRINO & THOMASMA, 1989, 14). O autor apresenta várias críticas ao modelo autonomista, por isso o usaremos para contrapor

a essa perspectiva que defende a autonomia como único princípio ético possível para fundamentar a bioética na sociedade pluralista.

Sendo assim, por *autonomia*¹ entendemos o princípio conforme proposto por Engelhardt no livro *The Foundations of Bioethics*. Acreditamos que, embora a autonomia seja um princípio cada vez mais ressaltado na sociedade pluralista, essa pode se configurar como uma visão bastante problemática, sobretudo no que se refere à relação médico-paciente, visto que dentro desse contexto, podemos, segundo Pellegrino, afirmar que haja um bem: o bem do paciente.

Assim, propomos aqui uma discussão sobre as limitações da abordagem baseada na autonomia, propondo um olhar sobre o bem do paciente através do princípio da beneficência, mais especificamente, o modelo de beneficência-na-confiança. Este modelo, proposto por Pellegrino, considera a autonomia como um dos elementos do bem do paciente, ressaltando esta como um respeito devido aos valores do paciente, sua concepção de bem, seus valores espirituais e tudo aquilo que possa vir a ser relevante no momento de uma decisão clínica.

A partir dessa discussão sobre autonomia e beneficência, busca-se inserir a temática dos cuidados paliativos intensivos e compreensivos como sendo uma forma de responder de modo mais adequado aos dilemas de pacientes terminais, como o caso do suicídio assistido.

As limitações do princípio da autonomia e o modelo de beneficência

Como mostra Pellegrino (1987), há diversos fatores históricos e políticos que fizeram com que o princípio da beneficência na prática médica fosse perdendo espaço para o princípio da autonomia, que tem sido afirmado, inclusive, não como um dos fatores a serem considerados, mas como único parâmetro para decisões no contexto clínico.

O autor parte da constatação de que se pode atribuir essa mudança de foco nas práticas clínicas, tanto aos tratados filosóficos do iluminismo francês e inglês, como a emergência de doutrinas de direitos individuais e políticos à liberdade, que se afirmaram com a democracia moderna. Essas correntes de pensamento fizeram expandir a ideia de que as pessoas deveriam participar das decisões concernentes a elas, democratização esta que chegou também ao contexto clínico (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987, 24).

Porém, Pellegrino argumenta que o modelo autonomista não dá peso suficiente à cura, como sendo um componente moral da relação médico-paciente, visto

¹ Engelhardt na segunda edição de *The Foundations of Bioethics*, opta por substituir o termo 'princípio da autonomia' por consentimento para indicar melhor que "o que está em questão não é algum valor possuído pela autonomia ou pela liberdade, mas o reconhecimento de que a autoridade moral secular é derivada do consentimento daqueles envolvidos em um empreendimento comum" (ENGELHARDT, 1996, p.xi, *tradução nossa*). Sendo assim, por 'autonomia' estaremos nos referindo a concepção atribuída por Engelhardt na segunda edição de *The Foundations of Bioethics*, que equivale a 'consentimento' (*permission*).

que o objetivo do médico não é apenas não fazer o mal, mas, além disso, promover a restauração ou melhora de uma função biológica. Assim, ainda que vivendo em uma sociedade pluralista, no contexto médico seria possível falar do bem do paciente, enquanto bem a ser visado nessas práticas.

Desse modo, na maior parte dos casos, os bens devem preceder direitos, de modo que Pellegrino considera questionável quando pacientes com doenças crônicas e irreversíveis, como no caso de doenças degenerativas, requerem seu direito de tomar a decisão autônoma de interromper um tratamento ou morrer, pois, em geral, a vida e a saúde ainda são consideradas valores primários (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987, 29).

O autor procura explicitar as limitações que a autonomia apresenta quando tomada como um princípio único para guiar as decisões nas práticas médicas, como o fato de que as decisões humanas são transações interpessoais. Além disso, segundo Pellegrino, o modelo de autonomia do paciente não dá atenção suficiente ao impacto da doença na capacidade do paciente para a autonomia; não é dado peso suficiente à cura, enquanto componente moral da relação médico-paciente, e; os direitos têm precedência sobre os bens, postura que Pellegrino discorda (PELLEGRINO, 1988, 15).

Para examinar melhor essas limitações, o autor as divide em limitação contextual, existencial, e conceitual dessa abordagem. A limitação contextual do modelo autonomista se refere àqueles casos em que o paciente não se encontra em condições de tomar decisões relativas ao seu próprio bem, e nesses casos, poder-se-ia até mesmo defender um paternalismo fraco. Pellegrino acredita que esse paternalismo se aplica a pessoas que se encontram em estado de senilidade, ou mesmo a crianças, ou seja, o contexto clínico específico é que vai mostrar se a autonomia é um princípio que pode ou não auxiliar no caso em questão.

Quanto à limitação existencial, o autor nos faz refletir sobre o impacto que uma doença pode ter sobre a autonomia de um paciente, e como este pode estar muito fragilizado pela doença para que possa deliberar de forma adequada sobre seus melhores interesses.

Já a crítica a limitação conceitual do modelo autonomista vem da concepção enganosa de que um modelo que fosse baseado apenas na autonomia poderia se contrapor ao paternalismo. O que Pellegrino procura mostrar é que tanto um modelo autonomista, quanto um paternalista não descreveriam adequadamente a vastidão de normas envolvidas nas relações médico-paciente. Ou seja, todas essas limitações expressam, de certo modo, equívocos quanto à maneira como se dá essa relação.

Tendo feito isso, Pellegrino parte para o que ele chama de as limitações sócio-éticas da autonomia, que dizem respeito à mudança de concepção de ética, que passa de substancial para procedimental; a mudança de pensamento do bem comum para o bem do indivíduo; e por fim, a erosão do próprio conceito de democracia (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987, 33).

O que o autor vai se referir como ética procedimental é aquela que se baseia no consentimento informado, em declarações antecipatórias de diversos tipos, e o próprio uso de procuradores ou substitutos para tomarem as decisões, além do estabelecimento de comitês de ética. Esse tipo de abordagem ética tem sido difundido devido à ideia de que, em sociedades pluralistas como as nossas, os conflitos morais são irreconciliáveis, de forma que a única saída que parece viável é a do respeito a autonomia das partes em uma decisão clínica, e é nesse aspecto que tem sido dada ênfase (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987, 33).

Segundo Pellegrino, Engelhardt apresenta a autonomia como um princípio que se sobrepõe a todos os outros, e visto que, em sociedades pluralistas não podemos propor um conjunto de valores para toda a comunidade, a liberdade deve ser protegida de todas as formas possíveis. O que Pellegrino busca ressaltar é que a ética puramente procedimental que se segue desta abordagem não pode ser justificada, pois, colocar a liberdade como fim último significa que a procura por *a boa vida e uma boa vida, e a boa sociedade* deve ser abandonada. Segundo Pellegrino, aceitar a autonomia como princípio único faz com que nós sejamos forçados a uma moral privada para as questões mais significativas dos seres humanos, e isso traria sérios problemas, como o que o autor chama de um “atomismo moral.” (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987, 34).

Assim, quando nos retiramos para uma moral privada, isso nos leva a um atomismo moral onde crenças e ações individuais são indiscutíveis, a não ser que elas perturbem a paz da sociedade. Nesse contexto, o debate moral não é apenas frustrante, mas fútil, visto que cada pessoa seria seu próprio árbitro para o que é certo e bom (PELLEGRINO, 1987, 34).

Pellegrino salienta também que é impossível fugir de uma ética que esteja além das crenças individuais enquanto a maioria das pessoas ainda busca saber se o que é procedimentalmente permitido é também moralmente bom e correto. Ou seja, devemos defender a liberdade que as pessoas têm de fazerem suas próprias escolhas, mas isso não implica na rejeição de uma moralidade comum que esteja para além da autonomia:

É impossível escapar do fardo de fazer ética enquanto a maioria das pessoas ainda quer saber se o que é procedimentalmente aceitável é também correto e bom. A liberdade para fazer suas próprias escolhas deve ser protegida, mas a fuga para a metaética não vai erradicar a igual necessidade da sociedade de se engajar na busca de alguns objetivos morais comuns para além da autonomia (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987, p. 34, *tradução nossa*).

A partir dessa explicação de como a autonomia, quando sustentada como princípio único, destrói a possibilidade de uma moralidade comum, Pellegrino passa a discorrer acerca da erosão da ideia de democracia, já que a absolutização da autonomia a limita, visto que parece expor as diferenças existentes em uma socie-

dade como irreconciliáveis. Dentro dessa concepção autonomista, a democracia seria limitada a uma postura procedimental, onde o único valor comum compartilhado seria a liberdade de julgamento privado. Porém, na democracia se costuma conceber tais liberdades de opinião como algo que serve a um propósito comum da sociedade como um todo. Em outras palavras, a democracia costuma abrigar diferentes valores e opiniões a fim de manter uma comunidade e não para sua atomização. Um regime democrático costuma prever que, apesar de todas as nossas diferenças, temos certos valores que compartilhamos, e respeitamos nossas diferenças a fim de continuarmos sendo uma comunidade.

Embora Pellegrino não cite Aristóteles, poderíamos aqui rememorar o filósofo grego quando este mostra, em sua obra *Política* que o ser humano é um ser social e que ele quer e deve viver em sociedade para se realizar plenamente. Por outro lado, quando aceitamos a autonomia como princípio único que pode possibilitar uma moralidade comum entre “estranhos morais”, como se refere Engelhardt em *Foundations of Bioethics*, estamos fazendo o movimento inverso, rumo a uma atomização moral e dos próprios indivíduos, que não prezariam mais por um bem comum, mas apenas por sua concepção de bem enquanto indivíduos.

Conforme sugere Pellegrino, esta é uma questão muito mais política do que ética, afinal, se aceitamos a autonomia como princípio único, isso implica que o papel do Estado não seria de promover o bem comum, mas apenas de garantir que os interesses individuais sejam respeitados. A discussão acerca da autonomia nos levará a pensar os limites da moralidade pública e individual, tendo, portanto, conseqüências políticas e sociais, e como salienta o autor, o modo como resolvemos essas questões vai determinar que tipo de sociedade teremos (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987. p. 35).

Enfim, o que Pellegrino sustenta é que tanto o modelo autonomista quanto o paternalista apresentam deficiências, de modo que o que ele propõe é um modelo de beneficência-na-confiança. Esse modelo é baseado em alguns pontos importantes como o objetivo da medicina, a primazia da condição existencial do paciente, a hierarquia não automática dos valores considerados, o consenso, o objeto moral prudencial e os axiomas do modelo de beneficência.

A nosso ver, o ponto mais interessante do modelo proposto pelo autor é quando ele expõe que não há uma hierarquização prévia dos valores a serem adotados. Cada paciente deve ser tratado individualmente, não apenas por causa das implicações médicas, mas também devido às implicações morais. Essa abordagem é, segundo Pellegrino, totalmente oposta à abordagem paternalista, já que de acordo com o paternalismo, cada paciente deve ser tratado como se não soubesse o que é seu próprio bem.

O objetivo da medicina é o bem do paciente, de modo que, quando o paciente procura o médico, ele não está apenas querendo que o médico respeite sua autonomia e que não lhe cause dano. O paciente procura o médico, sobretudo, porque

busca por um bem, bem este que pode ser a cura de uma doença, o alívio de uma dor, um diagnóstico, etc. E é por isso que a beneficência se mostra como princípio central na bioética. Além disso, quando o autor fala da importância de se considerar a primazia das condições existenciais do paciente, está pensando nas condições nas quais o paciente tem de tomar decisões racionais, sua idade, seus valores, a natureza de sua doença, enfim, vários fatores que devem ser considerados para que o médico possa agir de forma beneficente em relação ao paciente, e que, portanto, não podem ser resumidos à autonomia.

O consenso também é uma das características do modelo de beneficência. Não há imposições de valores nesse modelo, então as decisões são tomadas de modo a contemplar os melhores interesses do paciente, em consenso deste com os membros da equipe médica. O consenso, neste caso, não é um acordo feito entre o paciente e a equipe médica através de um termo de consentimento ou algo assim, mas algo que pode ir mudando no decorrer do tratamento, como um diálogo contínuo entre o paciente e os profissionais da saúde que o estão atendendo.

O objeto moral prudencial, exposto como um dos elementos desse modelo de beneficência-na-confiança, é também algo que envolve os valores de ambas as partes, pois a prudência, neste caso, se refere a agir de forma que os valores tanto dos médicos quanto dos pacientes sejam preservados. Mesmo que as partes não concordem em alguns pontos, tal elemento prudencial garantiria que o foco seja o bem do paciente, e que as decisões sejam tomadas de acordo com cada paciente em questão.

Pellegrino expõe ainda que alguns axiomas éticos são explícitos nas práticas médicas, e são necessários para que o modelo da beneficência-na-confiança funcione, pois, apesar de os médicos levarem em conta os valores e as peculiaridades de cada paciente, seus julgamentos prudenciais a respeito de cada paciente devem concordar com axiomas éticos mais gerais ou regras morais, afim de que se evitem as armadilhas morais do modelo da autonomia e do paternalismo. Para explicitar a importância desses, o autor apresenta quatro axiomas do modelo de beneficência:

- 1) Pacientes e médicos devem ser livres para tomarem decisões informadas e para agir livremente enquanto agentes morais (...).
- 2) Os médicos têm a grande responsabilidade na relação, por causa da desigualdade inerente de informação e força entre eles próprios e aqueles que estão doentes (...).
- 3) Médicos devem ser pessoas com integridade moral(...).
- 4) Médicos devem respeitar e compreender a ambigüidade moral, mas sem abandonar a busca pelo o que é correto e bom em cada decisão (PELLEGRINO & THOMASMA, 1987, 43-44).

Com esses axiomas, e também tendo claro o objetivo da medicina, a primazia da condição existencial do paciente, a hierarquia não automática dos valores considerados, o consenso e o objeto moral prudencial, o modelo de beneficência se mostra

como mais abrangente e mais adequado a relação médico-paciente. O que se entende aqui é que quando o agir beneficente do médico em relação ao paciente for genuíno, todos os elementos relevantes serão considerados, bem como sua autonomia e, quando for o caso, o tratamento necessário para a restituição dessa autonomia.

Dados tais axiomas, Pellegrino enumera ainda aqueles que seriam, segundo ele, com componentes básicos do bem do paciente, já que este é o foco das práticas médicas:

(1) O bem biomédico, (2) o bem como entendido nas circunstâncias particulares pelo paciente, (3) o bem do paciente enquanto ser humano, (4) o mais alto bem do paciente (como entendido pelo próprio paciente) (PELLEGRINO & SULMASY *In*: CHOCHINOV & BREITBART (Ed.), 2009, 268, *tradução nossa*).

Cabe ainda salientar que essa concepção do bem do paciente, mesmo tendo como elementos a própria visão do paciente acerca de seu bem e seu fim último, não se configura como o triunfo da autonomia, como sugerem Beauchamp e Childress (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2009, 207).

A diferença entre a abordagem autonomista e o modelo de beneficência é que este aponta para o fim beneficente da medicina, para primazia da condição existencial do paciente, bem como para a classificação não-automática de valores, o consenso, o objetivo moral prudencial e os axiomas apresentados anteriormente. Ou seja, todos esses elementos acabam regulando e limitando uns aos outros, para que a relação médico-paciente não seja impessoal, mas ao mesmo tempo, que busque um equilíbrio entre o que é medicamente indicado e as decisões do paciente no que se refere à tratamentos.

No modelo de beneficência esses elementos são visados a fim de construir uma relação saudável e equilibrada entre o profissional da saúde e o paciente, uma relação de confiança e respeito mútuo, pois, sobretudo, trata-se de uma relação humana, e não uma relação entre consumidor e produto.

Assim, embora, *o bem como entendido nas circunstâncias particulares pelo paciente, e o mais alto bem do paciente* (como entendido pelo próprio paciente), sejam elementos do bem do paciente que podem ser traduzidos como respeito pela autonomia, não fazem com que o modelo se limite a esse aspecto, já que a medicina não é um produto como um carro, um móvel etc, que o paciente escolheria ao seu bel prazer. É uma relação de cura, que deve ser baseada na confiança e no diálogo entre médicos e pacientes, ou quando esses não tiverem condições para tal, entre médicos e seus responsáveis. Ou ainda, quando nenhum familiar, amigo ou responsável for localizado, o paciente precisa de uma ética que garanta que seus melhores interesses serão a base das ações do médico, por isso a importância da confiança nesse modelo, e pelo mesmo motivo, a autonomia enquanto princípio único não daria conta de todas essas nuances da relação médico-paciente.

O suicídio assistido

A prática do suicídio assistido é legalmente permissível em alguns estados dos Estados Unidos, bem como na Suíça, Holanda etc. Contudo, a permissibilidade legal não garante a permissibilidade moral de uma ação, de modo que esse é ainda um assunto que gera muitas discussões.

Em geral, o suicídio assistido é defendido sob a luz do princípio da autonomia e das concepções de “morte com dignidade” e “morte por compaixão”, e consiste em fornecer aparato ou substância com a qual o paciente possa abreviar sua própria vida, sendo, por isso, considerado como um ato permissível, enquanto ação autônoma de um paciente que solicita auxílio, mas que ele próprio executa a ação que o levará à morte.

Contudo, é questionável, como vimos acima, que o paciente realmente possa estar em plenas condições de tomar tal decisão, visto que fatores diversos podem estar influenciando sua decisão. Os fatores mais comumente apontados pelos pacientes que procuram por suicídio assistido são os seguintes:

1. Para acabar com sofrimento insuportável ou a antecipação de um sofrimento futuro; 2. Para prevenir o excesso de tratamentos no fim da vida; 3. Para exercer o inerente “direito de morrer” quando julgar que a vida é insatisfatória em qualquer maneira que uma pessoa possa definir como “insatisfatória” (PELLEGRINO, *In*: EMANUEL (Ed.), 1998, 73, *tradução nossa*).

O que Pellegrino procura mostrar é que o que é frequentemente diagnosticado como dor intratável, é, na verdade, dor tratada de forma inadequada, que poderia ser amenizada sem tornar o paciente inconsciente. Ou seja, com a utilização otimizada e criteriosa desses meios, praticamente não existe paciente cuja dor não possa ser aliviada (PELLEGRINO, *In*: EMANUEL (Ed.), 1998, 73).

Precisamos entender que dor e sofrimento se manifestam muitas vezes como coisas distintas, de modo que cabe ao profissional que fornece cuidado paliativo, não apenas o alívio eficaz da dor física, mas também o cuidado dos aspectos psicológicos, razão pela qual as equipes de cuidado paliativo compreensivo costumam ser compostas de profissionais de diferentes áreas, como médicos e psicólogos, além dos membros da família e mentores espirituais, já que muitas vezes o desconforto do paciente com doença terminal vai muito além do desconforto físico.

Usar o argumento do sofrimento insuportável, para apoiar a legalização da eutanásia ou suicídio assistido, além de ser um equívoco quanto aos aspectos clínicos, já que, segundo Pellegrino, praticamente toda a dor pode ser aliviada por meio dos medicamentos e técnicas conhecidas atualmente, é uma falácia de composição (PELLEGRINO, *In*: EMANUEL (Ed.), 1998, 74). Do fato de que possam ocorrer raros casos onde a dor do paciente não possa ser tratada, não se segue que se deva aprovar a permissibilidade moral de tal procedimento, pois além de ser um erro lógico e prático, desresponsabiliza, de certa forma, os profissionais da saúde de

fornecerem os cuidados paliativos adequados para alívio da dor e sofrimento dos pacientes, além de poder implicar no emprego dessas práticas como meios de controle social. Argumentar a favor do suicídio medicamente assistido pode implicar da exposição de pacientes, que em sua situação de vulnerabilidade, podem ver estas práticas como a única saída para o alívio de seu sofrimento.

Vale ressaltar também que sofrimento não é sinônimo de dor. Pellegrino define sofrimento como “a resposta consciente de uma pessoa ao significado e implicações da dor e à situação única da vida em que a dor ou outras formas de alteração na vida ocorrem”(PELLEGRINO *In*: EMANUEL (Ed.), 1998, 75, *tradução nossa*).

Assim, antes de qualquer coisa, as causas do sofrimento devem ser identificadas. Quando a dor acompanha o sofrimento, esta deve ser aliviada através dos mais efetivos meios disponíveis, como por exemplo, o uso adequado de opióides. Porém, para aliviar o sofrimento, requer-se muito mais que isso. O uso hábil de antidepressivos e medicamentos contra ansiedade são indicados, bem como o apoio emocional e a presença junto à pessoa que sofre. Desse modo é que Pellegrino apresenta o cuidado paliativo compreensivo, como uma abordagem integrada, que visa, não apenas o alívio da dor, mas também do sofrimento do paciente (PELLEGRINO *In*: EMANUEL (Ed.), 1998, 75).

Com essa abordagem, Pellegrino examina vários aspectos da doença, já que como o autor sempre busca ressaltar em seus escritos e palestras, o fenômeno da doença modifica a pessoa, colocando-a em situação de ansiedade, fragilidade e vulnerabilidade. Por isso é que examinar o próprio fenômeno da doença é tão importante, pois nos faz entender os motivos que fazem um paciente desejar a morte, e entendendo esses motivos, podemos oferecer um melhor cuidado paliativo, que daria uma nova perspectiva às discussões acerca do suicídio medicamente assistido.

Pacientes afetados por doença fatal que ainda não estão em estágio terminal sofrem com antecipação da dor. Pacientes terminais ou que estão morrendo sofrem com medo da morte e medo do processo de morrer. Eles também sofrem de um sentimento de culpa por estarem doentes, por se sentirem como um fardo para outros, em termos físicos, financeiros e emocionais, ou por fazer seus familiares sofrerem por eles.(...) Pacientes também sofrem com a pena, medo, ou pela aversão que eles sentem por parte das pessoas saudáveis que vem visitá-los. Médicos, enfermeiras, visitantes, familiares e amigos podem, sem querer, induzir a sentimentos de invalidez, rejeição e alienação pelo modo que eles agem na presença dos doentes e que estão morrendo (PELLEGRINO *In*: EMANUEL(Ed.), 1998, 75, *tradução nossa*).

Todos esses fatos nos ajudam a entender a necessidade de um cuidado paliativo compreensivo, que veja o paciente em sua condição e o ajude a superar seu sofrimento físico e emocional, dada a complexidade da experiência de estar doente, sobretudo quando se trata de doença em estágio terminal, em que o paciente tem que lidar com todos esses sentimentos e o medo da morte e da dor que a doença pode causar de forma ainda mais intensa.

O cuidado paliativo como uma resposta mais adequada aos dilemas no fim da vida

Há vários equívocos e questões que devem ser melhor exploradas no que se refere ao fim da vida e ao papel dos profissionais da saúde no auxílio de pacientes terminais, o que ao nosso ver não se configura em ajudar o paciente a morrer através do suicídio assistido, eutanásia ou seja qual for a técnica e nome utilizado para falar da interferência do profissional da saúde provocando a aceleração do processo de morte do paciente.

Em primeiro lugar, cabe salientar que tratar do sofrimento físico, psicológico e espiritual de um paciente terminal através da defesa da “morte por compaixão”, é, ao nosso ver, uma visão bastante questionável em termos éticos. ‘Compaixão’ é um termo que significa ‘sentir com o outro’, e não eliminar o sujeito do sofrimento (PELLEGRINO *In*: EMANUEL (Ed.), 1998, 83, *tradução nossa*).

Ou seja, ainda que não se possa inverter o quadro clínico de um paciente terminal, a compaixão nesse contexto consistiria em prover um acompanhamento do paciente nesse momento através do fornecimento de cuidado paliativo compreensivo e intensivo de alta qualidade, ao invés de sugerir a abreviação da vida do que sofre.

Cabe ainda dizer que o cuidado paliativo não é algo que se destina apenas à pacientes terminais. Pacientes com doenças crônicas, ou que sofreram acidentes graves, amputações, deformações, traumas, enfim, nas mais diversas situações o cuidado paliativo intensivo e compreensivo pode ser um componente imprescindível para que o bem do paciente seja alcançado. Por isso citamos aqui os cuidados paliativos como um importante aliado na aplicação do modelo da beneficência na confiança.

Um cuidado paliativo pode ser *intensivo*, se além de fornecer os medicamentos para controle da dor, der apoio psicológico e espiritual através de equipes interdisciplinares, fornecer todos esses cuidados de maneira intensiva, de acordo com as necessidades do paciente, não deixando esse com a sensação de abandono, tão comum nos hospitais, não só brasileiros, mas em várias partes do mundo.

Um cuidado paliativo pode ser *compreensivo* se percebe as particularidades de cada paciente, suas necessidades e desejos, e busca atender a essas necessidades da melhor forma possível, envolvendo familiares, amigos e quaisquer pessoas que possam contribuir para que o paciente em questão seja confortado. Ou seja, uma concepção de cuidado paliativo que considera, não apenas a doença, mas também a dimensão familiar, cultural e espiritual do paciente (PELLEGRINO & SULLIVAN, 2009, 270).

No caso de pacientes terminais, há, ao nosso ver, no mínimo duas maneiras de fornecer o cuidado: o cuidado orientado pela doença, e o cuidado orientado pelo bem do paciente. O cuidado orientado pela doença tem como foco o prolongamento da vida, enquanto que o cuidado paliativo tem como principal objetivo proporcionar conforto e qualidade de vida ao paciente terminal (ZWEIG & TATUM, *In*: FLEMING & HAGAN (Ed.), 2010, 45).

Dentro dessa perspectiva, pode-se identificar certos elementos a serem considerados no momento de fornecer cuidado paliativo àqueles que sofrem de doenças em estágio terminal. Porém, mesmo que certas concepções acerca do que seja importante nesse cuidado sejam facilmente endossadas por grande parte dos pacientes, não há uma resposta universal para o que seja “uma boa morte”.

Ainda assim, certos elementos são comumente aceitos, como a importância de amenizar a dor do paciente, a importância da presença de família e amigos, da resolução de conflitos pessoais, e do respeito à diversidade de crenças e culturas. As respostas ao que vai ser o melhor cuidado paliativo deve ser buscada juntamente com pacientes, seus familiares e a equipe médica.

Desse modo, a variabilidade nas concepções pessoais acerca do que seja a boa morte requer dos profissionais da saúde uma abordagem dos pacientes e seus familiares como indivíduos, a fim de proporcionar cuidado consistente, tanto com os valores do paciente e de sua família quanto com sua própria consciência (POST(Ed.), 2004, 1974).

A humanização e aprimoramento das técnicas de cuidado paliativo, bem como o envolvimento de familiares e amigos nesse processo, configura-se, ao nosso ver, como uma resposta mais eficaz e confortante aos pacientes terminais que o oferecimento de técnicas de abreviação da vida. E tendo mostrado alguns dos elementos envolvidos no cuidado dos pacientes, acreditamos ser visível que o princípio da autonomia sozinho não teria muitas contribuições a fazer no sentido de aprimorar os cuidados paliativos intensivos e compreensivos ou de fornecer bases confiáveis aos pacientes que, conscientemente ou não, entram nessa relação.

Conclusão

O ponto sustentado por Engelhardt e que buscamos questionar aqui, é o de que não teríamos, segundo ele, autoridade moral para impor uma concepção de bem aos chamados “estranhos morais”, de modo que o consentimento dos indivíduos seria a única forma de ética possível na sociedade pluralista, ou seja, presumindo a ausência de uma autoridade moral que provenha de Deus, e após o iluminismo, da razão, o único fundamento de uma ética entre estranhos morais seria o consentimento.

Por outro lado, mostramos que para Pellegrino, ainda que aceitemos o pluralismo moral como pano de fundo das discussões bioéticas contemporâneas, no contexto das práticas médicas é possível e desejável se falar em um “bem”, que seria o bem do paciente.

Esse seria avaliado de acordo com os quatro elementos apontados pelo autor: o bem biomédico; o bem como entendido pelo paciente naquela circunstância particular; o bem enquanto ser humano, e; a concepção do paciente do bem enquanto fim último.

Desse modo, ainda que o bem não seja o mesmo para todos os pacientes, esse pode ser delimitado na relação médico-paciente e deve ser o foco das práticas médicas, de modo que, conforme procuramos mostrar, o bem do paciente, expresso através do princípio da beneficência, seria o melhor fundamento apresentado até então para a bioética.

Tendo examinado, ainda que brevemente, a noção de bem do paciente e a abrangência do modelo de beneficência na confiança, propomos que o cuidado paliativo intensivo e compreensivo seria um grande aliado que corroboraria com essa abordagem do bem do paciente e da confiança que deve haver no profissional da saúde.

Assim, podemos dizer, resumidamente que, enquanto Engelhardt sustenta que não temos autoridade moral para dizer o que seja o bem, inclusive na bioética, para Pellegrino essa autoridade moral vem do telos ou fim último da medicina, que consiste em buscar o bem do paciente. Dessa forma, enquanto que para Engelhardt o único fundamento possível da bioética na sociedade secular é o consentimento, para Pellegrino o fundamento da bioética é o bem do paciente.

Com o exemplo do suicídio assistido, quisemos mostrar como a proposta de fundamentar a bioética no consentimento explora pouco as alternativas possíveis ao paciente, como o cuidado paliativo intensivo e compreensivo. Assim, ainda que os dilemas morais no fim da vida não sejam completamente resolvidos através da beneficência na confiança, esse modelo fornece respostas mais abrangentes e, ao nosso ver, mais adequadas do que as práticas que se seguem do modelo autonomista.

Referências

- BEAUCHAMP, T.L. & CHILDRESS, J.F. (2009). *Principles of Biomedical Ethics*. Sixth Edition. New York: Oxford University Press.
- FLEMING; HAGAN, Ed. (2005). *Care of the Dying Patient*. Columbia: University of Missouri Press.
- PELLEGRINO, E.D. and THOMASMA, D.C. (1988). *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*. Nova York: Oxford University Press.
- PELLEGRINO, E.D.; THOMASMA, D.C. (1987). The conflict Between Autonomy and Beneficence in Medical Ethics: a Proposal for a Resolution. *Journal of Contemporary Health Law and Policy*. Spring; 3: 23-46.
- PELLEGRINO, E.D. The False Promise of Beneficent Killing. In: EMANUEL, L.L. (Ed.).(1998). *Regulating how we die: the ethical, medical, and legal issues surrounding physician-assisted suicide*. Cambridge: Harvard University Press.
- PELLEGRINO, E.D.; SULMASY, D.P. Ethical Issues in Palliative Care. In: CHOCHINOV, H.M.; BREITBART, W.(Ed.).(2009). *Handbook of Psychiatry in Palliative Medicine*. 2ndedition. New York: Oxford University Press.
- POST, S.G. (Ed.) (2004). *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd edition. Vol. 4, New York: Thomson Gale, Macmillian Reference USA.

Max Weber e a importância ética da guerra

Daniel Vasconcelos Campos*

* Doutor em Filosofia,
UFSCar.

Resumo

Em grande parte daquilo que escreveu sobre o tema da política, Max Weber se posicionou como político e não como cientista. A 1ª Guerra Mundial e os problemas que decorreram do conflito constituíram o objeto mais freqüente de seus textos sobre o assunto. Sua maneira de avaliar os acontecimentos da época caracterizou-se, contudo, pelo uso de idéias formadas em seu trabalho como cientista. Embora o envolvimento de Weber com a política estivesse ligado a questões específicas do momento, sua compreensão sobre a ética na atividade política já havia sido delineada através de estudos históricos e sociológicos escritos antes da guerra. O objetivo do artigo que se segue é discutir a centralidade do tema da guerra naquilo que Weber, movendo-se tanto por interesse científico como por interesse político, pensava sobre a ética.

Palavras-chave: Max Weber, política, ética, guerra

Uma das particularidades da obra de Max Weber é seu caráter fragmentado. Desde sua morte, em 1920, diferentes editores têm procurado conferir unidade a sua produção através de coletâneas. Durante muito tempo as principais edições de seus textos foram organizadas a partir de divisões temáticas, dando origem a extensos volumes. Nas últimas décadas, a edição crítica das obras de Weber interrompeu em parte essa tendência ao apresentar sua produção em volumes menores, a maioria trazendo apenas um texto por vez. Essa mudança de estratégia editorial reflete a percepção cada vez mais difundida de que Weber foi um autor assistemático e que o esforço de organizar a publicação de sua obra deve ter o cuidado de não sugerir o contrário. Mesmo reconhecendo essa característica

de seu pensamento, podemos encontrar nele muitas idéias constantes que, embora não formem um sistema, evidenciam a coerência entre diferentes momentos de sua produção. Considerando um período em que os interesses de Weber parecem mudar sensivelmente, transferindo-se da pesquisa científica para a atividade política, destacaremos aqui o significado da 1ª Guerra Mundial [1914-1918] para sua compreensão da ética. O conflito aparece então como caso em cujo tratamento ganham nova vida idéias que Weber já havia concebido anos antes, principalmente através de seus estudos sobre religião.

Alguns pressupostos

É difícil dizer até que ponto Weber pretendia desenvolver uma teoria do valor. Sua recusa em assumir uma tarefa que acreditava pertencer à filosofia, não às ciências sociais, impediu que buscasse uma apresentação sistemática de suas idéias. Contudo, a certeza de que vivia numa época em que qualquer ação importante, isto é, qualquer ação que mereça uma justificativa, coloca-se num contexto de tensões inconciliáveis entre pontos de vista e deve significar a escolha de um deles, foi algo que acompanhou Weber em grande parte de sua obra. Presente em diversos momentos de sua produção intelectual, essa perspectiva ganharia um significado prático mais evidente em seus textos políticos. Em geral, Weber não manifestou a preocupação de abordar um tema universal quando os escreveu. Seus textos dedicados à política foram quase todos produzidos na época da 1ª Guerra Mundial ou imediatamente depois, destinando-se a tratar de questões importantes naquele momento.

Expressão mais conhecida do pensamento político de Weber, o discurso *Política como Vocação* foi produzido nesse contexto e se concentrou em avaliar a situação instável da Alemanha após o fim da guerra. Através dele, Weber expressou seu ceticismo em relação às negociações que resultariam no Tratado de Versalhes, criticou as tentativas de revolução socialista em seu país e, principalmente, posicionou-se contra a visão separatista e pacifista que então ganhava força na Bavária. Contudo, apesar de direcionado para a discussão desse contexto específico, seu discurso contém idéias que ele havia desenvolvido anos antes. Três pressupostos são particularmente interessantes porque mostram uma continuidade entre a visão política que Weber assumiu nos últimos anos de sua vida e aquilo que havia argumentado em textos escritos antes da guerra: 1) o conflito entre as nações não pode ser definitivamente superado e o político deve defender os interesses de uma delas; 2) a ação da liderança influencia o desenvolvimento da história, mas a maneira como isso ocorre é irracional; 3) a política se fundamenta na violência. Importantes em 1919, tais idéias ganharam forma em outros momentos de sua obra.

A mais contundente manifestação nacionalista produzida por Weber data de 1895, ano em que proferiu seu conhecido “discurso inaugural” na Universidade de Freiburg. Beneficiando-se do prestígio alcançado por seu ensaio sobre a situação do trabalho rural no leste da Alemanha, ele então assumia a cadeira de economia

política nessa universidade. Na época, embora já esboçasse a idéia de que a ciência não pode se colocar como justificativa de interesses práticos, Weber entendia que seu trabalho acadêmico deveria ser um instrumento político em favor de um ponto de vista específico. No discurso, ele já delineava uma oposição ao materialismo marxista que seria decisiva para o argumento de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, mas criticava principalmente a tendência otimista, que ele chamava “eudemonismo”, de se colocar a economia política na função de técnica para produzir riqueza e bem-estar¹. O que faz com que o discurso de 1895 pareça destoar do que ficaria conhecido como a visão de Weber sobre a ciência, particularmente quando pensamos em “objetividade” e “neutralidade de valores”, é que ele traz também a opinião de que a ciência deve ser uma técnica. Embora rejeitasse o pensamento de que a economia política deve trabalhar para que se produza satisfação e felicidade, Weber então afirmava a necessidade de se adotar outro ideal. A economia política aparece como técnica a serviço dos interesses permanentes da nação na afirmação política de seu poder². Há nisso uma visão pessimista da história, em que a idéia central é o desenvolvimento de um conflito cada vez mais agudo. Nesse panorama, Weber compreendia que a Alemanha tinha como tarefa política mais decisiva a manutenção da unidade da nação através de uma luta necessária contra outras nações. Diante da questão sobre qual legado sua época poderia deixar ao povo alemão, ele via a política como maneira de fortalecer a nação para o conflito permanente, pois acreditava ser impossível a conquista de uma situação de felicidade durável para as gerações futuras³.

Em 1895, a questão da liderança já era decisiva na visão de Weber sobre a política. Ele percebia um grave dilema no contexto político da Alemanha, quando nenhum grupo parecia estar em condição de governar o país. De um lado, os *Junkers* representavam uma liderança decadente, que havia sido importante no momento da unificação, mas tinha perdido grande parte de sua força. De outro lado, tanto a classe burguesa, com a qual Weber se identificava, quanto o proletariado eram grupos politicamente imaturos e incapazes de se colocarem num papel de liderança. Passada a discussão de 1895, a questão da liderança ganharia importância no desenvolvimento de uma compreensão da história. Em seus estudos sobre religião, começou a tomar

¹ “Aber es gibt auch keine volkswirtschaftspolitische Arbeit auf der Grundlage optimistischer Glückshoffnungen” (WEBER, 1980, p. 12). Sobre a crítica ao marxismo: “der modernen Überschätzung des ‘Ökonomischen’...” (WEBER, 1980, p. 18). Segundo Wolfgang Mommsen, em 1895 também era importante a crítica ao “socialismo de cátedra” (MOMMSEN, 1990, p. 38).

² “Sie ist eine Dienerin der Politik, nicht der Tagespolitik der jeweils herrschenden Machthaber und Klassen, sondern der dauernden machtpolitischen Interessen der Nation” (WEBER, 1980, p. 14).

³ A discussão sobre o nacionalismo de Weber tem sido polêmica desde a publicação do livro de Wolfgang Mommsen sobre “Max Weber e a política alemã”, em 1959. O episódio mais conhecido dessa discussão ocorreu em 1964, no congresso comemorativo dos 100 anos de nascimento de Weber promovido pela Associação Alemã de Sociologia. No evento, houve intenso debate entre os que, estimulados pela perspectiva aberta por Mommsen, ressaltavam a importância do caráter nacionalista e cesarista do pensamento político de Weber, argumento este em que se destacou a participação de Raymond Aron, e aqueles que, por outro lado, observavam na obra de Weber uma tendência à democracia, como foi o caso de Eduard Baumgarten, por exemplo. Sobre esse debate, ler Bahrdt (1965, pp. 793-96).

forma por volta de 1913⁴ a idéia de que a ação de um único indivíduo poderia ser decisiva para determinar uma tendência histórica. A imagem do profeta que atua contra uma realidade enrijecida pela tradição introduziu no pensamento de Weber a noção de que a liderança carismática é um elemento necessário para acrescentar dinâmica à história. Na “Introdução” à *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, por exemplo, a história da religião é apresentada como um desenvolvimento de teodicéias, em que a racionalização do pensamento religioso é condicionada à efetividade de uma ação inovadora. A demanda do pensamento religioso por consistência interna é então observada como questão histórica. A força histórica de uma religião sistemática não estaria no fato de ela ser mais consistente que as outras, mas dependeria de que, num dado momento, uma revelação fosse introduzida por meio da ação carismática do profeta. A figura do líder carismático personifica um dos componentes principais da visão sobre a história da religião que Weber vinha construindo desde 1904-05, quando produziu a primeira versão de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Entre as imagens marcantes de sua obra, o carisma se destaca como representação clara da irracionalidade na história. Ao observar que, sustentado por seu conteúdo afetivo e dizendo algo diferente daquilo que está escrito⁵, o carisma pode produzir a substituição de uma norma de comportamento por outra talvez ainda mais rígida, Weber enfatizava a relação irracional entre o motivo da ação e aquilo que é produzido por ela⁶. O resultado que interessa para essa perspectiva da ação é aquele que não foi pretendido nem equacionado e que se torna evidente na ruptura introduzida pela ação carismática. Dessa maneira, o fator mais decisivo para que a construção de um pensamento sistemático ganhe importância na história não está em seu próprio conteúdo, mas numa interferência externa e de conteúdo independente.

A compreensão de que a política se fundamenta na violência também toma parte no pensamento de Weber através de seus estudos sobre religião. Alguns anos antes de ser exposto em *Política como Vocaçào*, o caráter “diabólico” da política era destacado na “Sociologia da Religião”. No manuscrito concluído por volta de 1913, o reconhecimento de que existe uma forte relação entre política e violência é introduzido como resultado de um processo em que se desenvolve cada vez mais a tensão entre religião e mundo. Nessa época, Weber passa a trabalhar com a noção de racionalização religiosa e algumas vezes usa a expressão “desencantamento do mundo”. Com essa terminologia ele constrói a imagem de um processo histórico: o conflito entre o dogma religioso e o conhecimento produzido pela observação

⁴ Nessa época Weber havia concluído seu segundo grande estudo sobre religião, publicado postumamente sob o título “Sociologia da Religião” em *Economia e Sociedade*; ler carta a Heinrich Rickert, de 3 de julho de 1913 (WEBER, 2003, p. 262). Havia também escrito a “Introdução” à *Ética Econômica das Religiões Mundiais*; ler Schluchter (1989, p. 420).

⁵ “es steht geschrieben - ich aber sage euch...!” (WEBER, 1978, p. 269).

⁶ A idéia ficaria mais conhecida através da expressão “*Paradoxie der Folgen*” (paradoxo das consequências), sugerida por Alexander v. Schelting (1934, p. 42 e ss.). Menos famosa é a expressão realmente usada por Weber: “*Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen*” (paradoxo do efeito em comparação com a vontade), que aparece no ensaio “Confucionismo e Taoísmo”, escrito a partir de 1915 para a *Ética Econômica das Religiões Mundiais*. Weber define o paradoxo como discordância entre “homem e destino”, isto é, “o destino da consequência (*Folge*) de suas ações em comparação com sua intenção (*Absicht*)” (WEBER, 1978, p. 524).

da experiência gera uma demanda crescente por consistência. Nesse processo, na medida em que se torna mais evidente o choque entre a esperança na justiça divina e a irracionalidade ética dos acontecimentos (pois não é sempre que as ações consideradas boas são premiadas e as más são punidas), a religião se afasta cada vez mais do impulso para o domínio do mundo que caracteriza a ação do feiticeiro. Quanto menos depende do desenrolar efetivo dos acontecimentos para provar sua legitimidade, mais consistente é o dogma. Um dos resultados disso é a percepção de que a política faz parte de um mundo que, apesar da bondade divina, é caracteristicamente mau. “Violência gera sempre mais violência” e a política está contida nesse ciclo⁷. Com isso, Weber já apresentava o problema fundamental que o conduziria a defender, depois da guerra, uma relação particular entre política e ética. No ponto de vista do ideal religioso de fraternidade, a ligação necessária com a violência exige que a política renuncie à ética.

Não apenas esse problema, mas também a solução para ele foi algo introduzido no pensamento de Weber pelo estudo da religião. Para afirmar que a atividade política também possui perspectiva ética, ele precisou recorrer a uma idéia que lhe interessava pelo menos desde 1904, ano em que foi publicada a primeira parte de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Desenvolvida num diálogo com a tradição medieval em que predominava o pensamento de Tomás de Aquino, a idéia protestante de vocação ou profissão (*Beruf*) foi usada por Weber para designar a atividade que, mesmo alheia à religião, possui uma ética rigorosa. Embora o argumento já estivesse pronto em 1904, o caso específico da política só seria destacado posteriormente, na “Sociologia da Religião”. Weber então compreenderia a relativização da ética contida na idéia de vocação como recurso de uma religião que, favorecida pelo Estado contra outras religiões, precisa dizer que atividades contrárias à ética religiosa não necessariamente são erradas⁸. Nesse cenário, apesar de dissociada da religião, a política também possui uma legitimidade conferida por Deus. A maneira como Weber compreenderia a política na época da 1ª Guerra Mundial não pode ser considerada religiosa. Refletindo uma tendência que já existia em 1895, seu interesse pelo conflito foi orientado principalmente pela perspectiva da nação. Apesar disso, ele continuou a tratar a relação entre ética e política em termos do problema e da solução que havia encontrado na imagem da rejeição religiosa do mundo.

Ética e guerra

Max Weber proferiu o discurso *Política como Vocação* em janeiro de 1919, ainda no período que ficaria conhecido como “inverno da revolução”. Havia grande possibilidade de mudança no campo das idéias que orientavam a política alemã. Falando para um auditório de jovens que pretendiam romper com a tradição das fraternidades acadêmicas alemãs, Weber iniciou seu discurso anunciando que desapontaria

⁷ “Die ganz universelle Erfahrung: daß Gewalt stets Gewalt aus sich gebiert...” (WEBER, 2002, p. 357).

⁸ “die Relativierung und Differenzierung der Ethik in Form der ‘organischen’ (im Gegensatz zur asketischen) Berufsethik” (WEBER, 2002, p. 360).

seus ouvintes, pois não tomaria partido nas discussões específicas da época. Efetivamente, ele procurou tratar a questão da política como algo que, independente das idéias que ganham ou perdem importância em determinados momentos da história, possui um significado prático necessário. Apesar disso, sua argumentação foi claramente direcionada pela oposição a uma visão pacifista da política e, portanto, foi destinada não apenas a desapontar, mas a contrariar a opinião de seu auditório. Organizadora da série de conferências da qual fizeram parte *Ciência como Vocação* e *Política como Vocação*, a Associação dos Estudantes Livres de Munique caracterizava-se pela tendência ao pacifismo. Weber deixou clara sua posição ao criticar Friedrich Wilhelm Foerster. Na época, ambos eram professores na Universidade de Munique e Foerster, que durante o período da guerra havia defendido ativamente uma política pacifista, tinha grande aprovação entre os “estudantes livres”.

Sua crítica a Foerster mostra que Weber mantinha em 1919 a compreensão da política que havia construído na “Sociologia da Religião”, quando destacou o desenvolvimento histórico da tensão entre religião e mundo. Em *Política como Vocação*, Foerster aparece como exemplo de pensamento ingênuo sobre a história, sendo particularmente criticado por sustentar uma visão da política na máxima de que “do bem resulta somente o bem e do mal resulta somente o mal”⁹. Desde seus primeiros estudos sobre religião, Weber fixava o conhecimento da irracionalidade ética como resultado da observação empírica da história¹⁰. No discurso de 1919 essa perspectiva é novamente explorada e o reconhecimento do fato de que, apesar da perfeição de Deus, há injustiça e estupidez no mundo é visto como elemento central do processo em que o pensamento religioso, afastando-se da unidade que era possível no ponto de vista da magia, passa a afirmar sua consistência através da rejeição do mundo. A ingenuidade de Foerster estaria em sua tentativa de aplicar uma ética católica à política, ignorando a irracionalidade ética da história e, portanto, a necessidade de separar religião e mundo.

Opondo-se ao pacifismo de Foerster¹¹, Weber tratou a política como atividade do mundo, isto é, como atividade que contraria a ética religiosa, mas não

⁹ “aus Gutem kann nur Gutes, aus Bösem nur Böses folgen” (WEBER, 1980, p. 554).

¹⁰ O problema da percepção da irracionalidade ética do mundo está presente na tese central de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, exemplificada na conhecida imagem do manto que se transforma em “jaula de ferro”: “Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden” (WEBER, 1978, p. 203). Mas está principalmente nas considerações de Weber sobre a “teodicéia do sofrimento” (*Theodizee des Leidens*) a partir de 1913 (WEBER, 1978, p. 244).

¹¹ Geralmente se considera a atuação política de Kurt Eisner como o principal foco das críticas feitas por Weber em *Política como Vocação*. Relata-se que Weber havia de início recusado o convite para a conferência de 1919, sugerindo que Friedrich Naumann fosse chamado em seu lugar, mas mudou de idéia quando soube que, estando Naumann doente, Eisner poderia ser convidado (SCHLUCHTER, 1980, p. 237; 2009, p. 88; BRUUN, 2007, p. 263). Até ser assassinado por um extremista de direita em fevereiro de 1919, Eisner era a principal liderança social-democrata do período revolucionário na Bavária, onde ocupava o cargo de primeiro ministro desde a derrubada do regime monárquico em novembro de 1918. Num texto da época, Weber se referiria a Eisner como intelectual iludido por seu “sucesso demagógico” (*demagogischen Erfolgen*) (WEBER, 2002, p. 140). Apesar das evidências de que Weber estava preocupado sobretudo com a influência de Eisner sobre os “estudantes livres”, foi ao pensamento de Foerster que ele efetivamente recorreu em *Política como Vocação* para identificar o pacifismo bávaro. Isso faz sentido quando notamos que no discurso de 1919 lhe interessava em particular uma associação, característica da visão política de Foerster, entre pacifismo e fraternidade cristã.

necessariamente significa uma renúncia à ética. Explorado em seus trabalhos sobre religião, o conceito de vocação ofereceu a Weber o caminho para pensar uma relação entre política e ética que não fosse apenas negação da perspectiva religiosa. A política compreendida como vocação segue seu princípio ético quando cumpre exigências específicas que não têm que concordar com aquelas feitas por outras atividades. Em 1919, como foi sugerido acima, Weber havia desenvolvido uma visão da política com base na perspectiva da liderança histórica. Seu foco era a ação que tem consciência de que interfere nos eventos da história e que, portanto, deve ser acompanhada pela pergunta sobre as qualidades que esse poder particular exige de quem o tem¹². Os três postulados mencionados há pouco em certa medida respondem essa pergunta. Primeiro, a nação é o valor que legitima a ação política. Weber argumentava que mesmo depois da guerra não se podia confiar numa paz que não fosse causada pelo respeito ao poder da nação. Contra a violência de outras nações, a Alemanha não poderia alcançar a paz abandonando definitivamente as armas, mas apenas pela afirmação de sua própria capacidade para a violência¹³. Segundo, a relação entre o que a ação quer produzir e o que ela efetivamente produz é irracional. A ação que pretende influenciar a história num determinado sentido deve lidar com o fato de que está pondo em movimento algo que não pode controlar, nem de maneira completa nem de maneira definitiva¹⁴. Terceiro, a ação política é sustentada pela violência. No discurso de Weber, a especificidade da política aparece de forma mais decisiva na imagem do Estado como relação de dominação que se estabelece pela delimitação da violência legítima¹⁵. Embora a definição de Estado signifique, num primeiro momento, que a violência está sendo considerada como problema interno do território em que se reconhece a autoridade de determinada instituição política, o argumento de Weber se desenvolve e, por fim, abrange também a guerra. Portanto, a questão da legitimidade da violência é estendida para a ação do Estado fora do território em que ele é soberano.

Na medida em que caracterizam a ação política, esses três pontos sugerem uma ética particular. Devem ser cumpridas as exigências da tarefa: a liderança política age para favorecer a nação na luta contra outras nações, considera que resultados não são o mesmo que intenções e lança mão da violência como meio de dominação. Embora esses elementos tenham forte relação entre si no pensamento de Weber, o foco do discurso de 1919 é claramente a legitimidade da violência¹⁶. Não apenas contra o pacifismo que ganhava força na Bavária, mas também contra

¹² “Aber die Frage ist nun für ihn: durch welche Qualitäten...” (WEBER, 1980, p. 545).

¹³ “Der nach dem Evangelium handelnde Pazifist wird die Waffen ablehnen oder fortwerfen (...) Der Politiker wird sagen...” (WEBER, 1980, p. 551).

¹⁴ “für sein Handeln es nicht wahr ist: daß aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil” (WEBER, 1980, p. 554).

¹⁵ “Der Staat ist (...) ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen” (WEBER, 1980, p. 507).

¹⁶ “Das spezifische Mittel der legitimen Gewaltsamkeit...” (WEBER, 1980, p. 556).

a idéia, predominante nas discussões do tratado de paz, de que a Alemanha deveria assumir a culpa pela guerra, Weber observava que “oferecer a outra face” seria uma atitude digna apenas para um santo¹⁷. Para quem se coloca na perspectiva do mundo, é incoerente seguir uma ética que defende a fuga do mundo. Particularmente no caso da política, entendida como atividade que depende da violência, é incoerente renunciar ao uso da violência. Weber pôs em confronto duas máximas: por um lado, o “sermão da montanha” diz: “não afronta o mal com violência” (Mateus 5,39); por outro, a política diz: “deves afrontar o mal com violência, senão serás responsável quando ele fugir ao controle”¹⁸. Aquela separação entre religião e mundo que permitia afirmar que a atividade política está ligada a uma ética particular, agora aparece na forma de um conflito entre duas maneiras de compreender a violência. Assim, o raciocínio que conduziu Weber a compor uma visão da prática centralizada pela idéia de vocação foi o mesmo que lhe serviu para apresentar a violência como característica mais importante da política. Tanto os interesses científicos que cultivava pelo menos desde 1904, como o contexto particular em que proferiu o discurso *Política como Vocação*, parecem ter demandado que ele então recorresse ao tema da religião para delimitar o problema da ética na política.

A imagem mais difundida do que Weber pensava sobre a ética é provavelmente a distinção entre “ética da convicção” e “ética da responsabilidade”. Usada somente no discurso de 1919, essa distinção também parece refletir a visão da prática percebida no conflito entre religião e mundo¹⁹. Convicção e responsabilidade surgem em *Política como Vocação* como recurso para qualificar as “ações eticamente orientadas”. Num primeiro momento, afirmando que qualquer ação desse gênero pode ser compreendida como aplicação de uma das duas possibilidades de ética, Weber apresentava a distinção como uma verdadeira oposição de termos, em que a realização de um exclui a do outro²⁰. Contudo, quase no fim do discurso, ele observaria que as duas possibilidades não ocorrem como termos opostos na ação do “homem real”, mas são complementares²¹. Uma forma de desfazer essa aparente contradição é acreditar que ética da convicção e ética da responsabilidade foram conceitos tratados por Weber como “tipos ideais”. Desde 1904, ele designava assim as construções teóricas necessárias à ciência, que, acentuando apenas o inte-

¹⁷ “Oder: ‘Halte den anderen Backen hin!’ (...) Eine Ethik der Würdelosigkeit - außer: für einen Heiligen” (WEBER, 1980, p. 550).

¹⁸ “Denn wenn es in Konsequenz der akosmistischen Liebesethik heißt: ‘dem Übel nicht widerstehen mit Gewalt’, - so gilt für den Politiker umgekehrt der Satz: du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst - bist du für seine Überhandnahme verantwortlich” (WEBER, 1980, p. 550).

¹⁹ Para Wolfgang Schluchter, quando temos em mente a maneira como Weber percebeu o contraste entre uma postura de fuga do mundo e outra de envolvimento com o mundo, a verdadeira oposição de termos ocorre entre ética da convicção e a simples “adequação ao mundo” (*Weltanpassung*) à maneira da *Realpolitik* (SCHLUCHTER, 1980, pp. 37-38; 2009, pp. 105-06). Nessa interpretação, a ética da responsabilidade assume um caráter intermediário entre as duas alternativas.

²⁰ “Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann...” (WEBER, 1980, p. 551).

²¹ “Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen” (WEBER, 1980, p. 559).

ressante, formam imagens excessivamente coerentes da realidade²². Sua noção de tipo ideal sempre foi acompanhada pela observação de que a coerência alcançada através deles dificilmente seria encontrada na realidade. Nesses termos, não existe contradição quando se afirma que, teoricamente opostas, ética da convicção e ética da responsabilidade se misturam na ação do homem real.

Apesar disso, embora fosse decisiva em outros momentos, a visão metodológica introduzida pela noção de tipo ideal não foi o foco de Weber em *Política como Vocação*. Ética da convicção e ética da responsabilidade foram tratadas como máximas que dizem que uma forma de conduta deve ser seguida. Nesse ponto de vista, a observação de que a realidade é mais complexa que o pensamento não muda o caráter intransigente daquilo que se afirma como norma. Desde suas discussões metodológicas sobre o problema do valor, Weber já delineava uma compreensão da prática segundo a qual existem idéias em conflito e a ação que pretende ter algum sentido deve escolher entre elas. O fato de Weber ter tomado partido da ética da responsabilidade, chamando atenção para a necessidade de considerar os resultados efetivos da ação política, em parte se explica por essa maneira de entender a prática. Fazer política então significa assumir posição no conflito entre pontos de vista e, particularmente, seguir a ética da responsabilidade significa rejeitar a ética da convicção. Junto a isso, a percepção de que Weber mantinha uma perspectiva normativa caracterizada pela defesa de posturas inflexíveis fica mais nítida quando destacamos a situação particular em que o discurso apareceu. De um lado, ele se alimentou de um pensamento construído durante duas décadas, mas, de outro, refletiu um conteúdo histórico específico. A opinião contra o movimento pacifista que ganhava força em 1919 reproduzia uma posição tomada por Weber três anos antes, ainda durante a guerra. Em 1916, procurando auxiliar uma amiga de sua esposa no debate contra uma pacifista suíça, ele publicou o pequeno artigo *Entre duas Leis*, em que defendeu o uso da guerra como elemento necessário da política alemã. Uma idéia central do artigo é que o pacifismo só pode ser verdadeiramente consistente como fuga do mundo. Não apenas a guerra, mas também toda atividade econômica significa que ocorre luta entre os homens²³. Uma atitude como a defendida no sermão da montanha não pode, portanto, limitar-se à crítica da guerra, devendo ser adotada em todas as situações ou então abandonada completamente. Assim, embora a Suíça tivesse optado pela neutralidade na guerra, isso não significava que havia escolhido a paz ou mesmo que pudesse fazer essa escolha. Além disso, Weber acreditava que nações diferentes possuíam obrigações diferentes na história. Por ser um “Estado de poder” (*Machtstaat*), a Alemanha teria o dever de se opor à expansão de outras grandes nações e, quando necessário, usar a guerra como instrumento para isso. Mesmo diante de uma realidade complexa e instável,

²² “Er wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte...” (WEBER, 1973, p. 191).

²³ “eine andere Form des Kampfes des Menschen mit dem Menschen, bei der nicht Millionen, sondern Hunderte von Millionen jahraus, jahrein an Leib und Seele verkümmern” (WEBER, 1980, p. 144).

o ponto de vista da norma não admite ambigüidade: o povo que se organiza como *Machtstaat* deve compreender a guerra como destino.

No artigo de 1916, a imagem das duas leis sugere uma oposição fundamental entre a exigência da paz e a exigência da guerra. Por um lado, a lei contida na ética cristã da fraternidade; por outro, a lei do pragmatismo que “domina a história política”²⁴. Entendendo que a política toma posição nesse quadro específico, Weber a considerou unicamente como algo realizado pelo *Machtstaat* e, com isso, afastou-se das questões universais ou filosóficas. Embora trabalhasse com uma idéia bastante ampla da tensão entre religião e mundo, seu interesse em 1916 era a guerra. Ele precisava mostrar que, no ponto de vista da política, a guerra não é uma atitude ilegítima. Com esse objetivo, a noção de responsabilidade passou a ser usada para designar o conteúdo normativo específico da atividade política. Particularmente, Weber justificava o engajamento do povo alemão na guerra como resposta a uma obrigação, uma responsabilidade histórica própria²⁵.

Terminada a 1ª Guerra Mundial, Weber conservou essa maneira de compreender a política e, no discurso *Política como Vocação*, apelou novamente à imagem da responsabilidade histórica para se opor ao pacifismo. A perspectiva das duas leis foi recuperada com o uso dos termos ética da convicção e ética da responsabilidade, condicionando-se a defesa intransigente da paz à compreensão religiosa de que a consistência da prática é garantida unicamente pela intenção. Mais uma vez Weber destacava o conflito entre fraternidade cristã e pragmatismo político. Seu conceito de ética da responsabilidade, que sugere mais uma norma do que a descrição de um comportamento, tem entre seus elementos mais decisivos a observação de que o sermão da montanha não é válido no campo da ação política. Weber não afirmava, entretanto, que fora do domínio da religião tudo é permitido. Tanto em 1916 como em 1919, recorria à idéia de responsabilidade para apontar o dever específico da política e, interessado pela situação da Alemanha na época, dizia como a guerra toma parte nesse dever. Explorando uma possibilidade fixada pelo ponto de vista da vocação, Weber compreendeu a guerra em termos de uma atividade que, mesmo significando renúncia à “salvação da alma”²⁶, possui uma justificativa ética coerente.

²⁴ “Denn alles, was an den Gütern des Machtstaates teilnimmt, ist verstrickt in die Gesetzlichkeit des ‘Macht-Pragma’, das alle politische Geschichte beherrscht” (WEBER, 1980, p. 145).

²⁵ “unserer Verantwortung vor der Geschichte” (WEBER, 1980, p. 142). “wir ohne Schande der Wahl, die wir einmal getroffen hatten - damals, als wir das Reich schufen -, und den Pflichten, die wir dadurch auf uns nahmen, uns nie mehr entziehen konnten und können, auch wenn wir wollten” (WEBER, 1980, p. 144). Já em 1895 a imagem da responsabilidade histórica tinha importância na visão política de Weber: “unserer Verantwortlichkeit vor der Geschichte” (WEBER, 1980, p. 24).

²⁶ “Denn das alles, erstrebt durch politisches Handeln, welches mit gewaltsamen Mitteln und auf dem Wege der Verantwortungsethik arbeitet, gefährdet das ‘Heil der Seele’” (WEBER, 1980, p. 558).

Considerações finais

Central em muitos momentos de sua obra, como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e a *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, o problema da ética foi quase que exclusivamente tratado por Weber como objeto de investigação histórica e sociológica. Exceto por vestígios que parecem antecipar seu futuro posicionamento, ele somente assumiria uma visão normativa da ética nos últimos anos de sua vida. Isso não necessariamente significou a construção de argumentos novos, mas, pelo menos no caso que observamos aqui, ocorreu como reorganização de um conteúdo desenvolvido anteriormente. Os termos ética da convicção e ética da responsabilidade sugerem um reaproveitamento da idéia de que a história revela uma tensão crescente entre religião e mundo. Quando destacamos a discussão prática de Weber na época da guerra, encontramos a manutenção de uma perspectiva que já havia ganhado forma definitiva com a identificação da violência como elemento central da política.

Mesmo não tendo estimulado grande mudança em seu pensamento político, a discussão sobre os assuntos da 1ª Guerra Mundial conduziu Weber a usar de maneira diferente aquilo que já havia pensado. O que antes servia para compor uma representação objetiva da realidade passou a ser usado na defesa de uma forma de comportamento. A compreensão de que religião e mundo apresentam exigências práticas distintas foi empregada para justificar a guerra. Falando de uma responsabilidade histórica da política alemã, Weber não recuperava apenas o nacionalismo de 1895, mas argumentava com idéias introduzidas por sua ciência da religião. A observação da irracionalidade na história e a associação entre política e violência foram decisivas para que ele posicionasse a atividade política nos termos de uma vocação, destacando a necessidade de uma ética particular. Em 1919, longe de expressar uma visão filosófica do assunto, Weber tratou a ética como resposta a questões da época. Contrapondo ética da convicção e ética da responsabilidade, usou conclusões importantes de seus estudos sobre religião para dizer que, mesmo após a derrota da Alemanha, a guerra ainda era necessária.

Referências

- BAHRDT, H. (1965). Max Weber und die Machtpolitik. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Köln, v. 17, n. 4.
- BRUUN, H. H. (2007). *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- MOMMSEN, W. (1990). *Max Weber and German Politics. 1890-1920*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHELTING, A. (1934). *Max Webers Wissenschaftslehre. Das Logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SCHLUCHTER, W. (1980). *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- _____. (1989). *Rationalism, Religion and Domination: a Weberian perspective*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (2009). *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- WEBER, M. (1973). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (1978). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (1980). *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (2002). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- _____. (2003). *Briefe 1913-1914. Max-Weber-Gesamtausgabe*. Seção II, Vol. 8. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Hannah Arendt e Franz Neumann sobre Estado, nazismo e totalitarismo

* Doutorando UFSC.

Diogo Ramos*

Resumo

Em nossa comunicação, discutiremos a influência de Franz Leopold Neumann sobre Hannah Arendt, realçando o modo como algumas das principais teses de Neumann foram adotadas pela autora de *Origens do Totalitarismo*. Mas para tal, defenderemos a importância de uma leitura “genética” da obra, atenta à sua evolução e a certos traços do pensamento de Arendt sobre o assunto. Em particular, destacaremos a presença de certas temáticas “hegelo-marxistas” nos textos arendtianos da década de 1940 para uma melhor compreensão da sua teoria sobre o totalitarismo.

Palavras-chave: Arendt, Neumann, Estado, totalitarismo, nazismo.

Uma interpretação genética

Origens do Totalitarismo é uma obra reconhecidamente difícil de apresentar sucintamente, devido à grande quantidade de material por ela abordado e à sua estrutura algo enigmática, decorrente da obscuridade da relação entre as suas três partes (dedicadas ao antissemitismo, ao imperialismo e ao totalitarismo). Creio que em grande medida por causa desta dificuldade de compreensão, as tentativas de interpretação por parte de comentaristas e leitores tendem a fazer uma leitura seletiva sua, quase sempre a partir de um olhar retrospectivo, à luz das ideias e temáticas trabalhadas por Arendt em obras posteriores, desta forma negligenciando parte considerável sua. Em particular, a seção final sobre o totalitarismo acaba sendo o trecho mais comentado, principalmente naqueles seus aspectos mais próximos da filosofia política “madura” desenvolvida posteriormente por Arendt.

Tal tendência de parcialidade é decorrente da própria constituição e evolução do texto e do pensamento de Arendt, e por isso de forma alguma consiste num equívoco contingente e justamente descartável. Porém, devido exatamente a esta evolução, uma compreensão mais rica da teoria arendtiana requer uma abordagem diferente, sensível às diferenças que seus diversos momentos apresentam. Deve-se levar em consideração as transformações pelas quais passou o seu pensamento a fim de lidar mais adequadamente com sua complexidade, quer dizer, é necessário fazer uma interpretação “genética” sua.

Por isso, seguimos basicamente a interpretação de TSAO (2002, 2004), de acordo com a qual houve três grandes fases na teoria arendtiana acerca do totalitarismo, todas salientemente visíveis na obra publicada: o primeiro período data até em torno de 1947, quando Arendt ainda não tinha adotado o conceito de totalitarismo e ainda dedicava o seu livro especificamente ao regime nazista, então compreendido basicamente como uma forma de “imperialismo racial”; o segundo período diz respeito à teoria arendtiana tal como presente na primeira edição do livro (de 1951); e finalmente o terceiro diz respeito às alterações feitas para sua segunda edição (de 1958), quando Arendt já tinha sua filosofia política “madura” (1958 é também o ano em que publicou *A Condição Humana*). Não temos tempo aqui para fazer uma reconstrução desta evolução, dado nosso propósito restrito de comentar as influências de Neumann sobre Arendt, mais presentes nas duas primeiras fases da teoria arendtiana; por este motivo nos limitaremos a comentar alguns traços de suas preocupações nos dois primeiros períodos sem qualquer pretensão de exaustão.

As duas primeiras fases

Ao que parece, o título inicial do livro intencionado por Arendt era simplesmente *Imperialismo* e deveria conter um capítulo final sobre o nazismo, compreendido basicamente como uma forma de “imperialismo racial”, razão pela qual a autora dividia sua obra nas partes “antisemitismo” e “imperialismo”. Mas em torno de 1947, justamente quando estava por terminar de escrever a segunda parte do livro, Arendt substituiu o conceito de imperialismo racial pelo de totalitarismo, ampliando deste modo sua análise para incluir também o regime soviético e consequentemente passando a procurar elementos de equivalência entre os dois regimes.

Apesar desta mudança conceitual fundamental, o texto básico das duas primeiras seções, constituído em grande medida por ensaios publicados ao longo da década de 1940 (como *Imperialism: Road to Suicide*), permaneceu em boa parte inalterado, sendo corrigidas apenas algumas teses mais visivelmente incompatíveis com a nova posição. Em particular, foi abandonada a tendência de tratar a política genocida nazi como a simples consumação das políticas imperialistas europeias na Ásia e África. Enquanto anteriormente Arendt centralizava sua discussão na rapacidade da burguesia e da ralé (mob) nos países colonizados (juntamente

com a ideologia racista neles fomentada), a partir de então a situação das massas populacionais no interior do continente europeu ganhou o foco. Arendt passou a ver no desenraizamento do povo uma das principais razões para sua atração pelos movimentos totalitários.

De todo modo, apesar de haver seguramente uma mudança significativa de enfoque neste período, uma das suas intuições fundamentais permaneceu: a ideia de que o sistema europeu de Estados-nações estava profundamente em crise; crise esta provocada pelo fracasso do próprio Estado moderno de realizar sua dupla função de manutenção do império da lei e de integração de grupos sociais diversos num único corpo político. A ideia de um fracasso do Estado moderno está presente já na sua parte inicial, quando Arendt discute o surgimento do antissemitismo secular moderno e o modo como foi utilizado para atacar os ideais republicanos e os regimes políticos neles inspirados (por exemplo, no caso Dreyfus), passando pela sua segunda parte, quando Arendt apresenta o imperialismo como oriundo do estranhamento político da burguesia (i.e., sua restrição à figura moderna de bourgeois, em detrimento da de citoyen), até sua parte final, quando a emergência dos movimentos totalitários é intimamente associada à situação de “superfluidade” das massas (i.e., sua fraca vinculação a classes ou estratamentos sociais definidos, de modo a pouco participar na vida pública dos países europeus), de modo a terem tentado escapar da falta de sentido e coerência da realidade por meio tanto de ficções sobre conspirações internacionais quanto da organização do próprio movimento. A “massa” de que fala Arendt em sua teoria do totalitarismo se contrapõe ao “povo” intrinsecamente ligado a uma determinada comunidade política.

O hegelianismo arendtiano

É seguramente possível fazer uma leitura geral de Origens do Totalitarismo tomando a crise do Estado como chave de leitura. Ao contrário de certas teorias liberais que tendem a ver no totalitarismo a expressão máxima de uma tendência inerente de expansão desmedida do Estado, ou de uma politização total da sociedade, de modo a destruir completamente a liberdade, Arendt tende a enxergar totalitarismo e Estado como dois fenômenos independentes, até mesmo incompatíveis. Esta tendência arendtiana creio poder dizer ser uma nítida influência hegeliana.

Esta última afirmação pode ser espantosa aos leitores d'A Condição Humana e de outros escritos posteriores, nos quais em geral Arendt demonstra grande aversão não só pelas teorias marxistas como também pelas hegelianas. Contudo, ela passou boa parte dos seus anos de exílio em Paris tendo como amizade o círculo de hegelianos franceses, numa época em que renascia o interesse francês por Hegel, num tipo de leitura fortemente marcado pelo existencialismo e pelo surrealismo. Arendt tinha então por amigos intelectuais como Alexandre Koyré, Jean Wahl e Eric Weil, além de ter assistido aulas de Alexandre Kojève. De espantar seria

se ela tivesse passado por todo este período sem ter recebido qualquer influência do hegelianismo francês.

Por isso não cremos ser despropositado ver nestes escritos da década de 1940 um hegelianismo difuso, pelo menos no que tange a complexa relação do Estado com a liberdade (já que, de fato, Arendt não faz qualquer uso da lógica especulativa ou da filosofia da história hegelianas). Não temos tempo aqui para apresentá-lo adequadamente, mas o modo como a autora discute as questões, por exemplo, dos direitos humanos, dos refugiados, da punição penal, da relação dos Boers com os negros sul-africanos e da relação entre sociedade e Estado apresenta muitas semelhanças com as teorias hegelianas equivalentes. O que discutiremos a seguir é a teoria de Franz Neumann a respeito do nazismo, enfatizando suas semelhanças com a teoria arendtiana. Em particular, a principal tese de Neumann, a saber, a ideia de que o nazismo seria a própria destruição do Estado, defenderemos ter sido adotada por Arendt.

Neumann e o nazismo

Apesar de hoje em dia pouquíssimo conhecido, Franz Neumann teve um importante papel nos estudos sobre o nazismo, influenciando consideravelmente muitas das pesquisas sobre o assunto. Seu livro, *Behemoth: estrutura e prática do nacional socialismo*, foi publicado em 1942, mas já tinha seu esboço pronto em 1941, antes de Hitler invadir a União Soviética e dar início à Segunda Guerra Mundial. *Behemoth* é não só o primeiro tratado sistemático sobre o nazismo como também uma obra visionária (e às vezes precoce) em suas teses; a principal das quais, que influenciaria Arendt em *Origens do Totalitarismo*, é a ideia de que não havia propriamente um Estado na Alemanha nazista.

Utilizando-se da metáfora hobbesiana do Estado como o Leviatã e a guerra civil/anarquia/caos como o Beemote, Neumann tenta demonstrar como os nazistas sistematicamente violaram os princípios constitutivos do Estado moderno, tais como tematizados e debatidos pela tradição filosófica ocidental. O regime nazista não seria um governo legal, mas sim uma clique, um gangsterismo, que destrói não só o ideal do império da lei, como também a própria soberania estatal, ao fazer degenerar sua estrutura numa pluralidade de aparelhos burocráticos orientados a interesses exclusivos.

Aquele regime seria composto, ainda de acordo com o autor, por quatro grandes grupos (a saber, a burocracia estatal, as forças armadas, a grande indústria e o partido), com interesses próprios mas mutuamente dependentes, empenhados numa política imperialista que levaria a Alemanha a um expansionismo ilimitado. Para angariar suporte popular e manter a população submissa, o regime precisaria empregar ideologia e terror em níveis inauditos, promovendo uma completa burocratização e atomização da sociedade, mascarada sob a ideia abstrata da “comunidade popular”. A necessidade desta mobilização total da sociedade devia-se à situação histórica alemã que, apesar do grande potencial de sua indústria pesada,

encontrava-se economicamente estagnada e muito atrasada na corrida imperialista. Sem ter como competir com a marinha britânica, a solução encontrada foi um “imperialismo continental”, rumo ao leste. O resultado foi a introdução da política tipicamente imperialista no interior do continente europeu, e, com ela, a introdução da política racial na Europa.

Neumann vê a evolução da ideologia racista como intimamente ligada ao imperialismo, pois ela seria uma forma de justificar a submissão de povos estrangeiros. Mas, enquanto tal, o tipo de nacionalismo por ela fomentado seria muito diferente do nacionalismo “liberal”, de cunho jacobino, emergido há alguns séculos resultante da formação do Estado moderno. O nacionalismo jacobino/liberal é fundamentalmente a legitimação e adesão popular a determinado Estado soberano, com suas fronteiras e instituições definidas, de modo a ter um impulso intrinsecamente anti-imperialista. Ao se reconhecer a soberania de determinado Estado, ao menos implicitamente se reconhece a soberania dos outros Estados, de modo a invalidar qualquer tentativa de expansão territorial.

Mas não com a ideologia racial nazi, que utilizava elementos do movimento *völkisch* alemão e do antissemitismo para legitimar a violação não só das fronteiras nacionais estabelecidas como também de todo ideário filosófico-político moderno, incluso a soberania estatal. Na ideologia nazi o Estado é apenas um dos instrumentos do Líder, que, enquanto encarnação da comunidade, deveria conduzir o povo, sem obediência a qualquer instituição pública/estatal estabelecida. Mesmo na prática, o partido nazi ganhou autonomia diante do Estado e do sistema jurídico civil; a polícia da S.S. conduzia frequentemente execuções extralegais e os membros do partido gozavam de certa imunidade diante dos tribunais civis. A universalidade da lei e o caráter formal do direito foram substituídos pelas medidas individuais do comando incondicional do Líder; nas palavras de Neumann, “o decisionismo é a teoria constitucional do nacional socialismo”.

Compreendido deste modo, o nazismo promoveria a destruição completa do Estado moderno, pois nem a soberania estatal com sua estrutura jurídica bem definida, nem a formalidade e universalidade da lei permaneceriam vigentes sob o regime.

Totalitarismo e Estado

Seguramente há fortes diferenças entre as posições de Neumann e Arendt; como, por exemplo, o marxismo bem mais convencional dele, diferentemente da metodologia mais psicológica de Arendt, fortemente presente nos textos da década de 1940 (período em que rotineiramente lidava com temáticas marxistas, apesar de mesmo então não ter qualquer real interesse por economia). Ainda mais, as menções a Neumann em *Origens do Totalitarismo* são relativamente poucas e ambivalentes; algumas críticas, outras positivas.

Contudo, o fato do próprio Neumann enfatizar não só o caráter informe do regime, como também sua profunda incompatibilidade com as categorias tradicio-

nais do pensamento político, além do seu caráter insólito e extremamente irracional, do mesmo modo em que Arendt aborda o totalitarismo sob a perspectiva do caos (se assim podemos descrever) demonstra uma congruência muito maior que o texto à primeira vista deixa entrever.

Como já afirmamos, é plenamente possível tomar a questão do Estado e sua crise como chave de leitura geral de *Origens do Totalitarismo*, por maiores que tenham sido as transformações pelas quais passou o pensamento arendtiano durante a elaboração do livro. Desde seus primeiros capítulos, quando Arendt discute a evolução do antissemitismo secular e o modo como foi utilizado para atacar o Estado e os ideais republicanos, passando pela descrição da tendência expansionista e imperialista da burguesia na segunda parte do livro, a temática da organização política europeia baseada no sistema de Estados nacionais está presente. E na sua parte final, escrita quando a autora passou a usar o conceito de totalitarismo para descrever não só o regime nazista como também o estalinista, a incompatibilidade dos ditos movimentos totalitários com a organização estatal tradicional é destacada pela autora. Não só a ideia de que sejam “movimentos”, como também sua pretensão “internacional” os torna incompatíveis com o ordenamento estatal.

Este interesse no Estado deriva-se da intuição arendtiana acerca da importância da comunidade política para a existência humana. Apesar da autora tomar como referência a polêmica de Edmund Burke contra a concepção “abstrata” e “irrealista” do iluminismo setecentista acerca dos direitos humanos como direitos naturais e pré-políticos, Arendt não adota o conservadorismo do filósofo britânico, nem sequer descarta simplesmente todo e qualquer universalismo, mas enfatiza a necessidade da pertença a uma comunidade política na qual o indivíduo possa ter o “direito a ter direitos”. Para a autora, se há algum direito humano, algum direito fundamental que deveria valer universalmente, este é o “direito a ter direitos”, isto é, o direito à cidadania. O fato, por exemplo, dos refugiados não terem um Estado próprio os deixa numa situação muito pior que a dos criminosos, já que estes pelo menos têm a possibilidade de exigir direitos. Esta posição da autora, ao nosso ver, corresponde fundamentalmente à defesa hegeliana do Estado como a condição necessária para a existência do direito, assim como âmbito no qual pode ser propriamente exercida a liberdade (no sentido bem entendido de atividade política). A diferença maior entre os dois pensadores, quanto a isto, parece-nos ser o caráter mais pacífico e satisfeito (“conciliado”) da compreensão hegeliana da cidadania, enquanto Arendt a pensa como tendo um papel apenas fundamental, mas não suficiente: o “direito a ter direitos” nada mais faz, pois, que abrir as portas para a luta por mais direitos. Uma vez adquirida a cidadania é que a atividade propriamente política começa.

De todo modo, a teoria arendtiana sobre o totalitarismo muito se distancia da tendência liberal de compreendê-lo como a simples “estatização” ou “politização” da sociedade, estando mais próximo, em vez, da posição tomada por Neumann de contrapor os dois fenômenos. O totalitarismo pode até ser uma besta, mas seguramente não é o Leviatã.

Referências

- ARENDR, Hannah (1946). Imperialism: road to suicide. *Commentary*, v. 1, n. 4, pp. 27–35.
- (1989). *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NEUMANN, Franz. L. (2009). *Behemoth: structure and practice of National Socialism*. Chicago: Ivan R. Dee.
- TSAO, Roy (2002). The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism. *Social Research*, v. 69, n. 2, pp. 579–619.
- (2004). Arendt and the Modern State. *The Review of Politics*, v. 66, n. 1, pp. 105–136.



A Gênese do Totalitarismo na perspectiva de Karl Popper

Douglas André Gonçalves Cavalheiro*

* Mestrando pela UFRN.

GT - Filosofia Política Contemporânea

Resumo

O presente trabalho tem como finalidade expor a origem e o conceito em que se fundamentam os regimes totalitários para Karl Popper. A Sociedade Fechada, forma como Popper nomeia o totalitarismo, tem como principal alicerce na crença em um método pseudocientífico conhecido como historicismo, que pretende estabelecer os padrões dos movimentos da temporalidade histórica, que elimina a liberdade individual e acorrenta tudo a princípios deterministas. A gênese desse pensamento foi na Grécia, inicialmente com Heráclito que estabeleceu no *Logos* a razão, que permanecia através das mudanças históricas, e, era necessário visualizá-lo para entender todo o sentido do movimento temporal. Posteriormente, o historicismo cristaliza-se com a *República* de Platão que teoriza um Estado ideal, onde, todos deveriam viver sob a tutela de um rei-filósofo. Ambos os filósofos, Heráclito e Platão, nutrem sentimentos antidemocráticos, e suas ideologias ameaçam a sociedade livre, nomeada por Popper de Open Society.

Palavras-chave: Totalitarismo. Historicismo. Close Society. Open Society.

Introdução

Para realização deste trabalho foram utilizadas as duas principais obras políticas de Karl Popper: *A Pobreza do Historicismo* e *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Na primeira são estabelecidos, segundo ele, os princípios fundamentais do totalitarismo, e, na segunda, os seus principais mentores. Popper acusa o historicismo de gerar a metodologia ideológica que irá dar suporte as sociedades totalitárias. Ensina que o historicismo divide-se em dois tipos com características próprias: naturalistas e antinaturalistas. O primeiro tipo identifica-se, na mo-

deriedade, com Hegel e Marx e o segundo na antiguidade com Heráclito e Platão. Como o presente trabalho visa a busca a gêneses do totalitarismo, no seu aspecto mais primordial, são excluídos da análise os elementos e pensadores considerados como historicistas naturalistas, sendo selecionada na exposição apenas a perspectiva sobre o historicismo antinaturalista e a visão de Popper colocada sobre Platão e Heráclito como precursores do totalitarismo.

A Inviabilidade do Historicismo

A compreensão sobre o surgimento do totalitarismo tem grande importância para o entendimento da rota direcional que vem sendo tomada pelos ventos políticos da contemporaneidade. Dos filósofos que buscaram por essa compreensão, o pioneiro foi o filósofo austríaco Karl Popper. Em 1936, ele elaborava seu primeiro escrito, que publicariam posteriormente como livro, nomeado *A Pobreza do Historicismo*. Nessa obra o autor dedicou as vítimas do fascismo e comunismo, que fincam suas crenças na “Inexorável Lei do Destino Histórico” (1964 p. 4). Para Popper, esse é o objeto de estudos do método historicista, utilizado pelas ciências sociais, e por ele acusado como a principal causa do totalitarismo.

Já no começo do livro, Popper define claramente o método historicista como uma crença supersticiosa no destino, onde o tempo apresenta leis imutáveis que não perecem no percurso das transformações históricas. É colocado como a ciência capaz de realizar previsões de fenômenos sociais futuros. Popper afirma categoricamente que a superstição historicista “é um método pobre – método que não produz fruto algum”. (1980, p. 5). A proposta da existência de um método lógico, racional e seguro para realizar previsões históricas são impossíveis e ilógicas, pois, da forma como não é possível um indivíduo realizar uma previsão sobre o que ele irá saber no outro dia, também o mesmo não pode ocorrer com as previsões sociais. Nas palavras de Popper:

Minha prova consiste em evidenciar que nenhum previsor científico – seja um homem de ciência ou máquina de calcular – tem como antecipar, utilizando métodos científicos os resultados que futuramente alcançará. Tentativas em tal sentido só dão resultado após o evento, quando já é demasiado tarde para uma previsão; só dão resultado quando a previsão do futuro se faz previsão do passado. (1980, p. 5).

O historicismo, portanto, incorpora uma visão determinista da história humana, pois, parte do pressuposto de que o tempo é regido por leis imutáveis, isso faz com que tenham o objetivo de realizar previsões sociológicas. Porém, tal atitude é impossível, porque toda previsão dentro das ciências sociais tem um potencial de causar aquilo que se procura ser previsto.

O Efeito de Édipo

Popper argumenta que a inviabilidade da previsão nas ciências sociais, consiste no fato de que as previsões causam os efeitos a que elas pretendem antever. Para batizar esse processo Popper recorre a tragédia grega de Sófocles, e, nomeia o fenômeno por Efeito de Édipo:

É antiga a ideia de que a predição pode exercer influência sobre o evento predito. O Édipo da lenda mata o pai que nunca havia visto, resultado direto da profecia que tinha levado o pai a abandoná-lo. Esse o motivo por que sugiro a denominação «efeito de Édipo» para indicar a influência da predição sobre o acontecimento predito (ou, de modo mais geral, para indicar a influência de uma peça de informação sobre a situação a que a mesma informação faz referência), independentemente de essa influência tender a provar o evento predito ou impedi-lo. (POPPER, 1980, p. 13).

Esse argumento é válido para todos os campos do estudos sociais, como exemplo na economia. Se hipoteticamente for previsto que o prestígio em uma determinada ação na bolsa de valores vai ser elevado durante três dias consecutivos, tendo depois, uma queda. Evidentemente, todos os acionistas, ao saber disso, vão realizar as vendas no terceiro dia, desvalorizado a ação da empresa. Todas as revisões nas ciências sociais são autorrealizáveis, e, por essa é característica central que todas não constituem o caráter científico de tentar prever os fatos, mas sim, de causá-los.

As Duas Formas do Historicismo

O historicismo não é uma metodologia completamente unificada, segundo a análise popperista, apesar de seguir o pressuposto básico de que a história apresenta leis imutáveis dentro de do transcórrer temporal; existem duas perspectivas para apresentar a forma de como essa mudança é realizada sobre a óptica das leis imutáveis. Por um lado, existe uma forma otimista de observar a mudança social, como uma espécie de progresso, e por outro, uma visão negativa da mudança, vista como degradação do estágio originário da sociedade. A corrente positiva a transformação social é chamada por historicismo naturalística, que deve esse nome porque é consoante a aplicação dos métodos utilizados pelas ciências naturais, como a física, nas ciências sociais. Em contraposição existe a corrente pessimista, em relação à transformação social: o historicismo antinaturalista, ou negativas, que afirma a impossibilidade de haver uma harmonia entre o uso metodológico das ciências naturais, para sua abordagem de estudo da História.

O historicismo naturalista, que almeja o *status* de científico, está concatenado com o surgimento da sociologia, durante o século XIX, como modalidade científica para o estudo da sociedade. Tal como foi exposto por Augusto Comte, na Segunda Lição do Curso de Filosofia Positiva, sobre o tema da hierarquia das ciências positivas, Comte afirma que a área da “Física Orgânica como possuindo duas

seções: a fisiologia propriamente dita e a física social, fundada na primeira” (2000, p. 60). A Física social seria o campo de Estudos dos fenômenos sociais, que atualmente damos o nome de Sociologia. Nesse momento originário, as ciências sociais coadunavam com as ciências naturais:

“Assim, a física social deve fundar-se num corpo de observações diretas que lhe seja próprio, atentando, como convém, para sua íntima relação necessária com a fisiologia propriamente dita.” (COMTE, 2000, p. 60)

Ainda, seguindo por essa linha, Karl Marx irá desenvolver uma metodologia para análise sociológica, também sob a abordagem do historicismo naturalista, construindo uma teoria da história social, tomando como base a infraestrutura econômica da sociedade e as transformações sociais geradas pelas lutas de classes. Tal método viria a ser conhecido como Materialismo Histórico, que foi sintetizado por Friedrich Engels na terceira parte do livro *Do Socialismo Utópico ao Científico*:

A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela troca dos produtos, é a base de toda ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz não deve ser procuradas nas cabeças dos homens, nem na ideia de que eles façam da verdade eterna ou da eterna justiça, mas nas transformações operadas no modo de produção e de troca; devem ser procuradas não na filosofia mas na economia da época de que se trata.¹

Todavia, a investigação de Popper para encontrar as raízes do totalitarismo irá mais além, identificando nas sociedades antigas, a semente do historicismo na sua versão antinaturalista. Antes do florescimento do historicismo naturalista, que ocorreu na modernidade, uma versão malograda de fazer uma metodologia científica, o historicismo antinaturalista já marcava presença nas sociedades tribais pré-científicas, como na antiga Grécia, numa forma germinal nas teorias metafísica de Heráclito e Platão. As três principais características do historicismo antinaturalista são: o holismo, a compreensão intuitiva e o essencialismo.

As Características do Historicismo Antinaturalista

O historicismo antinaturalista observa a sociedade como uma perspectiva estritamente voltada para aspectos biológicos, como se a sociedade no seu conjunto, formasse um corpo de um organismo vivo. Conhecemos essa idiossincrasia como holismo. Apesar de discordarem do uso metodológico das ciências naturais, dentro das ciências sociais, confirmam a estreita relação entre as teorias biológicas, ou orgânicas, das estruturas sociais.

¹ ENGLES; Frederick. *Do Socialismo Utópico ao Científico*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1880/socialismo/cap03.htm>>. Acesso em: 17 de nov. de 2012 às 04h00 min.

Os historicistas, em sua maioria, acreditam existir uma razão ainda mais profunda para explicar por que os métodos da ciência física não podem ser aplicados às ciências sociais. Afirmam que a sociologia, à semelhança de todas as ciências “biológicas”, isto é, de todas as ciências que lidam com objetos vivos, não deve proceder de maneira atomística, mas segundo o prisma que é agora, denominado holismo. (POPPER, 1980, p. 15).

Por isso, para os historicistas antinaturalistas, numa tentativa de realizar um experimento social, introduziriam isolamentos e controles artificiais e provocaria em ações que descaracterizariam a sociedade do seu valor orgânico unificado, gerando resultados errôneos e contraditórios. Como o exemplo de Robinson Crusoe e sua isolada ilha, “jamais se constituiriam em um modelo válido para uma economia cujos problemas brotam precisamente da interação econômica entre indivíduos e grupos.” (POPPER, 1980, p. 11). O historicismo antinaturalista vai afirmar que a sociedade tem que ser compreendida como um todo, conectada, sem dividi-la por partes. Porém, para tal realização, somente é possível se a compreensão for intuitiva.

A intuição é a outra característica importante do historicismo antinaturalista. Para que se possa ter o entendimento da sociedade da forma que se propõe, o historicismo, dentro da forma de uma perspectiva orgânica, somente seria possível através de uma compreensão intuitiva. Tomando a comparação com as ciências naturais, como a física o historicismo antinaturalista vai se divergir da seguinte maneira:

A física pode alcançar uniformidades universalmente válidas e explicar os eventos particulares com instâncias dessas uniformidades, ao passo que a sociologia há de contentar-se com a compreensão intuitiva de eventos únicos e do papel por eles desempenhado em situações particulares que se dão no seio de específicos conflitos de interesses, de tendências e orientações. (POPPER, 1980, p. 17).

O conhecimento através da intuição tem sua importância acentuada, porque somente dela que é possível compreender a “essência” da sociedade. Por isso, Popper nomeia como última característica por essencialista. O historicismo antinaturalista formula uma metodologia que visa avaliar a toda a sociedade, as instituições e grupos sociais, como portadora de uma essência que permanece diante as alterações históricas. Essa essência possui o caráter universalista, que transcende os acidentes temporais. Cabendo a ciências sociais a função de pesquisar a fonte primária dessa essência, com a função de assim, poder restaurá-la das transformações vindouras:

O essencialismo, entretanto, não apenas crê na existência de universais (isto é de objetos universais), mas, a par disso, acentua-lhes a importância para a ciência. Os objetos singulares, assinala, apresenta muito traços acidentais, traços que não se revestem de interesse para a ciência. Exemplificando com as Ciências Sociais: a economia interessa-se por dinheiro e crédito, mas não se preocupa com as formas particulares que moedas notas cheques possam ter. A ciência deve afastar o acidental e penetrar na essência das coisas. A essência, porém, é sempre algo universal. (POPPER, 1980, p. 21).

Popper coloca Platão como o precursor do essencialismo, pelo fato de este filósofo se propor a criar, no diálogo da *República*, uma ciência investigativa que possuía como principal fundamento a busca primordial dos objetos que constituem a realidade, ou seja, investigar a essência oculta da natureza. Popularmente conhecida como a teoria das formas.

Os Inimigos da Sociedade Aberta

Nesse momento, ao buscar o teórico central da historicismo, será realizado um resgate histórico, tomando a Grécia antiga com a central, e identificando em Platão como o protagonista principal da arquitetura da ideia historicista. No volume I da *Sociedade Aberta e Seus inimigos*, Popper coloca uma perspectiva ímpar sobre Platão, dentre os estudiosos de filosofia antiga. Para o austríaco Platão é um sociólogo:

Platão foi um dos primeiros cientistas sociais, e, sem dúvida o de mais extensa influência. No sentido em que o termo “sociologia” é compreendido por Comte, Mill e Spencer, foi ele um sociólogo; isto é, aplicou com sucesso seu método idealista a uma análise da vida social do homem e das leis de seu desenvolvimento, assim como das leis e condições de sua estabilidade. (POPPER, 1998, p. 48).

As sociedades pré-científicas se organizavam num modelo de estratificação social estritamente definidas, para isso, para manter essa estrutura baseavam no mito do destino, onde todas as coisas já tinham sido determinado pelos deuses. Seguindo isso, Platão cria uma metodologia, que para Popper o coloca num patamar de precursor da ciência social. Extraíndo os elementos socráticos da obra platônica, Popper rivaliza estritamente com a estrutura do pensamento político de Platão. O foco dessa abordagem gira em torno da *República*, onde é apresentada uma teoria da sociedade de forma engenhosa, realizando uma mistura de especulação com uma peculiar observação dos fatos sociais. Dentro dessa mixagem, o caráter especulativo, é identificado por Popper, na teoria das formas, fluxo e decadência dos universais e geração e degeneração. Por outro lado, Platão é cientista, um observador das tensões políticas e sociais de sua época.

O estudo das ciências sociais estava inviável, pois, diante do problema de que a sociedade existe num fluxo, as instituições se transformavam constantemente, através de mudanças de governo, rupturas, estabelecimento de tiranias, era difícil poder estabelecer uma forma de ciência social capaz de compreender a realidade. Para essa finalidade, Platão, na *República*, elabora que as formas, ou ideias, são imutáveis, indestrutíveis e incorruptíveis. Logo, seriam esses os padrões referenciais que norteariam as ciências sociais.

De acordo com a República, a forma original ou primitiva de sociedade, e ao mesmo tempo aquela que mais de perto se assemelha à Forma ou ideia de

um estado, “estado melhor”, é um reinado dos homens mais sábios e mais parecidos aos deuses. Essa cidade-estado ideal está tão próxima da perfeição que é duro compreender como pode vir a mudar. [...] De acordo com Platão a luta interna, a guerra de classes, fomentada por interesses pessoais é a principal força da “dinâmica social”. (POPPER, 1998, p. 49).

Platão apresenta essa característica essencial do historicismo antinaturalista, coloca de forma pessimista toda mudança social. Essa forma de colocar o desenvolvimento histórico como forma decadente pode ser identificado no mito das cinco Eras do Homem, presente no *Trabalhos e os Dias*² de Hesíodo, onde este apresenta uma visão determinista das transformações sociais, onde a humanidade está destinada a decadência. Por outro lado, o pessimismo em relação a constante mudança já é detectada em Heráclito que para ele o “o cosmo, no melhor dos casos, é como uma pilha de entulhos reunidos ao acaso.” (POPPER, 1980, p. 25). Dessa forma, Popper resume que para Platão “a mudança é má e o repouso é divino” (1980, p. 50) cabendo à sociedade se espelhar esse modelo estático para atingir sua excelência social. Platão assim, optar por um modelo social altamente autocrático que tem de ser firmado na figura do rei-filósofo, o líder, que vai gerir a cidade-estado de acordo com a forma do “bem”. Garantindo uma forte estratificação social, a fim de assegurar que toda corrupção das revoluções e transformações não venham a ser ocasionadas. Essa forma de Estado ideal será contra a sociedade aberta, e servirá de inspiração para os modelos totalitários no século XX.

Considerações finais

A tentativa criar um método científico para o estudo da história humana, para Popper, com objetivo de realizar previsões, é uma tentativa malograda. Porque nenhuma previsão sociológica é possível devido todas elas serem profecias autorrealizáveis (Efeito de Édipo). Por isso, o historicismo é uma pseudociência, por tentar se constituir falsamente como um método científico. Quando as ciências sociais se norteiam por esse método a consequências política é a ascensão das formas totalitárias de Estado. Pois, se valendo das premissas de que o tempo, ou a história, são sustentadas por leis universais, e a ciência busca realizar previsões, com o conhecimento prévio dessas leis, a sociedade passa por uma compreensão de que tudo é voltado para um determinismo histórico, onde os fatos podem ser antecipados pela razão científica.

Todas as sociedades primitivas, pré-científicas, eram extremamente fechadas (Close Society) e de estratificação social era fortemente delimitada, pois, baseavam-se no mito do destino, tal com é exposto por Hesíodo no *Trabalho e os Dias*, quando trata sobre as eras e a degeneração da sociedade. Segundo Popper, os

² Segundo essa obra, desde a criação do mundo, a humanidade passou por cinco momentos, conhecido como Eras do Homem. Cada uma tinha uma raça humana correspondente. Hesíodo narra como estava destinado a decadência da humanidade seguindo uma análise histórica. Os cinco momentos são: Era de Ouro, Prata, Bronze, Heróis e do Ferro.

filósofos, Heráclito e Platão sistematizaram suas ideias, *Logos* e a Teoria das Formas, dentro do arcabouço de que a história humana é regida pelo destino das leis imutáveis, por isso as ideias deles justificam conservação do modelo da sociedade fechada. São antagonistas de que a realidade temporal possa ser indeterminada, visão que está que formar o modelo democrático da sociedade aberta, *Open Society*, por isso, Popper os coloca Heráclito, assim como Platão como os mentores iniciais do totalitarismo.

Referências

COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*, trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. Colp. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ENGELS; Frederick. *Do Socialismo Utópico ao Científico*. Frederick Engels. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1880/socialismo/cap03.htm>>. Acesso em: 17 de nov. de 2012 às 04h01min.

POPPER, Karl. *Miséria do Historicismo*; trad. Octany S. da Mota & Leonidoas hegenberg, São Paulo, Edusp, 1980.

_____. *The Poverty of Historicism*; New York, Harper & Row, Publishers, 1964.

_____. *A Sociedade Aberta e seus inimigos*; tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, 1987.

A razão comanda a vontade? Aspectos dissonantes entre Hannah Arendt e Kant*

Elizabeth Olinda Guerra**

* Este texto é uma versão modificada do artigo “Sobre a liberdade da vontade: objeções de Hannah Arendt a Kant”, publicado na *Dissertatio*, Revista de Filosofia da UFPel, v. 34, p. 349-366, 2012.

** Doutoranda - UFSC.

Resumo

As objeções arendtianas dirigidas a Kant no que concerne à questão da vontade referem-se principalmente a dois aspectos: ao argumento kantiano da causalidade pela liberdade da vontade, e à sua defesa da vontade livre como instrumento da razão prática. Seguindo Agostinho, Arendt acredita que a vontade é sua própria causa, ou não é uma vontade, não sendo possível subjugá-la aos ditames da razão. Ainda de acordo com as análises arendtianas, a vontade é a faculdade espiritual que impulsiona os indivíduos à ação livre e espontânea que é capaz de trazer ao mundo algo novo e que não pode ser explicada por uma cadeia de causalidade, como sugere Kant em sua terceira antinomia. Esclarecer estes aspectos dissonantes identificados nas reflexões que Arendt faz da filosofia kantiana será o mote norteador desta exposição.

Palavras-chave: vontade livre; razão prática; ação; começo; contingência

I

“(A razão então comanda a vontade?” (ARENDR, 2004, 135) Esta é a pergunta que Arendt faz a Kant quando se ocupa em analisar *Algumas questões de filosofia moral*; texto escrito em 1969, quando ela refletia acerca das questões morais que dizem respeito ao comportamento e à conduta individual, isto é, as poucas regras e padrões que as pessoas consideradas mentalmente sãs utilizam para distinguir entre o certo e o errado, e cuja validade supunha-se fazer parte da lei natural ou divina. Normas que se encontravam vivas no início do século XX, mas que, segundo Arendt, colapsaram durante as décadas de 1930 e 1940, e que deram vez ao único princípio que chegou aos tempos modernos: a negação da moralidade como tal.

Já não é novidade o fato de que Arendt sentiu-se atraída por este tipo de questão após ter participado do julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, ocorrido em 1961, posto que ela própria tenha admitido isto em vários momentos de seus escritos tardios; e também que o julgamento ocorrido no tribunal em Jerusalém não dizia respeito a nenhum criminoso comum, mas, que se tratava de uma pessoa comum que havia cometido crimes, pelo simples motivo de estar obedecendo a ordens, e que agia com entusiasmo. Contudo, o aspecto a ser enfatizado é que este tipo de julgamento tocou em “uma das grandes questões morais de todos os tempos” (ARENDR, 1999, 318), que diz respeito à natureza e à função do juízo humano: não havia mais regras às quais pudessem conformar os casos particulares que apareciam, pois as máximas morais – “não matarás”, por exemplo – haviam desaparecido. Este contexto desperta em Arendt a necessidade de ocupar-se, de forma mais efetiva, com questões relativas à ética ou à moralidade. A partir de então, guiada pela questão do “fazer-o-mal”, Arendt ocupa-se com questões relativas à vida interior: desejou compreender como o ser humano pensa, já que diagnosticou no oficial nazista a ausência de reflexão; quis saber se nossa faculdade de distinguir o certo e o errado está conectada à nossa capacidade de pensar; e quis entender a dinâmica da faculdade espiritual da vontade, se realmente existe, se é livre, e/ou o que a faz ativa. E nesse âmbito, não há como prescindir à filosofia kantiana da vontade, muito embora, Arendt não aceite a solução encontrada por Kant para resolver o “embaraço” causado pelo problema da liberdade da vontade, aspecto que abordaremos no que segue.

II

Causalidade pela liberdade (da vontade)

A definição kantiana da causalidade pela liberdade transcendental (da vontade) encontra-se na *Crítica da razão pura*, em B 476, no momento em que Kant faz sua “observação sobre a terceira antinomia”¹. Grosso modo, Kant investiga se a causalidade produtora dos fenômenos é segundo as leis naturais ou é proveniente da liberdade. A causalidade por liberdade, apresentada por Kant em seu esquema teórico, parece anunciar uma preocupação em assegurar certeza ao conhecimento, bem como uma tentativa teórica de garantir uma futura teoria da moralidade. Desse modo, na solução à terceira antinomia, Kant apresenta como problemas: conciliar uma causalidade por liberdade incondicionada com a causalidade da natureza, e também estabelecer aquela causalidade como causa espontânea na determinação da vontade (PERIN, 2001,15).

¹ Cabe ressaltar que Kant utiliza o termo “antinomia” no sentido de afirmações contraditórias (ou conflitos transcendentais), definidas por tese e antítese, que são igualmente provadas como válidas pela razão. Assim sendo, a terceira antinomia apresenta como afirmações supostamente contraditórias, a tese de que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Há ainda uma causalidade por liberdade que é necessário admitir para explicá-los” com a antítese de que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, CRP: B 472/473).

Arendt interpreta “aquilo que na questão acerca da liberdade da vontade desde sempre causou um tão grande embaraço à razão especulativa” (KANT, 2008, 408), ou seja, “o poder de começar espontaneamente uma série de coisas sucessivas ou estados” – anunciado por Kant – como sendo reflexo das suspeitas em relação à faculdade da vontade, que refletiam uma relutância aguda em conceder aos seres humanos um poder absoluto sobre seus próprios destinos. O próprio Kant constata que esta liberdade espontânea, ou “causalidade incondicionada”, é a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia que tem dificuldades insuperáveis para aceitá-la. Cabe ressaltar que o contexto no qual se inserem estas análises é o do período pós-medieval e o do surgimento da era moderna, ou era do progresso, momento em que os seres humanos encontravam-se desprotegidos de qualquer providência ou orientação divina. Arendt salienta que este “poder para começar” é distinto do livre arbítrio – poder de escolha entre dois ou mais objetos dados – e que depois destas definições kantianas passou a ser comum equacionar “querer” e “ser”. Por “livre arbítrio”, Arendt entende que seja a decisão entre coisas possíveis e dadas a nós como simples potencialidades, já o poder de começar algo realmente novo não pode ser precedido de qualquer potencialidade, que figuraria como uma das causas do ato realizado.

No que diz respeito ao “problema do novo”, Arendt elenca as objeções levantadas pelos filósofos contra a faculdade da vontade: a dúvida quanto à sua própria existência; a negação da ideia de liberdade que está implícita nesta faculdade; e a resistência em admitir a contingência que adere a uma vontade livre. Ela acredita que um ato livre é aquele que por definição se pode deixar de realizá-lo. Desse modo, as objeções supracitadas aplicam-se mais à vontade como órgão para o futuro do que para a noção de livre arbítrio. Neste ponto, encontra-se a objeção arendtiana ao exemplo utilizado por Kant para explicar a “causalidade pela liberdade” ou “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”. Kant diz:

Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas conseqüências naturais, até o infinito, inicia-se absolutamente, uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente. [...] O acontecimento sucede certamente a essas ações naturais, mas não deriva delas, e deverá, portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, o começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos (KANT, 2008, 410).

Para Arendt, a noção de começo *absoluto* é bastante problemática; pois, uma série começando no mundo pode apenas ter *relativamente* um primeiro começo, sendo sempre precedida de algum outro estado de coisas. Arendt acredita que à pessoa do pensador, isto também se aplica, “visto que eu, que penso, jamais deixo de ser uma aparência entre aparências, por mais que consiga retirar-me dessas aparências espiritualmente” (ARENDR, 2002, 208). A hipótese de um começo ab-

soluto, observa Arendt, remonta à doutrina bíblica da criação *ex nihilo*, ou vinda do nada. E a esse respeito, suas palavras são enfáticas:

Há algo de fundamentalmente errado no exemplo de Kant. Somente quando ele, ao levantar-se da cadeira, tem em mente algo que deseja fazer é que esse “acontecimento” começa uma “nova série”; se não é esse o caso, se ele habitualmente se levanta a essa hora ou se levanta-se para pegar alguma coisa de que precisa para sua ocupação do momento, este acontecimento é, ele mesmo, “a continuação de uma série precedente” (ARENDR, 2002, 209).

Teria Kant feito uma omissão em seu exemplo? Nesse caso, ele poderia ter claro para si o “poder de espontaneamente começar”, se estivesse preocupado com uma possível reconciliação entre uma “nova série de atos e estados” e o contínuo do tempo que esta nova série irrompe. Mesmo assim, a solução possível para a época teria sido a distinção de Aristóteles entre potência e ato, a qual Arendt também não concorda e argumenta, por exemplo, não ser possível alguém sustentar que a sinfonia produzida por um compositor fosse possível antes de ser real. Para Arendt, a ideia de a sinfonia ser possível, isto é, de não ser impossível realizá-la, é bem diferente da possibilidade de esta sinfonia existir em potencialidade, esperando por algum compositor que a tornasse real.

Todo ato livre, ao se tornar parte da realidade em que vivemos, passa a ser um fato realizado e inseparável desta realidade; terá o aspecto de necessidade e será impossível de ser removido do pensamento. De acordo com Arendt, a contingência irrompeu como realidade apenas nos primeiros séculos da Era Cristã por causa da doutrina bíblica, posto que para a filosofia clássica tenha sido o máximo da falta de sentido. A doutrina bíblica opunha a contingência à necessidade, a particularidade à universalidade e a vontade ao intelecto, assegurando desse modo um lugar para o contingente. Para Arendt, o preconceito original contra a contingência, a particularidade e a vontade sobreviveu profundamente ao desafio até a Era Moderna. A filosofia religiosa e medieval, assim como a secular e a moderna encontraram diversas maneiras de assimilar a vontade, o órgão da liberdade e do futuro, à ordem mais antiga das coisas.

A vontade livre concebida como livre escolha, ou entendida como a liberdade de começar algo novo, na concepção arendtiana, parece ser absolutamente incompatível não apenas com a divina Providência, mas também com a lei da causalidade. Nossa autora acredita que a liberdade da vontade não pode ser provada, mas pode ser pressuposta pela força ou pela fraqueza da experiência interior, ou melhor, por uma força de afirmação ou de negação. Está claro para Arendt que a faculdade necessária para se executar estes comandos é a vontade, e que a não plausibilidade deste pressuposto deve-se às nossas experiências externas no mundo das aparências, onde, a despeito do que disse Kant, raramente começamos uma nova série. Ressalta-se que apesar da crença arendtiana na espontaneidade livre, Arendt constata que os atos livres são mesmo excepcionais. É Bergson que ela refe-

rencia, para o qual “cada um de nós tem, de facto, o conhecimento imediato, real ou ilusório, da sua livre espontaneidade,” e que “embora sejamos livres quando queremos nos voltar para nós mesmos, raramente queremos fazer isto” (BERGSON, 1988, 100). Na realidade, apesar de acreditar na existência da vontade livre que pode gerar ações espontâneas, Arendt reconhece que são os hábitos que tomam conta da grande maioria dos nossos atos, assim como os preconceitos são responsáveis pela maioria dos nossos juízos cotidianos.

Após explorar as análises de Santo Agostinho, considerado por Arendt como “o primeiro filósofo da vontade”, mais uma vez a definição kantiana da “faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo” é invocada pela pensadora alemã. Arendt debate-se para tentar compreender o embaraço de Kant ao lidar com a questão do começo, e especula:

Se Kant tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Santo Agostinho provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade relativamente absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens *nascere*m – continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo (ARENDR, 2002, 267).

Santo Agostinho faz a distinção entre o *principium* do céu e da terra, e o *initium* do homem. Nesse caso, o homem viera ao mundo para que este tivesse um começo. E de acordo com Arendt, a distinção entre um começo “absoluto” e um começo “relativo”, aponta para o mesmo fenômeno descrito por Santo Agostinho, que tentara dar resposta à difícil questão da criação de coisas novas por um Deus eterno. Guiado pela necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo defendido pelos filósofos, Santo Agostinho surpreende ao defender a necessidade da criação do homem ter sido separada de todas as outras criaturas, e acima delas. Sobre as teorias do tempo cíclico dos filósofos, Agostinho diz:

Que admira que, perdidos nos seus ciclos, não encontram nem entrada nem saída. Ignoram quando começaram e quando devem acabar o gênero humano e a nossa condição mortal, incapazes que são de penetrar a sublimidade de Deus – Ele próprio eterno e sem começo – [que] fez surgir o tempo a partir de um começo, e ao homem, que ainda não tinha feito, fê-lo no tempo, em virtude, não de uma decisão nova e imprevista, mas imutável e eterna. [...] Deus [...] instituiu no tempo o homem temporal e de um só homem multiplicou o gênero humano (AGOSTINHO, 2000, 1115).

Assim sendo, o homem representa o *começo*, um começo que jamais existira antes dele. E, além disso, foi criado no singular para que pudesse propagar-se a partir de indivíduos, enquanto as demais criaturas foram criadas no plural, ou seja, como começos de espécies. Esta individualidade do homem é o que o designa como “pessoa”, e é manifestada por sua vontade. Sintetizando a argumentação agostiniana, Hannah Arendt percebe que “o homem é posto em um mundo de mu-

dança e movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá seu fim” (ARENDT, 2002, 266); e já que é um ser que possui um começo e que corre para seu fim, o homem pôde ser dotado da capacidade de querer ou não querer. Nesse ponto, as especulações arendtianas se dirigem ao pensamento de Santo Agostinho, pois se ele tivesse levado a cabo as suas próprias especulações, teria definido os homens não como mortais, como pensavam os gregos, mas sim como “natais”, e teria definido a liberdade da vontade não como o livre arbítrio entre querer e não querer, mas como a liberdade expressa por Kant em sua *Crítica da razão pura*, ou seja, a liberdade “de começar espontaneamente uma série no tempo”. Considerando, obviamente, que este *começo* não caísse numa rede de causalidade e de determinismo, mas que representasse verdadeiramente algo novo, espontâneo e inusitado: um ato livre.

Ao ato livre, Arendt concede uma “espontaneidade desconcertante”, pois acredita que um ato só pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o preceda, e que exija que este ato seja transformado em uma causa do que quer que venha a seguir. Se considerado desta forma, e se obtiver êxito, todo ato livre será a continuação de uma série precedente, o que para Arendt representa a negação da experiência de liberdade e novidade, ou seja, segue um caminho oposto ao que ela acredita que seja um novo começo.

Arendt sugere a palavra “revolução” para dissolver o “embaraço de Kant ao lidar com um poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos”, ou seja, o embaraço kantiano em lidar com um “começo absoluto, que em virtude da inquebrantável sequencia do contínuo do tempo seguirá, entretanto, sendo sempre a continuação de uma série precedente” (ARENDT, 2002, 339). Ela explica que a palavra “revolução” mudou de significado durante as últimas décadas do século XVIII: não possui mais o sentido astronômico e assumiu o sentido de um acontecimento sem precedentes. Como exemplos: a revolução francesa, que tentou estabelecer um novo começo para a história humana quando os revolucionários decidiram que o ano de 1792 inauguraria o ano I; e a revolução norte-americana que deu aos pais fundadores a consciência de que poderiam efetivamente postular uma nova ordem. Mesmo que, nesse sentido, tenham sido tentativas fracassadas, já que os franceses não viram a contagem anual retroceder no calendário, e que os pais fundadores ao invés de estabelecer um novo começo, foram buscar nas lendas uma explicação para seus feitos. Arendt localiza, nestes eventos, possíveis novos começos para a história humana, e explica que a dificuldade em reconhecê-los advém do “abismo do nada” que se abre após a quebra da cadeia causal e que obrigaria os seres humanos a “pensar o impensável”, que não seria um “novo começo”, mas, representaria um “fim absoluto.” Para Arendt, o abismo da espontaneidade pura foi coberto pelo mecanismo típico da tradição ocidental, que considera a liberdade a razão da política, mas localiza esta liberdade em um “reino” utópico e ilusório.

III

Vontade livre como instrumento da razão prática

Kant é o único pensador “verdadeiramente irrelevante” no contexto da história da vontade, afirma Arendt; sua concepção de vontade é “um *Vernunftwille* não muito diferente do *nous praktikos* de Aristóteles”. Para Kant, a vontade não é uma faculdade especial do espírito distinta do pensamento, mas sim razão prática; não é a sua própria causa, e nem é a liberdade de escolha, ou livre arbítrio. “A vontade de Kant é encarregada pela razão de ser seu órgão executivo em todas as questões de conduta” (ARENDR, 2002, 299). Desse modo, Arendt entende que a espontaneidade pura que Kant chamou com frequência de “espontaneidade absoluta” só existe em pensamento.

A perspectiva arendtiana tem o sentido de dar à vontade livre o seu lugar de direito, por assim dizer, de garantir não apenas sua existência, mas sua independência e sua autonomia das demais atividades espirituais, que com ela coexistem. Em Arendt, “a vontade [...] reatualiza no homem as possibilidades de renascimento sob o aspecto da espontaneidade e da liberdade” (KRISTEVA, 2002, 189). Lembrando que a liberdade da espontaneidade é inseparável da condição humana, e que a vontade é o seu órgão espiritual.

Arendt considera a vontade um “agente causativo”, ou a fonte de toda a ação, e explica:

Para falar em termos de causalidade, primeiro a vontade causa volições, e tais volições causam, então, certos efeitos que nenhuma vontade pode desfazer. O intelecto, tentando fornecer à vontade uma causa explanatória que lhe abraque a indignação quanto à própria fraqueza, fabricará uma história que faça com que os dados se encaixem. Sem pressupor a necessidade, faltaria à história toda a coerência (ARENDR, 2002, 191).

Com efeito, considerando tudo o que foi dito até agora, como resposta à questão que abre esta exposição, Arendt responderia a Kant: não, a razão não comanda a vontade; apenas a vontade pode ser sua própria causa. De acordo com as análises arendtianas, desde sua descoberta em um contexto religioso, a vontade tem reivindicado a honra de abrigar todas as sementes da ação e o poder de decidir o que fazer, e não meramente o que não fazer. É em Santo Agostinho que Arendt encontra, pela primeira vez, a definição da vontade como fonte de ação; provavelmente, inspirada em passagens como esta em que Santo Agostinho diz: “Fazemos efectivamente muitas coisas que, se não quiséssemos, decerto não faríamos. E em primeiro lugar o próprio querer: se queremos, o querer existe, se não queremos, não existe porque não queremos se não quisermos. [...] As nossas vontades são pois nossas; elas próprias fazem tudo o que fazemos quando queremos e que não se faria se não quiséssemos” (AGOSTINHO, 1991, 493-494). Disso, Arendt infere que a vontade prepara o terreno no qual a ação pode se dar, pois orienta a atenção dos sentidos,

controla as imagens impressas na memória e fornece ao intelecto o material para a compreensão, e que a vontade ou é sua própria causa, ou não é uma vontade.

Pela análise arendtiana, “Kant transformou algumas proposições presentes em sua *Crítica da razão prática* em imperativos para lhes dar um caráter de obrigatoriedade” (ARENDR, 2004, 134-135). Embora o conteúdo seja derivado da razão, adverte Arendt, considera-se que a forma imperativa é necessária, uma vez que a proposição racional se dirige à vontade. Arendt lembra que Kant, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, disse que a concepção de um princípio objetivo, na medida em que coage uma vontade, é uma ordem (da razão), e que a fórmula dessa ordem é chamada de imperativo. Sob esta perspectiva, a vontade já não seria livre, mas estaria sob o ditame da razão.

Se para Kant, a vontade não passa de um órgão executivo para a razão, o segmento da execução das faculdades humanas, isto estaria em flagrante contradição com suas primeiras palavras da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser concebido como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade” (KANT, 2008a, 21). Arendt observa que não apenas em Kant, mas em toda a filosofia depois da Antiguidade, existe a dificuldade de como persuadir a vontade a aceitar o ditame da razão. Para ela, é evidente que Kant pensou na boa vontade como aquela que ao escutar a pergunta “farás?”, responderá “sim, farei!” E conclui que para descrever esta relação entre duas faculdades que claramente não são a mesma coisa, e, além disso, que não se determinam uma a outra de modo automático, ele introduziu a forma do imperativo categórico e sorrateiramente retomou o conceito de obediência. De acordo com as reflexões arendtianas, Kant sabia que a vontade poderia dizer não à razão e introduziu uma obrigação. Entretanto, cumpre constatar que o caso do oficial nazista Eichmann, que agiu de forma explicitamente irrefletida e irresponsável, mostrou a Arendt que esta noção kantiana de dever pode ser brutalmente deturpada, posto que este oficial, ao ser interrogado pela polícia israelense, tenha respondido que havia conduzido toda sua vida de acordo com os preceitos morais de Kant, e que havia agido segundo uma definição kantiana de dever.

As análises que Allen Wood (2008) faz da filosofia kantiana interessam aos intentos desta pesquisa, pois têm o sentido de esclarecer que a liberdade é um problema para Kant, que a considera essencial para a possibilidade da razão prática, ou para a moralidade. Pois, em Kant, a validade da lei moral depende diretamente do fato de o sujeito ter liberdade prática. De acordo com Wood, o problema está em pensarmos que podemos ser livres no âmbito prático, pois isso nos levaria a uma autocontradição teórica, já que para Kant, todas as nossas ações, como eventos no mundo fenomênico, estão sob a lei da causalidade natural, ou seja, são determinadas causalmente por eventos naturais precedentes no tempo; e em Kant não há a possibilidade de sermos praticamente livres, a não ser que sejamos aptos a começar uma série de eventos no mundo natural, independentemente de qualquer causa natural que nos poderia influenciar. É exatamente neste ponto que reside

uma das críticas que Arendt dirige a Kant, pois ela acredita que é possível o começo de uma nova série, da qual não se pode prever as consequências, e que todo ser humano que nasce neste mundo é um novo começo, em potencial, já que tem a possibilidade de agir de forma espontânea e inusitada.

Wood (2008, 123) observa que, como solução a este problema, Kant apela para a distinção do idealismo transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas, ou como fenômeno e noumeno. Nesse sentido, a determinação pela causalidade natural aplica-se às ações como parte do mundo dos fenômenos, apesar de Kant sustentar que nossos atos são livres quando somos considerados como coisas em si mesmas. Pois, como o espaço e até o tempo são aspectos das coisas somente como fenômenos, nossas ações como eventos no tempo podem estar sob regularidades causais que governam tais eventos e, ao mesmo tempo, elas podem estar sob uma causalidade inteligível procedente de uma escolha atemporal que fazemos como membros de um mundo noumenal. Wood adverte que o objetivo de Kant ao apelar para esta solução pode ter sido apenas mostrar que não há autocontradição em ver nossas ações como eventos submetidos ao mecanismo causal da natureza e ao mesmo tempo afirmar que elas são efeitos de uma causalidade livre de nossa razão. E para isso, Kant precisa estabelecer que não é contraditório supor que podemos exercer uma causalidade livre como seres noumenais. Já que Kant estabeleceu que podemos ter a autoconsciência de que somos livres ao mesmo tempo em que nossas ações são eventos na natureza, ele pode, e deve, repudiar qualquer consideração positiva de como liberdade e causalidade natural se relacionam de forma mútua. Entretanto, Wood assinala que, infelizmente, parece ser verdade que Kant considerou apropriado nos considerarmos livres ao mesmo tempo em que nos consideramos como membros de um mundo invisível que está suspenso em algum reino da natureza. Para Wood, foi esta “extravagância” que levou Kant a atribuir uma espécie de realidade positiva à teoria da ação livre como causalidade noumenal (WOOD, 2008, 124).

Dessas análises se pode inferir que na terceira antinomia Kant não tenta provar a realidade da liberdade, mas sim sua possibilidade lógica. Disso se pode também inferir que, em Kant, pode-se e deve-se rejeitar qualquer inferência da ideia de uma causalidade noumenal livre para conclusões de como a liberdade deva ser entendida ou provada empiricamente. Fato que se coaduna com a crítica de Arendt a Kant, a de que ele não possui um conceito de vontade livre. E nesse sentido, Kant é defendido por Wood que afirma que nada sobre psicologia moral, ou sobre nossa vida moral, ou sobre a natureza humana empírica pode ser legitimamente inferido a partir da solução crítica de Kant à questão metafísica e abstrata da liberdade da vontade. Ou seja, a solução kantiana não oferece considerações positivas para que se possa entender em que consiste nossa liberdade. Pois o que Kant quer provar é que a liberdade e a causalidade natural são logicamente consistentes. Contudo, Wood admite que a ausência de considerações a esse respeito nos deixa, em algum sentido, profundamente autoalienados, mas que isso não deve ser motivo que jus-

tifique “dizer mentiras consoladoras sobre nós mesmos com vistas a evitar o sentimento autoalienado” (Ibid. 125). Wood lembra ainda que no *Cânone da razão pura*, Kant sustenta que a liberdade prática – a capacidade de não sermos determinados de imediatos por impulsos sensíveis, mas de escolher como e se agir incentivados por esses impulsos – pode ser provada empiricamente a medida que os seres humanos mostram a si mesmos ter essa capacidade, diferentemente dos animais. Muito embora, este aspecto empírico não elimine os fundamentos metafísicos para duvidar da liberdade da vontade, como ele abordou em sua terceira antinomia. De acordo com Wood, se há problemas em reconciliar a liberdade com nosso conhecimento dos seres humanos no âmbito empírico, sob princípios kantianos, esses problemas também podem ser resolvidos empiricamente. Todavia, Wood admite que o próprio Kant não se ocupou muito profundamente com estas questões, talvez, pelo fato de ele ter pensado que a liberdade da vontade fosse apenas uma questão de metafísica transcendente. Esta defesa metafísica de Kant é considerada inconsistente por Wood, pois parece que Kant a ligou à nossa habilidade de nos concebermos como membros de uma ordem sobrenatural de coisas, e como se o fato de nos considerarmos como partes da natureza fosse incompatível com a descoberta dos valores morais em nós mesmos. Para Wood, “Kant nunca perdeu tanto o bom senso quanto ao declarar que podemos encarar-nos desse modo somente do ponto de vista da primeira pessoa, ou ao pensar que essa bizarra declaração poderia constituir uma solução para o problema da liberdade da vontade” (WOOD, 2008, 126).

Com efeito, as análises de Wood possibilitam a compreensão dos motivos pelos quais Arendt considera que a liberdade da vontade, em Kant, existe apenas no pensamento. Porém, é necessário salientar que, obviamente, esta exposição não esgota a temática proposta, e que é mister que se tenha presente que “o problema da liberdade constitui o núcleo central da filosofia de Immanuel Kant” (AZAIS, 2008, 193). Muito embora, as objeções que Arendt dirige a Kant sejam frutos de uma intimidade com a sua obra que fora construída desde seu despertar filosófico, pela leitura da *Crítica da razão pura*, até suas últimas reflexões presentes em sua *A vida do espírito*, pois estar na companhia do “velho e bom Kant” era sempre um opção ao alcance de sua escolha e de seu gosto. Porém, aqui, e apesar disso, é preciso reconhecer que para que se tenha a real dimensão da filosofia kantiana da vontade seria necessário considerar o conjunto dos escritos de Kant, já que em seu desenvolvimento intelectual o Filósofo de Königsberg deparou-se desde muito cedo com o problema da liberdade, questão complexa que não apenas orienta o curso de suas reflexões, mas da filosofia em geral. Complexidade enfrentada também por Hannah Arendt, que em sua busca pela compreensão do mundo, dos homens, e da vida interior, não se intimidou diante da magnitude da filosofia kantiana, questionando-a, e dando mostras que a independência e a autonomia que ela reivindica ao querer, são características que podem ser conferidas à sua própria filosofia. Motivo pelo qual aponta-se para a necessidade de se problematizar alguns aspectos da interpretação que Arendt faz da filosofia kantiana, pois, para além de reconhecer

a originalidade de suas reflexões, admite-se que sua leitura de Kant está longe de ser ortodoxa.

Referências

AGOSTINHO, Santo *A cidade de Deus*. Vol. 1 (Livro I a VIII). Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. *A cidade de Deus*. Volume II, Livro IX a XV. Tradução J. Dias Pereira, 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém* – um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A vida do espírito*. Tradução de Helena Martins (2 vol). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

AZAIS, Suzanne Islas. El descubrimiento del problema de la libertad en el proyecto filosófico de Kant. *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira*. N. 6/7, p. 193 – 205, março de 2008.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. (Textos Filosóficos)

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008a.

KRISTEVA, Júlia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras* – Tomo I Hannah Arendt. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

PERIN, Adriano. MORAES, Solange. A teoria kantiana da causalidade por liberdade na Crítica da razão pura. *Disciplinarum Scientia – Série Ciências Sociais e Humanas*, Santa Maria, v.2, n.1, p. 15-35, 2001.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.



Esclarecimento, Revolta da natureza e Liberdade

Enrique Marcatto*

Mestrando - UFOP.

Resumo

O artigo desenvolve a crítica de Adorno e Horkheimer a respeito da dupla implicação do processo que esses autores chamam de “esclarecimento”, dando foco a relação entre a racionalidade instrumental e dimensão estética do homem, buscando analisar saídas presumíveis para os problemas que esta racionalidade ocasiona para a liberdade – entre estas, as tentativas de resposta de Marques de Sade e do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, entendidas como fundamentação das ações no corpóreo, além de uma imaginável rejeição de qualquer tipo de racionalidade, que Horkheimer chamaria de *revolta da natureza*. Assim, o objetivo central é demonstrar que a idéia da liberação de todos os impulsos naturais como condição para a liberdade é fruto da própria dominação da natureza e está fadada ao erro por esperar a liberdade no seu contrário, além de ser muito menos desejável que o estado atual.

Palavras-chave: Liberdade, esclarecimento, impulsos corpóreos, revolta da natureza.

O artigo pretende desenvolver a conhecida crítica de Adorno e Horkheimer a respeito da dupla implicação do processo que esses autores chamam de “esclarecimento”, demonstrando que a denominada racionalidade instrumental, por sua relação de dominação com tudo aquilo que no sujeito se considera “natureza”, é incompatível com uma liberdade humana total, isto é, com uma liberdade não meramente espiritual ou formal, mas também corpórea. Para isso, seguimos o caminho tomado pelos filósofos na *Dialética do Esclarecimento*, buscando explicitar seus argumentos, e analisamos as tentativas de resposta do romancista francês Marques de Sade e do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, tais

como apresentadas por Adorno e Horkheimer nessa obra, às quais consideramos insuficientes por se basearem ainda na racionalidade instrumental. Após isso, para dar mais força a nossa tese, passamos a avaliar se uma saída presumível para a falta de liberdade seria a rejeição de toda e qualquer idéia de racionalidade, um retorno a um estado selvagem anterior ao esclarecimento. Aqui tomamos como referencial teórico o *Excursus II* da *Dialética do Esclarecimento*, a *Dialética Negativa* de Adorno, além do livro de Horkheimer, *O Eclipse da Razão*, para demonstrarmos que a idéia da liberação de todos os impulsos naturais como condição para a liberdade é fruto da própria dominação da natureza e está fadada ao erro por esperar a liberdade no seu contrário, na total passividade, além de ser muito menos desejável que o estado atual.

A questão que se desenvolve aqui se relaciona na verdade a um problema filosófico tradicional mais amplo, que pode ser tratado pelo viés da filosofia política, sendo talvez o seu problema central, que é a questão da justificação ou não do Estado, isto é, a questão de saber o que justifica (se é que algo justifica) a existência de um ordenamento político e jurídico que em largo senso tem primazia de tutela das liberdades individuais e coletivas e, portanto, inclui perdas. De certa maneira esse tema fundamental é análogo a um problema que surge constantemente nos textos de Adorno e Horkheimer e que já aparece na *Dialética do Esclarecimento*. Afirimo isso com base no que dizem os autores em sua introdução a respeito de um dos objetivos deste livro, mais especificamente de seu primeiro capítulo:

O primeiro estudo (...) procura tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza (ADORNO, 1985, p. 15)

Ou seja, o que se apresenta em tal tese é um estudo que pretende ir até a base da constituição do Estado, da sociedade e até da espécie humana, ao invés de fazer somente uma espécie de diagnóstico social, de um estudo da justificativa ou não do Estado, da vida em sociedade e da civilização como um todo. Adorno e Horkheimer deslocam a questão para algo que pensam ser anterior ao formato que tal sociedade assume: o esclarecimento, ou o surgimento e desenvolvimento da razão. Ou como preferem, da *racionalidade*. Assim, os filósofos apontarão a relação entre o *esclarecimento* e o uso da racionalidade com a sobrevivência da humanidade perante as forças naturais, além da afinidade entre as bases racionais que constituem a sociedade e a forma que esta adquire.

Embora a tese que se apresente aí, possa nos parecer razoavelmente óbvia, esta é a novidade que Adorno e Horkheimer pretendem introduzir ao assunto, e que os permite o desenvolvimento posterior de estudos originais a respeito do problema da liberdade na sociedade atual e a idéia de uma teoria crítica.

Em primeiro lugar e rapidamente, vamos relembrar sua tese a respeito deste desenvolvimento da razão:

Enquanto que o termo “esclarecimento” tem seu significado mais usual à semelhança do uso realizado por Kant no seu famoso *O que é Esclarecimento*, como “saída do homem de sua menoridade intelectual, da qual ele próprio seria culpado” (KANT, 2005, p. 63) e se refere a uma autonomia da razão em relação a elementos heterônomos se referindo ainda a um curto espaço de tempo, Adorno e Horkheimer ampliam o alcance do termo que ressurge em sua obra como uma resposta da humanidade às terríveis intempéries da natureza que tanto a afligiam. Trata-se aqui de sair de um estado de escravidão em relação à natureza para investir-se da “posição de senhores” (ADORNO, 1985, p. 17).

Assim, o termo refere-se não mais somente a um período curto de um século, mas de um projeto que acompanha quase a totalidade da história da civilização – uma vez que desde o surgimento da raça humana como a conhecemos, isto é, como uma espécie de “animais dotados de razão”, esta sempre viveu em sociedade.

Os filósofos pensavam que o mito já era esclarecimento, ou pelo menos (podemos dizer por conta própria para livrá-los do exagero típico de sua linguagem), o mito seria a primeira manifestação do esclarecimento. Seu projeto, sua razão de ser, coincide com o do próprio esclarecimento: livrar a humanidade do medo das forças da natureza. Citando Adorno e Horkheimer, “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (Ibidem, p. 20). Ou seja, tratava-se de tentar explicar como os fenômenos naturais ocorrem, criando explicações fantásticas para depois tentar controlá-los de alguma forma, mesmo que seja por meio da magia – o que dava, de fato, uma falsa sensação de controle, mas, com certeza, era o suficiente para diminuir o medo do desconhecido. A ciência e a razão instrumental seriam apenas faces mais refinadas do mito, depuradas de suposições não baseadas em argumentos extremamente racionais; e, por isso mesmo, muito mais poderosa: o humano munido de sua razão, da ciência, acaba por ter domínio sobre quase todos os fenômenos naturais¹.

De qualquer forma, tanto para Adorno e Horkheimer, quanto para Kant, esclarecimento significa livrar-se de elementos heterônomos. Relembrando: para o último, trata-se de livrar-se do jugo de outrem, para aqueles, da sujeição à natu-

¹ Dessa proposição, Adorno, Horkheimer e seus comentadores, derivam uma crítica ao pensamento racional, especialmente ao científico, que busca relacionar uma pretensa cegueira em relação a este, que o tornaria algo inquestionável – da mesma forma que ocorria com o mito. Consideramos tal tese exagerada: mesmo que houvesse uma crença de que o conhecimento racional é inquestionável – algo que talvez não tenha ocorrido nem no Ciclo de Viena – isto ainda assim seria bem diferente do mito, uma vez na base do pensamento racional está a necessidade de argumentação e o princípio de “isonomia”, inexistente no outro caso. Por outro lado, talvez Adorno e os seus comentadores queiram dizer que é a base do *realismo* que se mostra muitas vezes inquestionável, o que acaba realmente por ocorrer. Porém, não é por falta de um pensamento crítico a esse respeito (como seria o caso do mito, tomado como dogma), mas sim porque todas as tentativas realizadas para abandoná-lo fracassaram filosoficamente. O texto *Racionalidade e Realismo: o que está em jogo?* (SEARLE, 1999) traz vários elementos para uma discussão aprofundada sobre o assunto.

reza. Em ambos os casos *o esclarecimento é condição para a liberdade*, para uma vida humanamente digna, em suma, para a felicidade².

Ora, mas “natureza” encontra um duplo significado no pensamento dos frankfurtianos, e mais do que como “mundo externo”, “objetivo”, “meio ambiente”, “matéria” a ser dominada, como é pensada cientificamente, significa também algo interno ao sujeito, que faz parte de sua constituição e pode ser entendida como a sensibilidade, o “instintivo”, o irracional, que corresponderia internamente ou na figura do corpo àquela natureza externa. Se no primeiro caso, é obvio o porquê o sujeito deve dominá-la, em garantia de sua própria sobrevivência no planeta, no segundo parece, à primeira vista, algo desnecessário – um projeto sem sentido e doloroso, que poderia ser facilmente abandonado, em função de garantir a possibilidade da liberdade humana.

De fato, (e aqui já aparece o problema com o qual estamos lidando) a dominação da natureza no indivíduo, por meio da repressão dos impulsos, é um processo doloroso e que parece estar na contramão da busca de uma liberdade humana e, portanto, de sua felicidade. Porém, não se trata como saída para isso, de propor, uma “revolta da natureza”, uma liberação do agir impulsivo, em prol da diminuição da repressão por sobre os indivíduos³.

Sua crítica tem alvo específico: a razão reduzida a sua função instrumental ou técnica, ferramenta para a autoconservação, que meramente reprime no humano a sua natureza animal, corpórea, e exclui de seu funcionamento todo o não-idêntico (o sensível, o natural) o relegando ao esquecimento e ao nível do indigno. Desta forma, pensam Adorno e Horkheimer, a racionalidade torna-se mera reprodução do existente, ou como diz Adorno em seu *Palavras e Sinais*: “algo que meramente averigua fatos, ordena-os, classifica-os e coloca-os à disposição como informações (ADORNO, 1995, p. 138), ou se reduz à racionalidade que possibilita o funcionamento abstrato do pensamento, como define Horkheimer em seu *Eclipse da Razão* (2002). Pensam os filósofos que o problema está no fato de que na medida em que o esclarecimento (levado a cabo somente com base na racionalidade instrumental) passa a se interiorizar cada vez mais – o que significa que a natureza humana, isto é, suas “irracionalidades”, chegam quase a desaparecer –, o pensamento se reduz a uma formatação puramente lógica e calculadora: razão se torna racionalidade, sendo que racionalidade significa racionalidade instrumental.

² Como diz Gabriel Cohn, na apresentação na Apresentação à Edição Brasileira da *Introdução à sociologia* (ADORNO, 2008, p. 25), o termo “vida digna” cumpre um papel fundamental no pensamento de Adorno e Horkheimer, uma vez que estes viam atuando no cerne do pensamento moderno “o princípio de preservação a qualquer preço (...) Daí a exigência de um princípio adicional que permita converter a mera vida em vida digna”. Nesse contexto, a liberdade representa o elemento diferencial de uma sociedade que permita uma vida humana digna e, portanto, é uma meta a ser perseguida pela teoria e pela práxis política.

³ Para análise dos argumentos em defesa da não rejeição da razão, conforme encontrados na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer (1985) e na *Dialética Negativa* de Adorno (2009), Cf. o primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado.

E isto ocorre em um grau concorrente e excludente do corpóreo, ou seja, na medida em que a racionalidade instrumental passa a ser preponderante, a dominação da natureza se manifesta no sujeito como repressão ao corpóreo, ao animalesco, ao impulsivo, ao comportamento mimético. Como pensa Horkheimer, “todo ser humano experimenta o aspecto opressor da civilização desde o nascimento” (HORKHEIMER, 2002, p.113): a criança submete-se ao poder dos pais, encarnando assim, as exigências fundamentais da civilização.

Ela é forçada a resistir à pressão imediata dos seus impulsos, a diferenciar entre si mesma e o ambiente, a ser eficiente – em suma, para tomar de empréstimo a terminologia de Freud, a adotar um superego que encarna todos os chamados princípios que o pai e outras figuras paternas lhe impõem. (IBIDEM, p. 113)

Essa repressão aparece muitas vezes na tradição na figura da moral de toda ordem, mas que só podia ser mantida, segundo pensam Adorno e Horkheimer, ecoando Nietzsche, a base de mistificações.

Ainda citando Horkheimer:

A repressão dos desejos que a sociedade realiza através do ego torna-se cada vez mais insensata não só para a população como um todo como para cada indivíduo. Quanto mais alto se proclama e se reconhece a idéia de racionalidade, mais fortemente cresce na mente das pessoas o ressentimento consciente e inconsciente contra a civilização e seu agente dentro do individuo, o ego. (IBIDEM, 112)

Ou seja, a repressão da natureza humana, realizada de forma cega tem como saldo não só um ressentimento contra tudo o que o ego representa, como o surgimento de uma imagem de liberdade que seria buscada na natureza pré-racionalidade. E é isso que Horkheimer chama de *revolta da natureza*. Aqui, a consequência do retorno a uma sociedade “perigosa”, imoral, seria apenas a consequência da liberdade e da felicidade humana, ou melhor, de alguns (aqueles que conseguirem se sobrepor aos demais). E o pior, ou o mais interessante de tudo é que isto seria uma consequência lógica do próprio esclarecimento unilateral⁴.

O romancista francês marquês de Sade e o filósofo alemão Friedrich Nietzsche apresentam em suas obras espécies de respostas a tal problema. Sade, segundo o espírito de sua época, que teria sido iniciado especialmente por Maquiavel⁵, aceita como consequência do esclarecimento a imoralidade, que seria para ele, muito

⁴ Tal tese é apresentada no Excurso II da *Dialética do Esclarecimento*.

⁵ Adorno e Horkheimer vêem em Sade a figura que levaria o esclarecimento a seu ápice, ao aceitar e louvar uma espécie de cientismo social, apenas iniciado nas obras de Maquiavel, Hobbes, Mandeville – “os porta-vozes do egoísmo do eu” (ADORNO, 1985, p. 78) – e Kant. Aliado a isto, a ciência passava a ocupar um lugar importante na especulação racional, graças a resultados relevantes que vinha alcançando, de forma que seu método passa a influenciar todos os setores da sociedade.

mais racional que a moralidade e desta forma, propõe a liberação de todos os desejos reprimidos na situação que lhe era própria.

Entanto que tal desejo de liberdade nos parece legítimo, entretanto, a imagem é falsa. Vejamos como Adorno e Horkheimer lidam com a filosofia de Nietzsche, uma vez que os autores vêm nesta, bem como em Sade, um avanço em relação à consciência da repressão causada pela moral, mas também dirigem a ambos a mesma crítica, qual seja, a de que elaboram uma moralidade tão arbitrária quanto a anterior, pois se baseia na mesma mentalidade e que, por isso, impede a liberdade.

Nietzsche pensava que, na idéia posta de que o mundo era uma ordem harmônica e racional e de que o homem era autônomo e responsável pelos seus atos, havia um caráter repressivo, que visava o direito de julgá-lo e culpá-lo, uma espécie de um véu ideológico capaz de subjugar os indivíduos. Propõe então, que o mundo seria uma desordem irracional e que o homem autônomo seria somente aquele capaz de uma *tresvalorização de todos os valores*, isto é, o indivíduo que destrói os valores colocados e os recria incessantemente, tendo por base somente si mesmo e, portanto, não aceitando nenhuma norma externa. E assim, elabora a figura do *além do homem*, do *espírito livre*, e, especialmente, do *Übermensch* (super-homem).

Assim, põe fim à idéia da existência de uma hierarquia de valores objetivos que não podem ser provados racionalmente. Oras, se a própria razão é tornada instrumento de dominação por sobre a natureza, nada mais “irracional” que exigir da humanidade que não aja como tal. Como diz Nietzsche:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força (NIETZSCHE, 1998, 36).

Por isto, ao invés do indivíduo “moralmente bom” – aquele que aceita a moral imposta externa –, Nietzsche encontra a figura da liberdade nos poderosos, na sua “sua crueldade exercida ‘para fora, onde começa a terra alheia’, quer dizer, perante tudo o que não pertence a eles próprios” (ADORNO, 1985, p. 83). Ou seja, trata-se da liberação da violência, da vontade e das barreiras socialmente postas. Isto fica mais claro nas palavras de Nietzsche, a respeito dos “poderosos”:

Ali [os poderosos] desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, *retornam* à inocente consciência dos animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com animo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes, convencidos de que mais uma vez os poetas muito terão para cantar e louvar (...) Esta “audácia” das raças nobres, a maneira louca, absurda, repentina como se manifesta, o elemento incalculável, improvável, de suas empresas (...), sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível

jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade (NIETZSCHE, 1998, p. 32-33).⁶

Ora, portanto, ao lado do esclarecimento levado ao limite de suas conseqüências, parece estar em jogo, não apenas em Nietzsche, mas também em Sade, uma tentativa de resposta à repressão que ocorre em função do esclarecimento e para o estabelecimento de uma civilização: a partir dela, não seria difícil pensar que deveríamos aceitar a impossibilidade de uma existência harmônica entre indivíduos e realizá-la desvairadamente, como se essa realização fosse condição para a liberdade.

Adorno elabora uma crítica a Nietzsche, que segue no sentido de que ao mostrar o caráter arbitrário da moral este não poderia apelar a um fundamento da moral, nem mesmo no sujeito – o que acaba por ser não menos arbitrário que a tradição. Adorno pensava que Nietzsche conservaria os termos que critica, de modo somente a invertê-los, e por isto, o seu “além do homem” permaneceria preso à lógica de valorização da racionalidade instrumental – o que, mais claramente ainda, ocorre nas personagens sadeanas, e nos possibilita fazer uso da mesma acusação.

Assim, embora Nietzsche, busque uma forma de trazer o natural para aquilo que foi hipostasiado pela tradição metafísica, isto é, trazer elementos não-idênticos, estéticos, para a moralidade e para a liberdade e eliminar os mitos ainda existentes, dando um tratamento dialético à questão ao colocá-la entre o corpo e pensamento⁷, seu erro é tentar fazer isto a partir da lógica da dominação: e assim permanece dentro do formato do esclarecimento unilateral.

A respeito disto diz Schweppenhäuser:

Nietzsche caracterizou todo esforço filosófico-moral, de Platão a Kant e Schopenhauer, como um sintoma da “*decadence*” e não admitiu a possibilidade da filosofia moral nem sempre ter permanecido como um véu ideológico, mas sim ter frequentemente se tornado um impulso para a transformação da realidade social, e assim criar a base da felicidade humana em uma prática compatível com a razão. Para Nietzsche, a racionalidade moral era meramente a repressão regressiva dos instintos vitais, sendo que o imperativo categórico uma “*tartüfferie*” e o conceito de liberdade inteligível algo sem sentido (SCHWEPPENHÄUSER, 2003, p. 401).

Desta forma, é possível notar que a concepção de liberdade do filósofo, de fato, conserva algo daquela racionalidade instrumental, notadamente, em sua linguagem: o indivíduo livre é, para Nietzsche, sempre aquele comparável a um “animal de rapina”, isto é, aquele que se *impõe, domina*, que exerce sua liberdade por

⁶ Esta citação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, bem como a anterior, é feita por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, respectivamente nas páginas 84 e 83, tal como as reproduzimos aqui. Entretanto optamos por tomar o texto diretamente da tradução de Paulo César de Souza.

⁷ Um espírito de pensamento a que Adorno se manteve fiel, dando continuidade e radicalizando o posicionamento de Nietzsche (ALVES JR., 2005, p. 225).

sobre outrem, que abomina o sentimento, etc. Isto, elevado a um nível de sociedade, manteria a ordem repressiva anterior, apenas livrando da culpa o indivíduo “livre”.

E aqui poderíamos colocar em questão se estes impulsos violentos, que Nietzsche relaciona com a figura do “além do homem” não seriam fruto justamente da mentalidade dominadora da racionalidade instrumental.

Assim sendo, uma saída presumível seria imaginarmos uma sociedade que não tenha afinidade com a razão instrumental e com a dominação que historicamente decorreu dela. Porém, não se trata somente de uma simples rejeição a qualquer forma de razão, de um retorno à natureza, à um estágio primitivo da humanidade.

Em primeiro lugar, é totalmente anacrônico falar em liberdade onde não há racionalidade, uma vez que esta é condição necessária para que se quebre uma cadeia causal, isto é, para que se possa agir autonomamente. É por isso que não faz sentido, por exemplo, dizer de um animal (caso pudermos considerá-lo como irracional) que este seja livre. Na verdade, não há vontade aí, somente impulsos. Ou seja, a mais pura imediatidade é também a mais pura passividade. Nas palavras de Adorno:

Se nos restringíssemos às reações passivas, então permaneceríamos, segundo a terminologia da filosofia mais antiga, junto à receptividade: nenhum pensamento seria possível. Se a vontade só existe por meio da consciência, então só há consciência, correlativamente, onde há vontade. (ADORNO, 2009, p. 183)

Ou seja, um regime de imediaticidade no máximo nos faria retornar a um estado bárbaro e sem autonomia muito mais violento que o atual.

Isso porque, se fossemos propor neste instante – em uma sociedade predominantemente organizada por uma racionalidade instrumental – qualquer concepção de liberdade, seja a figura da rigidez kantiana, ou que se baseie em uma “natureza” humana, pecaríamos no mesmo lugar: somente seriam realizados os impulsos da autoconservação, e isto de forma não natural, mas sim bestial. Enquanto na primeira essa realização se daria “por baixo dos panos”, uma vez que é patente que, embora proibidos, os “crimes⁸” não deixaram de acontecer, na segunda, se depuraria a culpa. Porém, em ambas se esconderia ainda a repressão do corpóreo através da racionalidade.

A questão é que, no presente estágio, tudo aquilo que aparece como natural, impulsivo, imediato, assume sutil afinidade com a estigmatização realizada pelo esclarecimento, na qual esses se tornam o “caótico”, o “violento”, a “força inexorável” que deve ser reprimida. De modo que, qualquer retorno ao impulsivo, se torna uma regressão a algo distorcido. Assim, mesmo que aparentemente livre, “a autoconservação continua a ter, enquanto instinto natural e como os demais impulsos, uma má consciência (ADORNO, 1985, p. 79)”.

⁸ Os que de fato são, e aqueles que é injusto que sejam considerados assim.

Por isso, é possível dizer que o “natural” não necessariamente deveria assumir aspectos violentos, mas sim que isso é fruto dos próprios contornos que o esclarecimento assumiu a partir da forma unilateral com que foi conduzido. Razão e sensibilidade não são necessariamente coisas separadas, mas a partir dessa separação, que colocou aquela ao lado do conhecimento e esta ao lado de tudo que como ela passa a ser considerado irracional, que a sensibilidade, os desejos, as paixões, etc. assumem o aspecto de algo hostil ao pensamento.

Referências

ADORNO, Theodor W (2009). *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

____ (2008). *Introdução à sociologia*. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora UNESP.

____ (1995). *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Trad. de Maria Helena Ruschel. Petrópolis (RJ): Vozes.

ADORNO, Theodor W, e HORKHEIMER, Max (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ALVES JUNIOR, Douglas Garcia (2005). *Dialética da Vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta; Belo Horizonte: Fumec/FCH.

HORKHEIMER, Max (2002). *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro.

KANT, Immanuel (2005). *Resposta à Pergunta: O que é esclarecimento?* In: Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. Editora Vozes: Petrópolis, RJ.

MARCATTO, E. M. *Arte e Liberdade: reflexões acerca da concepção de resistência a partir de Adorno e Horkheimer / Enrique Marcatto Martin – s.d. (Dissertação/UFOP)*.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1998). *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (2003). *A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno*. Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação. Campinas: Vol. 24, n. 83. (319-415) Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>

SEARLE, John (1999). *Racionalidade e Realismo: o que está em jogo?* In: Disputatio, International Journal of Philosophy. Trad: Desidério Murcho. Vol. 7. Disponível em:

<http://www.dpi.inpe.br/cursos/ser212/artigos/Disputatio%20%20Racionalidade%20e%20Realismo.htm>



Uma análise honnethiana da teoria do reconhecimento de Hegel

Evânia Reich*

* Doutoranda, UFSC)

Resumo

Em *O direito da liberdade*, Honneth afirma que é possível ver a forma de reconhecimento recíproco horizontal no esquema lógico hegeliano da *Filosofia do direito* e o adota para desenvolver a sua tese de que é somente através das instituições livres que os indivíduos conseguem alcançar a verdadeira liberdade que é aquela do tipo social. Se em *Sufrimento de indeterminação* Honneth ainda lamentava o abandono daquela primeira intuição hegeliana de um intersubjetivismo forte de base aristotélica, nesta última obra Honneth parece estar convencido de que não há nenhuma perda no conteúdo da doutrina filosófica de Hegel mesmo se as relações recíprocas de reconhecimento somente podem ser garantidas no contexto da sua doutrina da liberdade através de instituições ancoradas no decorrer de um processo histórico.

Palavras chave: *reconhecimento, Honneth, liberdade social.*

A título de introdução

O novo livro de Honneth, que persegue sua investigação a cerca do papel do reconhecimento para a emancipação de uma sociedade a qual ele havia iniciado em *Luta por reconhecimento* (1992), não pode deixar de ser considerado, nas passagens em que a reatualização de Hegel se faz presente, como uma evolução da sua interpretação a respeito da teoria hegeliana do reconhecimento. No presente trabalho apresentarei as ideias principais a cerca da última obra de Honneth, *O direito da liberdade* (2011), na parte em que o autor trabalha mais uma vez o conceito de reconhecimento em Hegel. O intuito é mostrar que uma crítica que vinha sendo feita - primeiramente em *Luta por reconhecimento*, e mais tarde

em *Sofrimento de indeterminação* (2001) segundo a qual Hegel teria abandonado aquele primeiro conceito de reconhecimento desenvolvido nas obras de juventude a partir da *Fenomenologia do espírito* (1807) - desaparece completamente nesta última obra, com um novo tipo de interpretação.

Para o Honneth, Hegel nos seus escritos da juventude, influenciado pela filosofia aristotélica, dá um novo fundamento à ciência filosófica da sociedade substituindo as categorias atomísticas por uma base natural da socialização humana caracterizada pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo. Contudo, para o autor, Hegel, a partir da *Realphilosophie* (1805-1806), parte para uma teoria da consciência que infelizmente deixa de analisar essas formas essenciais de interação social e relações éticas para desenvolver as etapas da construção da consciência individual. Consequentemente, aos olhos de Honneth, o modelo conceitual de uma luta por reconhecimento hegeliano perdeu todo o seu significado teórico marcante. Isto é, *a construção do mundo social como um processo de aprendizagem ético que conduz, passando por diversas etapas de uma luta, a relações cada vez mais exigentes de reconhecimento recíproco* (HONNETH, 2003, p. 112).

Enquanto em *Luta por reconhecimento* Honneth tinha se consagrado na análise do jovem Hegel, precisamente nos fragmentos do *Sistema da eticidade* (1802-1803) e na *Realphilosophie* (1805-1806), em *Sofrimento de indeterminação* (2001) Honneth faz uma “reatualização” da *Filosofia do direito* e parece doravante entrever nas três esferas do direito objetivo, isto é, na família, na sociedade e no Estado, momentos distintos de reconhecimento tal como Hegel já havia apontado nestas obras da juventude, com a esfera do amor, do trabalho e do direito. A crítica nesta obra estaria apenas focada na perda que a presença de um institucionalismo forte na *Filosofia do direito* (1821) de Hegel traria para a compreensão de um reconhecimento recíproco puramente horizontal. O forte apego de Hegel a um institucionalismo que torna as estruturas administrada pelo Estado o único lugar eminente da ascensão da liberdade compreendida como “ser-consigo-mesmo-no-outro” é para Honneth o maior problema na *Filosofia do direito*. Esta valorização exacerbada do Estado e suas instituições é supérflua na medida em que a vida ética já realiza por ela mesma a individualização emancipadora através da comunicação e interação de seus indivíduos. O estadismo hegeliano é inútil na medida em que submete a socialização imanente da vida ética à tutela do próprio Estado, impondo assim uma estrutura “vertical” de subjugação que perverte inevitavelmente as relações “horizontais” de reconhecimento entre os indivíduos. Honneth, portanto, nesta obra ainda continua defendendo não somente a ideia da possibilidade de um reconhecimento espontâneo, puramente horizontal, não institucional, entre os indivíduos, como descartando qualquer possibilidade de que Hegel através de suas estruturas institucionalizadas da vida ética queria efetivamente curar o mal das “representações românticas da individualidade” (TINLAND, 2009).

Em *O direito da liberdade*, Honneth, contudo, não somente afirma que é possível ver a forma de reconhecimento recíproco horizontal no esquema lógico hegelia-

no da *Filosofia do direito* como também o adota para desenvolver a sua própria tese de que é somente através das instituições livres que os indivíduos conseguem alcançar a verdadeira liberdade que é aquela do tipo social. Se em *Sofrimento de indeterminação* Honneth ainda lamentava o abandono daquela primeira intuição hegeliana de um intersubjetivismo forte de base aristotélica, nesta última obra ele parece estar convencido de que não há nenhuma perda no conteúdo da doutrina filosófica de Hegel mesmo se as relações recíprocas de reconhecimento somente podem ser garantidas no contexto da sua doutrina da liberdade através de instituições ancoradas no decorrer de um processo histórico. Honneth não está mais preocupado em afirmar que o papel do reconhecimento na filosofia madura de Hegel, com a sua guinada para uma filosofia da consciência, se modifica deixando de lado o seu caráter formador da identidade dos indivíduos. Nesta obra, o foco principal da discussão é a liberdade dos indivíduos. É este conceito de “liberdade social” com o qual Honneth quer trabalhar que torna mais uma vez a leitura de Hegel tão instigante e promissora.

Ademais, poderíamos arriscar que no fundo Honneth acredita que as etapas sucessivas do direito objetivo são adequadas para a formação da identidade do indivíduo moderno. Se é possível afirmar que em *Sofrimento de Indeterminação* Honneth ainda acusava Hegel de abandonar uma investigação filosófica que tratava da formação identitária dos indivíduos, em *O direito à liberdade* Honneth parece defender a ideia de que a formação da personalidade dos indivíduos só ocorre dentro de práticas institucionais constituídas. Sem esta inclusão perdemos a capacidade de formar a nossa inteira personalidade. É mais do que dizer que não existe identidade sem alteridade, é mesmo afirmar que somos o que somos porque pertencemos a uma família, a uma comunidade e a um Estado.

Uma nova guinada honnethiana com o “Direito da liberdade”

Neste novo texto Honneth revisita o papel central da categoria do reconhecimento para o conceito de liberdade hegeliano. Levando em consideração a filosofia hegeliana como um todo, Honneth definitivamente interpreta o reconhecimento recíproco em Hegel como o “momento chave para a sua representação da liberdade” (HONNETH, 2011, p. 84). Para Hegel, segundo Honneth, os indivíduos não podem realizar suas finalidades através de suas experiências subjetivas. A realização da “verdadeira” liberdade de um indivíduo é somente possível na relação com o outro “cujas finalidades têm uma relação de complementaridade com as finalidades dele” (*Idem*). As finalidades de seus parceiros sociais não são vistas pelos indivíduos como um entrave para a realização de seus próprios fins e aspirações. Ao contrário, seus desejos somente podem ser confirmados na medida em que a existência dos desejos e finalidades do outro é uma condição para a realização de seus próprios desejos e finalidades.

É a partir desta compreensão que o papel das instituições se torna indispensável. É somente através de instituições sociais reconhecidas historicamente que

os indivíduos podem conhecer as finalidades e carências recíprocas. As instituições são o “médium” através do qual os indivíduos compreendem-se reciprocamente. Segundo Honneth, os sujeitos aprendem a articular para os outros de maneira compreensível suas finalidades assim como interpretam de maneira adequada os anseios desses, antes mesmo de poder se reconhecer reciprocamente como sendo dependentes uns dos outros. Isto é, faz-se necessário que os indivíduos se relacionem entre si no interior de instituições historicamente reconhecidas para que eles mesmos se reconheçam e se deem conta de suas dependências recíprocas. Sem este “médium” a tomada de consciência desta interdependência seria impossível. Essas instituições, contudo, não são quaisquer instituições forjadas pelos indivíduos, mas antes aquelas “destiladas da realidade histórica”. Como vimos, para Hegel as instituições de reconhecimento na modernidade são a família, a sociedade civil e o Estado. Nas palavras de Honneth:

Quem garante esta compreensão recíproca segundo Hegel são as instituições do reconhecimento. Isto é, o conjunto de práticas de comportamento normatizadas que fazem com que finalidades individuais se integram objetivamente. Essas práticas de comportamento normatizadas garantem que os sujeitos consigam reconhecer no comportamento do alterego o desejo cuja realização é condição para a realização do próprio desejo. Já que correspondentemente a aspiração à liberdade do indivíduo se realiza somente com ajuda das instituições, para Hegel o conceito intersubjetivo de liberdade se amplia ainda mais em um conceito social de liberdade (HONNETH, 2011, p. 85).

A partir desta compreensão recíproca da necessidade do outro para a realização de sua própria finalidade e que o “médium” para esta compreensão do que seja esta finalidade potencialmente compreensível para o outro são as instituições do reconhecimento, então a realização da liberdade individual para Hegel só pode ocorrer na sociedade. Diz Honneth que para Hegel,

O sujeito é livre somente quando encontra, no âmbito das práticas institucionais, outro interlocutor com o qual ele é ligado por uma relação de reconhecimento recíproco, já que nas finalidades do outro ele pode ver uma condição para a realização das suas próprias finalidades (HONNETH, 2011, p. 88).

Nesta nova obra Honneth está convencido de que Hegel com os seus modelos distintos de reconhecimento não abandona aquela sua primeira intuição da juventude segundo a qual o amor do tipo romântico remete para uma instituição que é pensada como pressuposto social para que a relação de reconhecimento correspondente possa surgir. Mas, a família monogâmica moderna, como berço deste amor, é apenas a primeira instituição na vida dos indivíduos onde eles podem “experienciar” o reconhecimento recíproco. Com o esquema lógico desenvolvido na Filosofia do direito Hegel completa as esferas do reconhecimento incluindo a sociedade civil e o Estado. Para Honneth, é a estrutura da própria sociedade moderna

e o despertar para o surgimento das teorias econômicas de seus contemporâneos que motiva Hegel na ampliação de sua teoria do reconhecimento. Hegel se dá conta que a esfera do mercado, benquista pela maioria da população, também deve constituir um potencial próprio de liberdade. Assim, o filósofo inclui no direito objetivo o segundo momento da eticidade, isto é, a sociedade civil, onde ele investiga o seu potencial ético capaz de tornar esta esfera uma instituição de reconhecimento. Segundo Honneth, para Hegel

No âmbito aparentemente atomizado do agir mediado pelo mercado, também a liberdade possui a estrutura institucional de uma interação, porque somente através do reconhecimento recíproco da sua recíproca dependência os indivíduos podem chegar a realizar suas finalidades (HONNETH, 2011, p. 88).

Também no mercado, diz Honneth, Hegel entende que há um espaço para o “estar consigo no outro”.

Para Honneth, o que Hegel pretendeu com esta diferenciação dos tipos institucionais de reconhecimento que se distinguem um do outro com base nas finalidades dos indivíduos é mostrar que a liberdade dos indivíduos só é possível naquelas instituições cujas práticas normativas garantem um reconhecimento recíproco. Essas instituições são para Hegel a realidade do mundo moderno onde a estrutura da liberdade subjetiva se encontra refletida de maneira objetiva. Contudo, para o autor a análise hegeliana da realidade não quer mostrar simplesmente as condições sociais que permitem a realização dos anseios dos indivíduos, mas também que fazem parte dessas condições sociais que permitem a objetivação das finalidades individuais, o próprio material humano. É através da relação de reconhecimento recíproco das finalidades alheias que cada indivíduo pode realizar sua própria finalidade. Diz Honneth:

A objetividade para Hegel são os outros e não simplesmente as condições sociais. Por isso Hegel fala de uma forte exigência ontológica, pois está ligado à existência de outros. Entre as condições sociais, existem os outros, não somente as instituições. É esta leitura forte do conceito de liberdade acrescentado com as pré-condições objetivas que Hegel pretende defender com o conceito de reconhecimento. Este conceito é caracterizado na estrutura de uma reconciliação não simplesmente entre sujeitos, mas entre liberdade subjetiva e objetiva (HONNETH, 2011, p. 91).

Todavia, para Honneth, esse esquema de realizações individuais que pressupõe a realização e intenções do outro só é possível porque Hegel consegue atribuir às duas partes aquelas finalidades e intenções gerais. Isto é, para que os indivíduos compreendam e reconheçam as intenções de seus parceiros de interação é necessário que estas estejam inseridas em um rol de finalidades aceitáveis em uma determinada sociedade. As finalidades dos indivíduos são complementares entre

si porque já fazem parte de um esquema geral de finalidades aceitas em uma comunidade ética. Esta função de generalização de finalidades do qual Honneth se refere estão inseridas naquelas instituições sobre as quais se concentra toda a doutrina da liberdade de Hegel, isto é os três momentos da eticidade.

São essas finalidades individuais que se complementam entre si que possibilitam a realização do reconhecimento recíproco. Os indivíduos se dão contam que vivem em uma sociedade no interior da qual seus anseios e objetivos têm que complementar aqueles de seus parceiros de interação. Eu reconheço o outro porque suas finalidades ecoam na minha própria vida e sou reconhecido porque minhas escolhas complementam as escolhas de meu parceiro social. As práticas institucionais funcionam como espelhos que refletem essas diferentes finalidades. Isto é, os sujeitos aprendem através das próprias práticas institucionalizadas a orientar seus motivos pelos fins internos destas, assim aquilo que em princípio poderia ser apenas uma vontade subjetiva se concretiza na realidade das instituições.

Diz Honneth:

Ao fim deste processo de socialização se encontra, portanto um sistema relativamente estável e habitual de esforços que fazem com que o sujeito aspire justamente ao que estava ancorado nos hábitos normativos nestas práticas. Se os indivíduos se criam nas instituições nas quais são asseguradas práticas normativas de reciprocidade então, pensa Hegel, estes indivíduos aprenderão no curso desta formação a perseguir em seu comportamento em primeiro lugar desejos e intenções cuja realização só é possível através das ações complementares de outro sujeito. Como num movimento circular, a socialização em complexos institucionais do reconhecimento faz com que os sujeitos aprendam a formular finalidades gerais que precisam de complementaridade, que mais tarde poderão realizar através de práticas recíprocas graças às quais aquelas instituições se mantêm em vida (HONNETH, op. cit. 91).

Essas instituições através de suas práticas dão o sentido à verdadeira liberdade individual. Nessas práticas os indivíduos se conscientizam de suas dependências recíprocas para a realização de suas próprias liberdades. Portanto, diz Honneth, as instituições do reconhecimento são o fundamento e o local da realização da liberdade intersubjetiva ao mesmo tempo em que são o meio através do qual os indivíduos se compreendem como sujeitos livres.

A questão que Honneth ainda se coloca é a de saber como Hegel pode estabelecer de forma exaustiva aquelas finalidades que são compreendidas reciprocamente pelos indivíduos? Os três momentos da eticidade, isto é a família, a sociedade civil e o Estado, desenvolvidos na Filosofia do direito, podem ser considerados suficientes para exprimir os locais onde os indivíduos forjam suas finalidades? Segundo Honneth, pode-se dizer que o método de reconstrução normativa empregado por Hegel é aquele que tenta equilibrar a realidade histórica com o ideal conceitual. Por um lado ele esboça de maneira conceitual os fins que todos os seres hu-

manos deveriam se colocar racionalmente e por outro lado ele compara esses fins com as intenções empíricas as quais os indivíduos chegaram por terem crescido no interior de uma cultura moderna¹. As instituições da modernidade devem garantir que os sujeitos experimentem suas liberdades como algo objetivo. Isto é, aqueles fins que os indivíduos se dão racionalmente são colocados em práticas apenas no âmbito de instituições justas, o que apenas é possível no momento histórico da modernidade. Honneth não fala expressamente em seu texto se esses três momentos que compõe a esfera da eticidade são suficientes para abarcar as finalidades do homem moderno, contudo, também não faz aquela crítica que havia feito em *Sufrimento de indeterminação* (2011, p. 130) quando se perguntava por que Hegel não introduziu os laços de amizade juntamente com a esfera da família. Parece-nos, portanto, que nesta nova perspectiva de sua análise Honneth entende que essas três esferas históricas da eticidade conseguem envelopar todas as finalidades que os indivíduos modernos se põem. Além disso, não nos parece que nesta nova leitura, Honneth ainda considere que as três esferas da eticidade são ancoradas pelo direito positivo a fim de oferecer a condição para uma liberdade estável a todos os sujeitos (2011, pp. 132-33). As práticas sociais inseridas dentro de instituições éticas compreendidas nesta leitura de *O direito da Liberdade* parecem ultrapassar a esfera do direito positivo e constituir aquela característica da eticidade tão cara a Hegel, de segunda natureza.

Percebemos nesta retrospectiva da leitura de Honneth em *O direito da liberdade* que há uma semelhança em muitos aspectos em relação aquilo que o autor já havia tratado em *Sufrimento de Indeterminação*. Contudo, não resta dúvida que Honneth aproveita as esferas do direito objetivo de uma maneira bem mais promissora para o desenvolvimento de sua teoria. Embora não entraremos na exposição desta nova obra, já percebemos que a “reatualização” de Hegel é importante para fundamentar aquilo que Honneth designará de liberdade social. Ademais o conceito de reconhecimento, que parecia ofuscado em *Sufrimento de Indeterminação* pela crítica ao institucionalismo forte hegeliano, é explorado em todo o seu potencial nesta última obra. Podemos afirmar, contudo que Honneth vem interpretando de forma bastante diferente o conceito de reconhecimento em Hegel? A meu ver – e esta é a razão pela qual a leitura de Hegel pelos olhos de Honneth é tão instigante – Honneth vem acrescentando ideias e ampliando sua interpretação na medida em que ele aprofunda sua própria teoria.

Contudo é bom lembrar que a verdadeira guinada de Honneth se dá se compararmos suas conclusões a respeito da teoria do reconhecimento hegeliano em *Luta por reconhecimento* com essas duas últimas obras. Naquela primeira Honneth afirmava textualmente que o tema do reconhecimento havia se perdido completamente na Filosofia do direito. Honneth afirma no final da primeira parte de *Luta por reconhecimento*:

¹ Vale lembrar que esta reconstrução de Honneth se insere naquela tradição de autores que ao interpretar a *Filosofia do direito* de Hegel deixa de fora todo o seu pano de fundo metafísico.

Consequentemente, nas grandes obras que iriam se seguir, não se encontram senão sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Jena: mas nem o conceito intersubjetivista de identidade humana, nem a distinção de diversos media de reconhecimento, nem a diferenciação correspondente de relações de reconhecimento gradualmente escalonadas, nem muito menos a ideia de um papel historicamente produtivo da luta moral voltam a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel (HONNETH, 2003, p.114).

Com certeza a análise que acabamos de seguir neste último texto de Honneth encontra as relações de reconhecimento recíproco imbricadas nesses três modelos da eticidade. Honneth sem dúvida considera nessa sua última leitura que a Filosofia do direito não somente abarca aquele tipo de reconhecimento vertical, a saber, entre os indivíduos e as instituições, mas também parece aceitar um reconhecimento horizontal, isto é, entre os próprios indivíduos, na medida em que traz à tona essa afirmação de que as finalidades de cada indivíduo se complementam nas respectivas finalidades do outro. As instituições de reconhecimento são apenas o médium no interior da qual é possível esta relação recíproca de reconhecimento horizontal.

Referências

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do direito*. Trad. Paulo MENESES, Agemir BAVARESCO, Alfredo MORAES e outros. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.
- _____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-Louis VIEILLARD-BARON. Paris: Flammarion, 1999.
- _____. *O Sistema da Vida Ética*. Trad. Artur MORÃO. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Système de la vie éthique*. Trad. Jacques TAMINIAUX. Paris: Payot, 1992.
- _____. *La Philosophie de l'esprit 1805*. Trad. Guy PLANTY-BONJOUR. Paris: PUF, 2002.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. Trad. Luiz REPA. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *Das Recht der Freiheit*. Berlim: Suhrkamp, 2011.
- _____. *Sofrimento de Indeterminação. Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera pública, 2007.
- THINLAND, Olivier. *La reconnaissance: par les moeurs ou par les institutions?* In www.lavie-desidees.fr/IMG/pdf/20081114_honneth.pdf. Acessado em 31/08/2009.

Prescritivo e Descritivo na Teoria da Justiça de John Stuart Mill

Everton Miguel Puhl Maciel*

* Mestre em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas.

Resumo

Esse trabalho tem o objetivo central de percorrer o último capítulo da obra *Utilitarianism*, de John Stuart Mill, e apresentar os elementos prescritivos e descritivos que o filósofo inglês administrou para a elaboração desta parte da sua filosofia ética e política. Iniciaremos nosso texto apresentando os motivos que levaram o autor a estabelecer a utilidade no campo dos fatos e a justiça no ambiente dos valores. Apresentaremos, ao longo da exposição, o mapeamento daquilo que sugerimos ser o caminho percorrido para que o autor não incorresse no problema da dicotomia fato-valor. Ao final, tentaremos deixar claro porque a filosofia prescritiva/descritiva proposta pelo utilitarista não é arbitrária.

Palavras-chave: utilitarismo, justiça, moralidade, política, fato, valor

Considerações Iniciais

No projeto teórico da justiça de John Stuart Mill, a imparcialidade é tanto uma descrição de um comportamento jurídico indispensável para o funcionamento da justiça, quanto uma prescrição de “como” o jurista deve se comportar no exercício da sua função. Boa parte da teoria de Mill é tanto descritiva quanto prescritiva. Para as questões envolvendo o seu conceito de justiça, podemos notar a normatividade como evidente contraponto à deontologia alemã. Isso fica evidente quando observamos que é justamente nesse ponto que Mill rebaterá o imperativo categórico kantiano (CW X:249)¹. No entanto, a simples contraposição ao

¹ Neste trabalho, faremos de próprio punho as traduções das passagens estudadas de Mill, assim como traduziremos as passagens pertinentes de livros e artigos dos comentadores relevantes para nosso tema. Usaremos como parâmetro, para os principais textos de Mill, as traduções brasileiras e lusitanas, referenciadas ao final do trabalho. Nosso padrão de citação obedecerá os 33 volumes do *Collected Works*, editados por John Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1963-91), por exemplo: (CW I:13), para *Collected Works*, Volume 1, página 13.

idealismo alemão não nos oferece muito para a compreensão real do utilitarismo. Antes disso, seria importante retornar ao primeiro parágrafo do último capítulo de *Utilitarianism*, para frisar a dicotomia fato-valor, levando em conta que a justiça não tem valor em si mesma, como um objeto independente; enquanto a felicidade e a utilidade são vistas como questões referentes aos fatos. Em outras palavras, Mill tenta deixar claro que a justiça é tida como prescritiva e a utilidade é entendida como puramente descritiva:

Em todos os períodos da especulação, um dos mais fortes obstáculos à recepção da doutrina de que a Utilidade ou Felicidade é o critério de certo e errado tem sido extraído da ideia de Justiça. O sentimento poderoso, e percepção aparentemente clara, que essa palavra [justiça] recorda, com agilidade e alguma certeza que a assemelham a um instinto, pareceu para muitos pensadores um sinal para uma qualidade inerente às coisas; para mostrar que o Justo pode ter uma existência na Natureza como algo absoluto – genericamente distinta de toda variedade de Conveniência, e, na ideia oposta a essa, embora (como é comumente conhecido), nunca, ao fim das contas, desconexo desse fato [a utilidade, felicidade ou, neste caso, conveniência]².

Quando Mill busca estabelecer a conexão entre justiça e utilidade, ele procura resgatar a ligação entre fatos e valores. O problema central da dicotomia tem origem em uma ontologia realista que carrega consigo uma epistemologia fundamentalista bastante forte para a ideia de justiça. Em Mill, se a justiça e a utilidade podem ser conectadas, basicamente elas são elementos diferentes dentro do mesmo corpo teórico. Justiça e utilidade respeitam os mesmos critérios teóricos, mas são ideias diferentes dentro do utilitarismo preconizado, como se representassem diferentes registros dentro do mesmo aparato cognitivo. A utilidade é um fato descritivo que depende da mente humana; e, neste sentido, Mill se opõem a tradição de pensadores que tratam a justiça como algo de natureza absoluta: o jusnaturalismo prescritivo não encontra espaço em uma teoria em que a justiça, assim como a conveniência, depende da mente do sujeito, e sem ela não existiria. Distinções ontológicas e realistas, entre justiça e utilidade, são diferentes daquela que Mill faz no sentido que o primeiro parágrafo do último capítulo tenta elucidar, a saber: justiça e utilidade diferem em grau, nunca em gênero. São elementos cognitivos dissociados, não na sua ontologia, mas em sua capacidade de aferirem direitos e deveres aos envolvidos. Colocar a justiça meramente no âmbito das virtudes ou, em contraposição, das leis é traçar uma separação diametral e irreconciliável entre ela e a utilidade. Mill não está disposto a fazer uma concessão deste tipo.

² “In all ages of speculation, one of the strongest obstacles to the reception of the doctrine that Utility or Happiness is the criterion of right and wrong, has been drawn from the idea of Justice. The powerful sentiment, and apparently clear perception, which that word recals with a rapidity and certainty resembling an instinct, have seemed to the majority of thinkers to point to an inherent quality in things; to show that the Just must have an existence in Nature as something absolute – generically distinct from every variety of the Expedient, and, in idea, opposed to it, though (as is commonly acknowledged) never, in the long run, disjoined from it in fact” (CW X:240).

Mill: prescrição e descrição

Duas coisas ficam pressupostas na ideia de justiça. A primeira diz respeito às regras de conduta. Junto a isso, Mill reclama a pressuposição de um sentimento capaz de sancionar essas regras, tornando-as gerais para todos os agentes morais. O que ocupa o lugar desse sentimento sancionador é o desejo de punição daqueles que transgridam a regra. Trata-se do interesse que temos tanto de não sofrer danos, protegendo os direitos individuais, quanto de preservar a sociedade como um todo. Para Rudolf Lütke, isso se explica da seguinte forma:

por princípio, esse interesse de cada um consiste em que a sociedade lhe garanta segurança. Formulando de forma diferente, podemos dizer: justiça é a tentativa de evitar que aconteça algum dano ao indivíduo. Somente a expectativa legítima de que os outros e a sociedade se esforçarão para atingir essa meta cultiva o sentimento de comunhão necessário à preservação da coletividade dos indivíduos que vivem em sociedade (2006, p.220).

O caráter normativo que a justiça deve prescrever pontualmente, para Mill, trata da violação de algum direito. Primeiramente, trata-se de um malefício ocasionado a uma ou várias pessoas; depois, carrega consigo a exigência de uma punição. Ter um direito é algo cuja posse a sociedade moderna deve defender. O motivo para que isso aconteça é a verdadeira ligação entre a justiça e o princípio da utilidade, ou seja, a utilidade geral (CW X:250).

Justamente pela prescritividade jurídica de Mill ser um assunto polêmico, podemos ter certeza de que não podemos classificar Mill como um normativista em um sentido estrito. Para Jean-Pierre Cléro, a ideia de regulação presente no sistema jurídico do autor é enfraquecida diante da tentativa de elaborar orientações àqueles que irão operar a máquina judicial:

a fundação do sistema jurídico é menos regerar todas as coisas do que definir regularmente as habilidades daqueles que devem tomar a decisão de regerar. Naturalmente, um controle e uma inspeção constantes devem exercer sobre os atos públicos de cada um (2006, p.551).

A normatividade do sistema jurídico que Mill tem em mente possui parâmetros tão direcionados quanto os limites do liberalismo, assunto do qual nos detemos no próximo capítulo.

A justiça está ligada à utilidade. A respeito disso não parece mais existir nenhuma dúvida. Dando-se o trabalho de procurar seus próprios erros, o autor imagina a seguinte *mea culpa*: se a utilidade é um critério incerto, a justiça deve suscitar problemas semelhantes, pois,

poderíamos supor com isso que, sobre questões de justiça, não haveria controvérsia; que, se fizéssemos disso nossa regra, essa aplicação a qualquer caso

determinado poderia nos deixar com dúvidas tão pequenas como uma demonstração matemática. No entanto, isso fica longe de um fato, há muitas divergências de opinião, e tão intensas discussões sobre o que é justo, quanto sobre o que é útil à sociedade³.

Para Mill, essa é uma limitação natural, ou seja, na mente de um mesmo indivíduo, a justiça não se traduz por uma regra, princípio ou máxima, mas por muitas regras. Evidentemente, isso influencia muito qualquer teoria pretensamente prescritiva.

Diferente da utilidade geral, em si, a justiça não possui um caráter objetivo, enquanto fato social. Todo o esforço de Mill busca mostrar que a justiça não precisa de uma resposta objetiva especial para ter sua validade confirmada. Podemos colher no próprio autor um excelente exemplo de um elemento descritivo (fato social) que se tornou prescritivo (norma jurídica), ao longo da história do próprio liberalismo: a questão da justiça distributiva, uma evolução natural dos nossos sentimentos de justiça que se materializaram em ações sociais específicas e foram positivados ao longo dos anos. Mais uma vez, Mill tenta resolver o problema a partir de um caso presente na modernidade: em uma sociedade liberal, com características de cooperação e produção industrial, é ou não justo que o talento ou a habilidade roguem um direito a uma remuneração mais elevada a um determinado indivíduo em detrimento de outros que desempenham a mesma atividade? (CW X:253s). Os que respondem afirmativamente essa pergunta a respeito do mérito, para Mill, são detentores de argumentos tão ou mais caros do que aqueles que se negam a aceitar essa condição:

Justiça, nesse caso, tem dois lados entre os quais é impossível levar harmonia interna, e os dois que disputam escolheram lados opostos; aquilo que preocupa um é apontar o que é justo ao indivíduo poder receber; ao outro, o que é justo a comunidade poder dar⁴.

Esse é o dilema. Dilemas, pela definição que sugerimos aqui, não podem ter soluções. Em filosofia, a característica de um dilema é ser insolúvel; diferente de um problema que deve ter, ao menos, uma solução possível. Um caso como esse que é sugerido por Mill só pode ter solução se transformado em um problema utilitarista genuíno, ou seja: é informando as consequências sociais; as circunstâncias em que a situação ocorre; e outros elementos do contexto nos quais podemos verificar a utilidade geral nos diferentes casos. Para estabelecer um critério de julgamento que ultrapasse essa rasa compreensão de justiça, Mill reclama a utilidade social. Só assim,

³ “One would suppose from this that on questions of justice there could be no controversy; that if we take that for our rule, its application to any given case could leave us in as little doubt as a mathematical demonstration. So far is this from being the fact, that there is as much difference of opinion, and as fierce discussion, about what is just, as about what is useful to society” (CW X:251).

⁴ “Justice has in this case two sides to it, which it is impossible to bring into harmony, and the two disputants have chosen opposite sides; the one looks to what it is just that the individual should receive, the other to what it is just that the community should give” (CW X:254).

poderemos prescrever condutas particulares de comportamentos financeiros como estes. É evidente que não existe nenhuma preocupação do autor em buscar uma resposta objetiva para essa questão específica. Caso ele fornecesse um exemplo com de resposta positiva, precisaria buscar um contraexemplo para evitar confusão. Melhor, então, não trabalhar exemplos específicos. Mas o dilema serve para nos mostrar a forma como o utilitarismo e a justiça interagem.

É absolutamente normal que dilemas como o apresentado por Mill sejam utilizados contra a teoria utilitarista. As pessoas que organizam esses dilemas em um argumento não são capazes de visualizar que sua formulação não tem capacidade de agredir a teoria da utilidade. Exemplos como o do *trolley car* (SANDEL, 2011, p.30ss), no qual se imagina um trem desgovernado que matará centenas de pessoas em uma estação, e conta com um agente moral que tem como alternativa desviar, através de uma alavanca, o veículo para outra rota, resultando no choque com apenas três trabalhadores, são usados com frequência. Para radicalizar a exemplificação, e tentar demonstrar a existência de direitos fundamentais inalienáveis, aqueles que utilizam exemplos desse feito caricaturam ainda mais a situação perguntando para o candidato disposto a salvar centenas de vidas, se ele seria capaz de derrubar, propositalmente, sobre os trilhos um indivíduo suficientemente pesado para interromper o trem desgovernado. As pessoas sentem-se tentadas a negar que empurrariam um gordo sobre os trilhos, violando seu direito à vida em detrimento de muitos outros indivíduos prejudicados. Com isso ficaria provada a existência de direitos *prima facie*. Infelizmente, o dilema do *trolley car* não serve para um mundo utilitarista real, onde nós sabemos que as pessoas não são, geralmente, suficientemente gordas para interromper o caminho dos trens desgovernados. Exemplos vazios de informações essenciais para uma deliberação razoável não são problemas para o utilitarismo. No caso deste dilema especificamente, há, ainda, uma desinformação ou uma ficção empírica com a qual o utilitarismo não tem o dever de dialogar. O utilitarismo serve para resolver problemas reais, não dilemas alicerçados em fatos fantasiosos.

Devemos, ainda, explorar a relação ente aquilo que é justo e o que diz respeito ao conveniente, pois a diferença entre esses dois conceitos não é puramente imaginária. Segundo pensamos, trata-se de um elemento importante de relação entre a filosofia prescritiva e descritiva do autor. Isso porque o conceito de conveniência, além de sofrer com a má interpretação, é muito profundo e, às vezes, pode ser confundido como a utilidade em si. Mill não trabalha assim permanentemente. Mas sabemos que, quando ele trata do conceito de conveniência social, estabelece-se algo mais abrangente; e todas as descrições e prescrições de justiça social podem residir no conceito de conveniência social e, portanto, serem relacionáveis com a utilidade.

Em um caso como o da exemplificação de Mill, se devemos ou não remunerar mais um trabalhador em detrimento de outro em virtude de sua produtividade, a pergunta que se segue é a seguinte: a justiça teria um caráter mais elevado do que a habilidade individual? Apesar da importância mais elevada dada historicamente à justiça, responder essa questão afirmativamente, sem uma reflexão mais ampla,

seria um golpe de precipitação bastante inconveniente. A teoria utilitarista liberal de Mill não admite uma resposta positiva, muito menos negativa. A justificação está na natureza e origem do sentimento de justiça que estabelece uma clara distinção entre, por um lado, justo e, por outro, hábil (CW X:255). O que o utilitarista inglês se nega a fazer é fornecer uma resposta para uma questão como essa, aparentemente envolta a um sentimento de justiça muito forte, apenas municiado de uma teoria da justiça. No caso do dilema das diferentes remunerações para o mesmo trabalho, faltam informações essenciais para deliberar sobre a utilidade da questão. Isso não significa que não temos, na teoria utilitarista de Mill, uma teoria da justiça pressuposta, muito menos significa que o utilitarismo de Mill não estava preocupado com as sanções judiciais e suas consequências sociais. Tudo o que ele nos mostra com sua distinção entre justo e hábil é que alguns elementos prescrevem, outros descrevem e um terceiro grupo pode fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Definitivamente, os adjetivos justo e hábil são, além de descrições dos indivíduos apontados, também prescrições de como devemos nos comportar em um caso no qual as circunstâncias estão informadas. No entanto, a arbitrariedade fica saliente quando resolvemos um caso que envolve justiça e habilidade apenas aplicando elementos judiciais. É nesse ponto que reside a arbitrariedade daqueles que respondem questões como estas fundamentados de uma ideia de direito natural; e é com esse tipo de problema que o liberalismo de Mill estava dialogando. As teorias alicerçadas em uma concepção de direito natural, com noções judiciais *prima facie*, estão carregadas de uma ontologia realista e implicam um tipo de dualismo entre consciência e mundo bastante estranho à teoria da justiça proposta por Mill.

Nesse sentido, a palavra justiça acaba por representar determinada categoria de regra moral que diz respeito às condições fundamentais do bem-estar humano; assim, essas regras se tornam mais obrigatórias para a conduta geral. Pelo conceito de “direito”, temos aquilo que pertence unicamente ao indivíduo e é essencial para a noção de justiça, pois legitima essa força superior de obrigação. Alguém que está judicialmente obrigado encontra-se nessa condição em virtude do direito de outro indivíduo atingido. Trata-se de uma força superior em todos os casos? Dificilmente, Mill aceitaria uma ideia tão abrangente quanto esta. O caso é que um direito refere-se a alguém em dois sentidos, como acenamos anteriormente: (i) um malefício ocasionado e (ii) a exigência de punição. Esses dois elementos buscam englobar todos os casos referentes à violação de um direito.

Ter um direito é, então, eu penso, ter algo que a sociedade deve defender a posse. Se o objeto me perguntará por que deve fazer isso, eu não posso dar a ele outra razão que não a utilidade geral. Se essa expressão não parece exprimir um sentimento suficiente da força da obrigação, nem explicar a energia desse sentimento, é porque há, na composição do sentimento, não apenas racionalidade, mas também um elemento animal, e sede de retaliação; e essa sede deriva sua intensidade, bem como sua justificação moral, do extraordinariamente importante e impressionante tipo de utilidade ao qual diz respeito. O interesse en-

volvido é o de segurança, um sentimento dos mais vitais de todos os interesses⁵.

O próprio autor admite que as regras morais que proíbem os homens de se prejudicarem mutuamente acabam sendo mais importantes para o bem-estar de uma determinada comunidade. O que acontece é que as outras máximas apenas apontam uma maneira melhor para o gerenciamento de determinados assuntos (CW X:255s). Então, é inevitável que, em nossos sentimentos mais profundos, tenhamos as regras de justiça em maior monta. O que Mill está negando é que apenas isso deve ser levado em consideração no momento da deliberação ou do julgamento moral.

Em um artigo de David Brink, lemos que a concepção de felicidade administrada pelo utilitarista clássico é deliberativa, assim como toda sua proposta utilitarista. Definir uma vida feliz, segundo Brink, é definir uma vida completa (1992, p.70). Normatizar pode ser algo negativo, se as normas implantadas agridem uma concepção mais abrangente de vida humana que negligencia essa noção ampla de felicidade. Mas deliberar, em um sentido amplo, é fazer isso munido de uma razão prática empiricamente condicionada, como aponta Guisán:

a ética de Mill mostra de um modo evidente algo que Hume já adiantou: é impossível fundamentar uma ética sem conhecer o que os homens desejam quando possuem esse sentimento moral *peculiar* [...] o que implica que é configurado pela imparcialidade nas apreciações, sem que nos deixemos cegar pelos objetos mais próximos, subvalorizando os mais distantes, ou seja, o que os seres humanos desejam quando possuem esses desejos chamados sociais por Mill, que se inscrevem neste tipo de desejo que já é “poderoso desde o princípio da natureza humana e afortunadamente um dos que tendem a fortalecer-se” (1998, p.116).

É neste sentido que a deliberação é um fato-valor. Se precisarmos refletir a respeito de por que uma informação empírica é mais valiosa para a mente humana do que uma descrição metafísica da realidade, podemos apenas observar que as descrições empíricas são mais fáceis de serem aceitas e suscitam menos dúvidas do que universalizações de outra ordem.

Quando a questão envolve a deliberação do agente, o problema torna-se mais denso e exige um aparato instrumental que ultrapassa a mera racionalidade normativa. Valores que motivam o agente moral, crenças e desejos são alguns dos mecanismos utilizados para que possamos nos esquivar do ceticismo e do universalismo de

⁵ “To have a right, then, is, I conceive, to have something which society ought to defend me in the possession of. If the objector goes on to ask why it ought, I can give him no other reason than general utility. If that expression does not seem to convey a sufficient feeling of the strength of the obligation, nor to account for the peculiar energy of the feeling it is because there goes to the composition of the sentiment, not a rational only but also an animal element, the thirst for retaliation; and this thirst derives its intensity, as well as its moral justification, from the extraordinarily importante and impressive kind of utility which is concerned. The interest involved is that of security, to every one’s feelings the most vital of all interests” (CW X:250s).

princípios. Marcelo Araújo conseguiu uma aproximação bem adequada para mostrar como isso funciona em Mill, colocando o utilitarista inglês ao lado de Aristóteles:

tanto Aristóteles quanto Mill se comprometeram com a idéia de que haveria tipos de vidas melhores do que outras, e não apenas para esse ou aquele ser humano, mas para qualquer pessoa que reflita corretamente sobre sua própria posição. Em consonância com uma longa tradição do pensamento filosófico, esses autores procuraram mostrar que há uma conexão relevante entre a busca pela felicidade e a adoção de certas normas por meio das quais avaliamos moralmente não apenas a conduta de outras pessoas, mas também a própria conduta (2011, p.24).

A deliberação reflexiva que Mill visualiza ultrapassa a mera normatividade nesse ponto. A posição do autor nega a escolha entre a impossibilidade de uma teoria ética sistemática e uma investigação das leis humanas independente de considerações sobre a felicidade humana, mesmo que mantenha a sistematicidade. Para ele, as duas coisas se completam e não se excluem. O preço que teríamos que pagar por essa escolha faria com que recaíssemos em um modelo nietzschiano, no primeiro caso, ou kantiano, se optássemos por negar que devemos observar a felicidade subjetiva dos agentes (ARAÚJO, 2011, p.24). A aproximação recorrente de Mill com a teoria aristotélica encontra suporte justamente na mediedade oferecida pelo utilitarista. O autor também trabalhou para amortecer a ideia empirista padrão, baseada unicamente na felicidade como um fato hedonista, conforme o modelo oferecido por Bentham⁶. O utilitarismo de Mill é tanto sistemático quanto preocupado com a felicidade dos agentes morais. Esta também pode ser uma característica que envolve tanto elementos prescritivos quanto descritivos, ultrapassando a mera normatividade positiva. É isto que nos leva a ignorar os limites da felicidade individual e compreender o problema da felicidade de uma forma mais abrangente, como ensina Bouton: “o critério último é a totalidade da felicidade humana, não algum ‘direito’ individual. Contudo, a utilidade em questão não é a de uma sociedade particular, mas o progresso da humanidade”⁷.

O importante nesse ponto é buscar compreender porque Mill pensa a realidade ética e política do seu tempo desta forma: como um todo crítico e orgânico (BOUTON, 1965, p.576). O fato do autor não teorizar, ao menos sistematicamente, uma diferença entre filosofia e ciência empírica é um forte indício de sua visão a respeito do problema. Isso não quer dizer que ele não estava preocupado, como Bentham, com essa distinção. Mill apenas desconsidera uma separação diametral entre esses ramos do conhecimento. Se o acusarmos de não colocar limites à felicidade humana, precisamos explicar a ausência de limites da felicidade observando que

⁶ “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*” (BENTHAM, 1974, p.9).

⁷ “[...] the ultimate criterion is the totality of human happiness, not any ‘right’ of the individual. However, the utility in question is not that of the particular society, but the utility of ‘man as a progressive being.’ The ultimate criterion is not the happiness of the particular society, but the progress of mankind” (1965, p.577).

Mill previa um futuro com uma liberdade irrestrita, assim como sua compreensão de ciência e filosofia. A necessidade de encontrar limites para a filosofia não era uma problemática que assombrava o autor. Ele acreditava em uma melhoria moral e intelectual progressiva e orgânica. Do ponto de vista prático, esse modo de pensar analisava as questões da realidade empírica e dos sentimentos qualitativos como unidas e congregadas para a melhoria permanente das relações de interesse. Mill não estipulou limites para a filosofia porque levou em conta os problemas práticos do seu tempo. A filosofia teórica não tinha limites para ele porque sabia que prática e teoria não são conceitos independentes entre si (THILLY, 1923, p.2), levando em conta o quão desinteressante é traçar uma linha demarcatória específica entre esses dois campos do conhecimento. Tudo o que Mill escreveu gera um sentimento permanente de interação entre conhecimento prático e teórico.

Mesmo crítico da corrente do contratualismo natural, Mill pensava em um senso de integração dos interesses que era positivo no liberalismo. Para ele, podemos e devemos nos associar para a melhoria da qualidade de vida de todos. Essa associação é natural na espécie humana e, também, positiva, pois potencializa a realização dos interesses, pelo menos, da grande maioria dos envolvidos. O idealismo deve ser pensado como um impedimento do desenvolvimento livre dos sentimentos morais humanos, bem como da possibilidade de livre associação. É no aprimoramento da sociedade como um todo que o indivíduo também encontra a realização dos seus desejos; mesmo que isso não envolva sentimentos mais íntimos, por exemplo, o encantamento de apreciar a natureza. A oposição de Mill ao idealismo diz respeito a um tipo específico de idealismo perfeccionista com o qual Mill dialogou e inclusive fez algumas concessões bastante caras, como mostra Thilly:

Sua obra sobre o *Utilitarismo*, por exemplo, de qualquer forma na origem do pensamento bentamita, faz assim algumas concessões à escola perfeccionista oposta, como quase a perder essa característica hedonista. Muitas inconsistências de Mill, entretanto, são instrutivas porque elas nos ajudam a remodelar seu pensamento⁸.

A preferência dada a Mill pela atividade racional, como admite Irwin, pode ajudar a resolver esse problema no campo dos valores:

As convicções implicitamente aristotélicas de Mill sobre valores mostram que se pode negar que a preferência racional para uma atividade sobre outra descanse apoiada em convicções baseadas em consequências hedonistas. A preferência racional para uma atividade esclarece que nós preferimos o prazer tomado nesta atividade; é um prazer superior porque é tomado nesta atividade preferível⁹.

⁸ "His work on *Utilitarianism*, for example, though Benthamite in its origin, makes so many concessions to the opposing school of perfectionism as almost to lose its hedonistic character. Mill's very inconsistencies, however, are instructive because they help us to remodel his thought" (1923, p.2).

⁹ "Mill's implicitly Aristotelian convictions about value show why one might reasonably deny that rational preference for one activity over than another rests entirely on beliefs about hedonic conse-

Como notamos com o próprio Irwin, um dos pontos mais polêmicos da teoria utilitarista apresentada no séc. XIX por Mill trata da controvérsia de qualificar prazeres qualitativamente. Uma abordagem interessante a respeito do assunto foi discutida recentemente por Michael Sandel:

o que acontece com os direitos individuais acontece também com os prazeres mais elevados: Mill salva o utilitarismo da acusação de que ele reduz tudo a um cálculo primitivo de prazer e dor, mas consegue apenas invocando um ideal moral da dignidade e da personalidade humana independente da própria utilidade (2011, p.71).

Precisamos verificar se Mill realmente invoca algo independente da própria utilidade para resolver a questão dos prazeres mais elevados. Para isso, o ideal seria voltar os olhos com mais atenção à polêmica passagem observada por Sandel:

De dois prazeres, se houver um que todos ou quase todos tenham experimentado e, entre ambos, dar uma decidida preferência, independente de algum sentimento de obrigação moral para lhe preferir, é este o prazer mais desejável. Se um de dois prazeres é, por aqueles que têm adquirida competência para reconhecê-lo, colocado tão acima do outro; entretanto, muito se sabe que dele deriva grande monta de descontentamento, e poderia não aceitar ele por alguma quantidade de outro prazer por mais que sua natureza seja capaz de fazer isso. Nós justificamos a atribuição por ter preferido uma satisfação de superioridade na qualidade, pois a qualidade foi deixada muito de lado, tal que, comparando, tornou-se de importância pequena¹⁰.

Mill está fazendo a questão quantitativa interagir com a valorativa. Isso acontece porque fatos e valores podem estar unidos. Podem. Não necessariamente devem. Não é imperativo que fatos e valores estejam sempre conjugados para as questões de desejos e prazeres. A decisão sobre a questão dos prazeres mais elevados, em Mill, não é uma mera questão de sufrágio, com sugere Sandel comparando Hamlet e Os Simpsons (2011, p.69ss). Inferir que o entretenimento prazeroso gerado, na maioria das pessoas, ao ver um episódio do desenho animado americano é superior ao prazer artístico de alguém suficientemente esclarecido que admira uma boa interpretação da peça de Shakespeare é falso. O argumento estético pode ser substituído, com naturalidade, pelas questões envoltas a um programa progressista de esclarecimento permanente do gênero humano que Mill tinha em mente.

quence. The rational preference for an activity explains why we prefer pleasure taken in that activity; it is a higher pleasure, because it is taken in that preferable activity" (2009, p.402).

¹⁰ "Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure. If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the: preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing quantity as to render it, in comparison, of small account" (CW X:221).

Seria contra o princípio da utilidade admitir uma regressão para conceber prazeres inferiores em detrimento de prazeres superiores. Isso não significa que os prazeres inferiores não são levados em consideração ou deixam de valer. Essa observação de Mill apenas admite que haja uma transformação bastante comum e voluntária, além de uma busca permanente por aprimoramento (CW X:212s), para tornar as questões de fato, dispostas no mundo empírico, cada vez mais valiosas à mente humana. Fatos e valores, munidos de um aparato deliberativo de justiça, resolvem a questão de saber se Mill realmente invocou um preceito alheio à utilidade para discorrer sobre os problemas da filosofia moral. Existe uma noção geral que leva em conta o ser humano como um ente em permanente desenvolvimento sendo discutida.

A contraposição do utilitarismo médio com o contratualismo contemporâneo reside no fato de que o contrato não tem uma finalidade em si mesmo, na posição clássica utilitarista. Partimos desse ponto justamente porque a imparcialidade está mais para um fato moral do que para uma norma contratual abstrata e intransponível. Nas palavras de Guisán:

o diálogo ideal ou contrato ideal, por exemplo o último na posição rawlsiana, não são outra coisa além daquilo que com uma certa novidade assinala um princípio elementar nas discussões e argumentações éticas, que aparecem em Hobbes, em Hume, e muitos outros autores, ainda que às vezes não tenha sido suficientemente destacada (1998, p.115).

A apresentação da imparcialidade como um fato-valor judicial corrobora aquilo previsto pelo próprio Mill, quando notamos que a imparcialidade serve como uma importante linha de apoio ao princípio da utilidade:

Cumpridas essas condições, o ditado de Bentham “todo mundo conta por um, ninguém por mais de um”, pode ser escrito debaixo do princípio da utilidade com um comentário explicativo. Todos os homens têm igual direito de exigir a felicidade, igual direito de exigir meios para alcançá-la; menos quando as inevitáveis condições da vida humana e os interesses gerais que dizem respeito a cada indivíduo incluem limites à máxima, limites que devem ser interpretados com severidade¹¹.

O conveniente deixa de se relacionar com a utilidade quando se torna prejudicial à justiça (CW X:223). Nada mais distante do utilitarismo que resumir a questão dos bens desejáveis às virtudes (CW X:221s). Engessar os princípios de igualdade e liberdade seria uma péssima alternativa, segundo Mill. Ele precisa admitir esses conceitos como permanentemente abertos para absorver em sua teoria uma noção de deliberação humana completa tanto para as questões normativas quanto àquelas

¹¹ “Those conditions being supplied, Bentham’s dictum, “everybody to count for one, nobody for more than one,” might be written under the principle of utility as an explanatory commentary. The equal claim of everybody to happiness in the estimation of the moralist and the legislator, involves an equal claim to all the means of happiness, except in so far as the inevitable conditions of human life, and the general interest, in which that of every individual is included, set limits to the maxim; and those limits ought to be strictly construed” (CW X:257s).

que tratam dos prazeres individuais. Mill não prevê que a felicidade, sendo o fim último da moralidade, deve ser colocada como objetivo indiscutível, sem o estabelecimento de um caminho reflexivo para esse fim:

A proposição de que a felicidade é o fim e objetivo da moralidade, não quer dizer que não se deva estipular uma estrada para esse objetivo, ou que as pessoas indo para lá não devem ser aconselhadas a se levar por uma direção em detrimento de outra¹².

Se pudermos apontar um fato muito valioso na história da humanidade, pelo qual Mill tinha muita consideração e apressado, esse fato era a educação. Independente de considerações de caráter biográfico¹³, o autor não poderia conceber o princípio da utilidade sem observar princípios secundários de grande importância. Um desses princípios, certamente, é a educação e o esclarecimento permanente do gênero humano. A permanente revisão de princípios secundários é uma realidade dentro do utilitarismo de Mill. Ele não previa regras duras para os princípios secundários e tratou diretamente apenas dos mais polêmicos. No entanto, admitir a teoria utilitarista como destituída de considerações intermediárias é um erro. Precisamos considerar que as regras morais estão sujeitas a avanços, bem como a capacidade dos seres humanos de refletir a respeito desses problemas:

os corolários para o princípio da utilidade, como o preceitos de muitas artes práticas, admitem uma melhora indefinida e, no progressivo estado da mente humana, sua melhora é constante e não para. Mas considerar as regras da moralidade como melhoramento é uma coisa; deixar de lado completamente as generalizações intermediárias e empenhar-se no teste de avaliar cada ação individual pelo princípio primeiro é outra. É uma noção estranha que o conhecimento do princípio primeiro seja inconsistente com a admissão de outros, secundários¹⁴.

Esses princípios secundários envolvem fatos e valores do liberalismo e são muito caros a Mill. A educação, definitivamente, é um desses princípios secundários. Não há um “ideal moral da dignidade e da personalidade humana independente própria utilidade” (2011, p.71), como sugere Sandel. Trata-se de uma noção de progresso moral irrestrito. Ao defender isso, Mill precisa admitir vários fatores secundários

¹² “The proposition that happiness is the end and aim of morality, does not mean that no road ought to be laid down to that goal, or that persons going thither should not be advised to take one direction rather than another” (CW X:224s).

¹³ Na infância, o autor de *Utilitarianism* teve uma educação rígida e polêmica administrada inteiramente pelo próprio pai, James Mill. Mais tarde, Bentham ficou responsável por conduzir o jovem no caminho do movimento utilitarista, mesmo que essa classificação, “utilitarista”, só tenha surgido com o próprio John Stuart Mill (CW I:65ss).

¹⁴ “The corollaries from the principle of utility, like the precepts of every practical art, admit of indefinite improvement, and, in a progressive state of the human mind, their improvement is perpetually going on. But to consider the rules of morality as improvable, is one thing; to pass over the intermediate generalizations entirely, and endeavour to test each individual action directly by the first principle, is another. It is a strange notion that the acknowledgment of a first principle is inconsistent with the admission of secondary ones” (CW X:224).

e manter a teoria suficientemente flexível para a atualização e revisão permanente dos princípios secundários. Neste sentido, o princípio da utilidade se mantém intacto e nada de externo lhe é imposto. Ele deve ser pensado permanentemente como um critério. O critério último, no entanto, não desempenha seu papel isolado. Apesar de ser independente de outros princípios, o princípio da utilidade só tem sentido diante dos nossos olhos quando o explicamos munido de fatos que também representam valores. Não se trata de dar-lhe um carácter externo, pois apenas tornamos o princípio da utilidade passível de ser compreendido em meio a uma teoria da justiça. O princípio seguiria existindo, mesmo que o liberalismo não fosse um fato valioso para a humanidade; e permaneceria intacto, mesmo se não gozásssemos de um estado em que a educação fosse reconhecida como fundamental para o aprimoramento de sociedades e indivíduos.

Considerações Finais

No campo dos desejos, tudo o que Mill fez foi contestar a máxima relativista “gosto não se discute”. Para ele, essa seria uma afirmação frágil e bastante controversa. Admitir o pluralismo, inerente ao liberalismo, como o autor fez com muito entusiasmo, não significa ignorar outros elementos essenciais ao liberalismo, como o caso já citado da educação. Desejos não são só discutíveis, mas podem ser aprimorados e polidos no liberalismo de Mill. Nosso objetivo, a partir do próximo capítulo, será compreender o princípio da liberdade. A importância que isso tem para o modelo judicial proposto pelo autor é auto-evidente. Se Mill criou um manual jurídico para prescrever e descrever o comportamento dos juristas do seu tempo, precisamos compreender de qual tempo ele fala. Veremos que o liberalismo e os preceitos da democracia não são legítimos em si mesmos, mas representam um nicho valioso do mundo político em que vivemos. Em um mundo com outras características sociais e econômicas, isto é, com uma descrição da realidade como não sendo liberal e democrática, por exemplo, a teoria da justiça precisaria ser revista. Em virtude disso, teorias da justiça liberais consistentes têm alicerçado suas bases sobre uma descrição de pluralidade e liberdade, necessárias para a manutenção do corpo teórico central. O princípio da utilidade, por sua vez, conecta fatos e valores de qualquer ordem histórica. Mesmo que os fatos e valores se alterassem bruscamente, o princípio da utilidade se manteria inalterado. Mesmo assim, precisamos compreender a importância do liberalismo democrático para a construção da teoria da justiça de Mill.

Referências

FONTES PRIMÁRIAS

MILL, John Stuart. *Utilitarianism / Three Essays on Religion et al. In Collected Works*, v.10. Toronto: Toronto University Press; ROBSON, John (Ed.), 1969.

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

_____. Autobiography. In *Collected Works*, v.1. Toronto: Toronto University Press; ROBSON, John (Ed.), 1981.

_____. *A Liberdade; Utilitarismo*. Tradução: Eurice Ostrensky. Introdução: Isaiah Berlin. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. The Subjection of Women. In *Collected Works*, v.21. Toronto: Toronto University Press; ROBSON, John (Ed.), 1984.

_____. Publicand Parliamentary Speeches. In *Collected Works*, v.28. Toronto: Toronto University Press; ROBSON, John (Ed.), 1988.

FONTES SECUNDÁRIAS

ARAUJO, Marcelo. Como Deliberar Sobre o Tipo de Pessoas que Queremos Ser. *Argumentos*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, a.3, n.3, jan., 2011, pp.23-34.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Tradução: Luiz João Baraúna. Coleção Pensadores, v.34. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BOUTON, Clark W. John Stuart Mill: on liberty and history. *The Western Political Quarterly*. Salt Lake City: University of Utah, v.18, n.3, set., 1965, pp.569-578.

BRINK, David O. Mill's Deliberative Utilitarianism. *Philosophy & Public Affairs*. Princeton: Princeton University Press (Wiley-Blackwell Publishing), v.21, n.1, inverno, 1992, pp.67-103.

BRINK, David O. Mill's Moral and Political Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/mill-moral-political/> acessado em 2.10.11.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. John Stuart Mill: para além do hedonismo. In PIZZI, Jovino; GHIGGI, Gomercindo (org.). *Pensamento Crítico III: utilitarismo e responsabilidade*. Pelotas: UFPel, 2011, pp.25-43.

CLARK, Barry S.; ELLIOTT, John E. John Stuart Mill's Theory of Justice. *Review of Social Economy*. Londres: Taylor & Francis, v.59, n.4, dez., 2001, pp.467-490.

CLÉRO, Jean-Pierre. Jeremy Bentham (1748-1832) e o Princípio da Utilidade. John Stuart Mill (1806-1873): um utilitarista antiutilitarista? In CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (org.). *História Argumentada da Filosofia: a felicidade e o útil*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, pp.476-495. pp.549-556.

CRISP, Roger. *Mill on utilitarianism*. Londres: Routledge, 1997.

DONNER, Wendy. Mill's Utilitarianism. In SKORUPSKI, John (org.). *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 255-292.

GUISÁN, Esperanza. Esperando por Mill. Tradução: Rita de Cássia Lana. In PELUSO, Luiz Alberto (org.). *Ética & Utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998, pp111-130.

_____. *Manifesto Hedonista*. Barcelona: Anthropos, 1990.

IRWIN, Terence. Mill: earlier utilitarianism and its critics / Mill: a revised version of utilitarianism. *The Development of Ethics*. v.3. New York: Oxford University Press, 2009, pp.364-425.

LEVI, Albert W. The Value of Freedom: Mill's Liberty (1859-1959). *Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, v.70, n.1, out., 1959, pp.37-46.

LÜTHE, Rudolf. John Stuart Mill. In FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (org.). *Filósofos do Século XIX*. São Leopoldo: Unisinos, 2006, pp.200-222.

SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Tradução: MATIAS, Heloísa; MÁXIMO, Maria A. 4. ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

SIMÕES, Mauro C. Utilidade e Liberdade em John Stuart Mill. *Enfoques*. Buenos Aires: Universidad Adventista del Plata, v.27, n.1, out., 2005, pp.77-83.

SKORUPSKI, John. Introduction: the fortunes of liberal naturalism. In SKORUPSKI, John (org.). *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.1-34.

_____. *John Stuart Mill*. Londres: Routledge, 1989.

SMART, John J Jamieson C.; WILLIAMS, Bernard. *Utilitarismo: pro y contra*. Tradução: Jesus Rodriguez Marin. Madrid: Tecnos, 1981.

THILLY, Frank. The Individualism of John Stuart Mill. *The Philosophical Review*. Durham: Duke University Press, v.32, n.1, jan., 1923, pp.1-17.



Uma análise acerca da relação entre Filosofia, Política e Mundo em Hannah Arendt

Fábio Abreu dos Passos*

* Doutorando/UFMG.

“A morte de qualquer homem diminui-me, porque estou envolvido com a humanidade. E, portanto, nunca mandes perguntar por quem os sinos doam.

Eles doam por ti”.

Alan Bullock, *Hitler*.

Resumo

Hannah Arendt desaprova os fundamentos da política moderna, a qual não possui em seus alicerces a ação espontânea de indivíduos engajados em ações de interesse comum. Isso fez com que Arendt fosse à *polis* grega para apontar os verdadeiros fundamentos da “dignidade da política” e sua relação com a filosofia. Esta relação é antevista no conceito de mundo, o qual relaciona filosofia e política. Para comprovarmos a existência de tal relação será de suma importância nos debruçarmos sobre a tríade filosofia, política e mundo, lançando luz no porquê da filosofia ter se afastado da política, negando a reflexão sobre a mesma, ou procurando determinar suas ações a partir de padrões imutáveis. Esse afastamento trouxe, para o terreno dos afazeres humanos, graves consequências e, a principal, é a perda da compreensão de qual é o verdadeiro objetivo da política não é cuidar dos homens, mas cuidar do mundo.

Palavras-chave: Filosofia, Política, Mundo, sociedade de massa.

Introdução

Nossa pesquisa tem como objetivo analisar, de maneira ensaística, a relação entre filosofia, política e mundo. Para isso, procuraremos demonstrar, em alguns de seus elementos constitutivos, o conceito de mundo de Hannah

Arendt, demonstrando como esses elementos levam a uma superação do hiato entre filosofia e política. Além disso, procuraremos demonstrar que o conceito de mundo perpassa as obras de Arendt, constituindo um pano de fundo sem o qual as reflexões dessa autora não podem ser compreendidas em sua inteireza. Para refletir acerca do conceito de mundo arendtiano abordaremos as análises fenomenológicas de Husserl e Heidegger, mestres com os quais Arendt manteve contato ao longo de sua vida, demonstrando o quanto a formação filosófica dessa pensadora irá acompanhá-la no transcorrer de suas reflexões políticas. Assim, objetiva-se, com o desenvolvimento deste texto, demonstrar como Hannah Arendt explicita em seu pensamento o conceito de mundo e como este se constitui como um passo para uma nova relação entre filosofia e política. Para efetuar essa demonstração, vamos privilegiar o estudo do diálogo de Arendt com textos fundamentais da fenomenologia e identificar como esta pensadora traz os conceitos fenomenológicos para o terreno da filosofia política. O intuito deste estudo é lançar luz sobre um campo analítico que, em nosso entendimento, é pouco explorado e que, por isso, faz com que a compreensão do pensamento de Arendt fique comprometida, uma vez que nossa autora, em vários momentos, alerta que a política tem como tarefa principal o cuidado com o mundo e não com o homem, pois visar o homem sem o mundo é uma contradição, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo.

Filosofia, Política e Mundo: um ensaio sobre a articulação entre o visível e o invisível no pensamento arendtiano

À luz das ideias de Hannah Arendt, procuraremos encontrar uma maneira de refletir sobre a articulação da filosofia com a política, de maneira que esses campos mantivessem sua independência, sem a subjugação de uma esfera pela outra. Em nosso entendimento, essa articulação pode ser bem realizada pelo conceito de mundo arendtiano. Assim, estudar o conceito de mundo no âmbito da filosofia política de Arendt¹ assinala uma possibilidade de reconciliar filosofia e política uma vez que, em nosso entendimento, esta autora conseguiu ir além das concepções fenomenológicas tradicionais, sobretudo as de seu mestre Heidegger² e, assim, desfazer a tensão originária entre essas duas atividades humanas, tensão esta inaugurada, segundo nossa autora, a partir da condenação de Sócrates pela Democracia ateniense³.

¹ Segundo André Duarte, “O conceito de ‘mundo’ refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados” (DUARTE, 2000, p. 101).

² “Mesmo sem insistir em tal conceito [‘mundo’] e sem dele extrair todas as suas consequências, Heidegger, em seus últimos ensaios, tomou emprestado dos gregos o plural ‘os mortais’, em detrimento do termo ‘homem’, que evita cuidadosamente. Também cuidou de definir a existência como ser-no-mundo, esforçando-se em dar uma significação filosófica às estruturas da vida quotidiana, que permaneceriam incompreensíveis caso o homem não fosse compreendido como um ser ligado aos outros” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 137).

³ No dizer de André Duarte, “A tensão originária entre filosofia e política demonstra dois modos distintos de ser-no-mundo dos quais um é marcado pela ‘solidão’ constitutiva e o outro pela ‘pluralidade’ constitutiva, donde o tradicional desgaste da lente filosófica ao enfocar a atividade política”. Esta tensão, segundo a leitura que Duarte faz do pensamento arendtiano, foi inaugurada pela condenação de

Nesse sentido, podemos dizer que o conceito de mundo deve ser visto como uma possibilidade de se rever a relação entre filosofia e política, a qual foi cindida, segundo Arendt, desde a condenação de Sócrates. Nesse intuito, percorreremos os caminhos que elucidam os eventos que proporcionaram a abertura do abismo que separou a política da filosofia e como esse abismo pode ser superado ao se compreender que a vida humana sempre deve ser entendida pelo prisma da pluralidade, a partir do conceito de mundo.

Nessa franja argumentativa, o conceito de mundo de Hannah Arendt demonstra como os elementos constitutivos desse conceito levam a uma superação do hiato entre filosofia e política. Além disso, demonstra que este conceito perpassa as obras de Arendt, constituindo um pano de fundo sem o qual as reflexões dessa autora não podem ser compreendidas de maneira clara. Para refletir acerca do conceito de mundo arendtiano será necessário abordar as análises fenomenológicas de Husserl e Heidegger, mestres com os quais Arendt manteve contato ao longo de sua vida, as quais demonstrarão o quanto a formação filosófica dessa pensadora irá acompanhá-la no transcorrer de suas reflexões políticas. Assim, Hannah Arendt, mesmo que de maneira velada, demonstra, em seu pensamento o conceito de mundo e como este se constitui como um passo para uma nova relação entre filosofia e política.

Diante do que dissemos, devemos partir da seguinte assertiva: a pluralidade constitui uma lei inexorável para os homens. Esta certeza é antevista e antecipada pelo pensar, pois, na ativação desta faculdade, há uma duplicação do ego humano. Visto a partir de uma de suas características, ou seja, o fato de não perguntar se algo existe, mas o que significa sua existência, o pensamento configura-se como uma possibilidade humana de reconciliar-se com a realidade e cuidar do mundo, não de uma maneira teórica, mas vivencial. Desta forma, a vida, pelo prisma do pensar, não é mais compreendida como um processo inflexível, que obedece às ordens que levam à preservação da espécie humana, mas como um conjunto de palavras e ações que devem possuir significação plausível, fazendo com que o mundo apresente uma “face decente” para nós mesmos e para todos os recém-chegados, os futuros habitantes do mundo.

Dizer que o mundo é compreendido filosoficamente como espaço da pluralidade humana, a qual é antecipada pela cisão do ego pensante em sua atividade incessante pela busca de significado, equivale a salvar o homem do risco da desolação. Em outras palavras, e seguindo as indicações de Arendt, a desolação pode ser descrita como um sentimento de nulidade, isto é, da sensação de desenraizamento, de não pertencimento a um mundo comum, pois o homem sente-se não somente abandonado pelos outros, mas pelo seu próprio eu, parecendo que ele somente

Sócrates, fato este que fica comprovado quando “Arendt afirma que ‘o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates [...] Nossa tradição do pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios dos ensinamentos socráticos” (DUARTE, 2000, p. 162).

existe no singular. Segundo Arendt: “É apenas na desolação que me falta a companhia dos seres humanos e apenas a consciência aguda de tal privação garante realmente a existência do homem no singular”. (ARENDR, 1997, p. 91). O sentimento de desolação impede que no futuro haja qualquer tipo de construção ou de preservação do já existente, pois faz com que os homens não se sintam pertencentes a um mundo comum, habitado por eles e pelos seus pares. Com isso, desvanece o sentimento de preservação e cuidado com o mundo. Nessa perspectiva, o diálogo do dois-em-um preserva os homens desse sentimento de deserto, ao asseverar que “a pluralidade é a lei da Terra”. O diálogo do eu consigo mesmo ratifica a certeza de que a diversidade é a característica principal do mundo, pois não somos somente um quando ativamos o pensar, mas somos dois-em-um, em interação com os demais indivíduos ao antecipar diferentes pontos de vista, demonstrando haver uma relação entre filosofia e política.

Assim, na esteira arendtiana, vislumbrar o mundo pela ótica da pluralidade significa dotar de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferenciação humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como o lar de um único povo, mas sim como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas, pois, segundo Arendt, “quanto mais povos, mais mundos”. (ARENDR *apud* COURTINE-DENAMY, 2004, p. 114). Sendo assim, esse espaço da diversidade deve ser recuperado e preservado como *locus* da vida dos homens, para que o ente que nele habita possa continuar a ser descrito usando-se o substantivo “homem” no plural. Esses “plurais” vivem o intervalo de tempo entre sua epifania e seu desaparecimento em um lar que os precederam e que irá continuar a existir após suas partidas. Nessa perspectiva, a mais importante tarefa do mundo é oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles mesmos. Assim, a durabilidade do mundo permite que os homens possuam uma identidade, algo de permanente em meio às constantes mudanças da vida, um abrigo diante das intempéries de suas existências, ou seja, uma morada a partir da qual possam reconhecer-se como humanos, pois o mundo é a marca indelével de que somos seres que constroem história e cultura.

Como acima apontamos, dentro do quadro teórico que procuramos construir neste ensaio, é imprescindível apontar para a importância de haver um diálogo entre as concepções filosóficas de Arendt com os fundamentos fenomenológicos a partir dos quais nossa autora construiu seu quadro teórico acerca do conceito de mundo. Estes fundamentos se encontram, essencialmente, nas obras de Husserl⁴ e

⁴ O “retorno às coisas mesmas”, preconizado por Edmund Husserl, influenciará diretamente as reflexões arendtianas, servindo de fio condutor para o dismantelamento da metafísica, pois essa reflexão husserliana pôde fazer com que nossa autora percebesse que o importante e o significativo não estavam escondidos nos recônditos do ser, mas na pura presença de um objeto em um mundo de aparências. Isso se deve ao fato de que o “retorno às coisas mesmas” significa um reaprendizado do olhar para o mundo, que vai além do olhar científico, procurando orientar a visão primordial do mundo, a qual é dada na experiência perceptiva.

Heidegger⁵, pois com esta proposta poderemos compreender como nossa autora, ao alinhar essas diferentes concepções, pôde levar para o terreno da filosofia política a concepção de mundo traçada por esses pensadores.

O diálogo de Arendt com Husserl e Heidegger perpassa várias obras arendtianas, de forma explícita ou velada. Assim, quando, em *A condição humana*, (ARENDR, 2010, p. 309ss) nossa autora realiza uma crítica da alienação do homem moderno em relação ao mundo, esta postura está em flagrante aproximação com as críticas heideggerianas sobre a instrumentalização que, ao transformar o *homo faber* em um fabricante de utensílios para o consumo do *animal laborans*, faz com que os homens destruam os objetos que formam o mundo e, conseqüentemente, também destruam o próprio mundo. Também devemos enfatizar que a atração à fenomenologia de Husserl emerge das implicações que a distinção entre “mundo” e “terra” tem sobre as reflexões políticas arendtianas, pois a distinção arendtiana de “terra” e “mundo” aponta para o fato de que a “terra” aparece como o solo natural sobre o qual os “diversos mundos” (pluralidade de povos, de governos, de instituições políticas...) são reificados, levando nossa autora a preconizar que “a pluralidade é a lei da Terra”⁶. É nessa perspectiva que podemos dizer que, com Husserl, Arendt pôde, a seu modo, “voltar às próprias coisas” e compreender que “o mundo da vida” (*Lebenswelt*)⁷ constitui-se como âmbito sobre o qual acontecem as vivências humanas, que aparecem como um constante pano de fundo, o qual toda análise tem às suas costas sem poder negá-lo ou desvencilhar-se dele quando se pretende realizar um exame técnico, um experimento científico, ou uma compreensão de cunho político. Atrás dessas visadas percebe-se que pulula um mundo artificial, criado pelas mãos humanas, que deve ser preservado para que possamos falar da existência de homens em seu sentido autêntico.

Assim, podemos dizer que, para Hannah Arendt, o mundo também não se trata de agregado de coisas, soma ou englobante. O mundo, para Arendt, seguindo de perto a esteira de Husserl, revela uma dimensão transcendental que encerra um significado existencial. Ela afirma claramente: “A condição humana do trabalho é

⁵ “Descrever fenomenologicamente o ‘mundo’ significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo” (HEIDEGGER, 1998, p. 110). Esta assertiva heideggeriana permitirá a Arendt compreender que o mundo deve ser encarado pela ótica da pluralidade humana.

⁶ Segundo Canovan, “Unlike other animals, however, which live a natural life on the earth as it is given to them, human beings have constructed a world of their own over and above nature earth”. Assim, “Arendt’s concept of ‘the world’ as distinct from ‘the earth’ is one of the most characteristic aspects of her thought, with manifold political implications” (CANOVAN, 1992, p.106 e 105).

⁷ A constituição do mundo pressupõe a existência de outros homens. Mas devemos ressaltar que essa existência não deve ser vista como a existência de simples objetos; são também sujeitos. Estes apreendem um mundo a partir de perspectivas e de pontos de vista diferentes dos meus. No entanto, é o mesmo mundo que é assim constituído e apreendido. Suas visadas completam e enriquecem a minha percepção do mundo. Sem essa partilha e essa troca, isto é, sem a intersubjetividade, como apreensão de um mundo comum, nenhuma cultura artística, histórica ou política seria possível. É através da intersubjetividade que se elabora aquilo a que Husserl irá designar por “o mundo da vida”, esse mundo previamente determinado, que toda a consciência encontra na sua presença originária e no qual ela se inscreve.

a própria vida”. (ARENDR, 2010, p. 08). Com esta frase, percebe-se a existência de certa relação recíproca de condicionamento. De um lado, a condição da obra é a mundanidade, e de outro lado, é pela atividade da obra do *homo faber* que o mundo se torna possível. “O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”⁸. (ARENDR, 2010, p. 11). Nesse sentido, segundo Zuben:

O mundo é fruto do artifício humano e, ao ser instaurado, instaura ao mesmo tempo a libertação do homem da natureza [...] De certo modo, ao criar um mundo o homem tenta romper sua mortalidade ao mostrar que o que ele faz revela-se “imortal” ou pelo menos sobrevive por gerações. Esta durabilidade do mundo permite a H. Arendt entender que o homem é um ser mundano (*worldly*), um ‘ser-no-mundo’ como diria Heidegger, vale dizer; o homem pertence ao mundo como a uma dimensão primordial (que o antecede e o sucede) que lhe dá estabilidade e segurança. O mundo é para H. Arendt algo que os homens têm em comum. Ela não entende o mundo no sentido físico. Ao contrário, o mundo é aquilo que faz com que o homem vença o nível do natural, da imersão biológica no reino da natureza. (ZUBEN, 2008, s.p).

Devemos reter a ideia de que o mundo, diferentemente da terra, deve ser entendido como uma morada imortal de seres mortais, o qual existia antes da chegada de qualquer habitante que nele implementasse a sua marca pela ação e pelo discurso, e que vai continuar a existir após a sua morte. É em razão dessa existência prévia do mundo, que a responsabilidade maior da política é o cuidado e a preservação desse artifício humano, para que os “futuros chegados” possam pavimentar sua própria trilha temporal denominada história, fazendo com que o mundo seja, de fato, uma morada imortal para os homens mortais. Porém, para que isso ocorra, faz-se necessário que se “transcenda a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso”. (ARENDR, 2010, p. 217).

Precisamos ratificar ao nosso leitor que, para compreendermos o conceito de mundo em Hannah Arendt e como este funciona como uma ponte que faz emergir uma nova forma de relação entre filosofia e política, será necessário lançar luz sobre os diálogos e os confrontos que as concepções arendtianas travam com as reflexões husserlianas e heideggerianas. Contudo, devemos ressaltar que não é nossa pretensão escrever um estudo comparativo, ou seja, não é nosso propósito fazer uma leitura pormenorizada das concepções de Husserl, Heidegger e Hannah Arendt acerca do conceito de mundo, bem como sobre os temas que lhe dão suporte. O que procuramos fazer é detectar, de maneira ensaística, quais são os elementos das

⁸ E mais, o “impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – o seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem condicionantes da existência humana” (ARENDR, 2010, p.11).

filosofias de Husserl e Heidegger que Arendt, a seu modo, ou rejeita ou se apropria, deixando claro que o fio condutor que possibilita o esclarecimento do papel do conceito de mundo no pensamento de Arendt emerge do pensamento de Husserl e Heidegger. Assim, fica claro e notório ao leitor o quanto a concepção arendtiana acerca do mundo possui influências fenomenológicas dos dois mestres que tanto influenciaram as reflexões de nossa autora.

Salientamos que as concepções fenomenológicas que influenciaram o pensamento arendtiano, dentre as quais destacamos as que se referem ao conceito de mundo, aparecem inseridas em um quadro de crise da cultura europeia. Esta crise obscurece o fato de que a existência é fundamentada pela pluralidade e contingencialidade, ao contrário do que a Era Moderna apregoa: a homogeneização de ações e hábitos, pela universalização da vida, a qual é formada por causalidades inexoráveis e exatas da natureza ou da história, tais como as preconizadas pelas ideologias totalitárias.

Nesse sentido, faz-se necessário, mesmo que de maneira breve, lançar luz, inevitavelmente, sobre os acontecimentos da Era Moderna que levaram à crise ora indicada, como a vitória do *animal laborans*, pois segundo Arendt, a atividade do trabalho não é capaz de preservar e cuidar do mundo. Assim, percebe-se que o século XX mostrou-se como o melhor dos palcos para a vitória do *animal laborans*, pois o consumo e, concomitantemente, a busca do que é útil e necessário tornaram-se as características principais da Modernidade. Isso significa que a atividade que dita a vida humana, a partir desse momento, é aquela que outrora fora relegada à esfera privada, local onde o homem, refugiado da forte luz da publicidade, podia *trabalhar*, ou seja, realizar a atividade que lhe proporcionava a manutenção de sua vida biológica, bem como a da sua espécie. Essa atividade determinística resume-se no metabolismo do corpo humano consigo mesmo, cujo ciclo repetitivo tem como tarefa a manutenção da vida, sendo, assim, apartada do contato com o mundo e da preocupação em preservá-lo. Contudo, devemos elucidar o fato de que o descuido para com o mundo não se constitui como um fenômeno exclusivo da Modernidade, pois outros momentos da história também ratificam essa postura diante do mundo, tal como atesta a Idade Média⁹, quando os homens sacrificaram o estar à vontade no mundo por seu anseio de libertar-se dos desejos e necessidades da carne, ou seja, pelo afã de alcançar a salvação eterna. Assim, segundo Arendt, na Idade Média “a vida terrestre é determinada pela morte, pelo seu fim, pelo fato de ser efêmera e mutável; o bem da vida não pode ser aí encontrado”. (ARENDR, 1997, p. 30). Todavia, o descuido para com o mundo alcançou seus limites com o surgimento das sociedades de massa na Modernidade, nas quais os homens voltaram-se para a preservação de si mesmos e de sua espécie.

9 “[...] dans le christianisme, l’homme faisait consciemment en sorte d’être presque un apatride sur la terre, c’est-à-dire la perte de la patrie immortelle des mortels, s’est pourtant accomplie” (ARENDR, 2007, p. 165).

Devemos ressaltar que o fundamento deste ensaio teve como base a assertiva arendtiana, contida em sua obra *A dignidade da política* na qual a autora diz que:

É da própria natureza da filosofia lidar com o homem no singular, ao passo que a política não poderia sequer ser concebida se os homens não existissem no plural. Para dizer de outro modo: as experiências do filósofo como filósofo são experiências com a solidão que, para o homem como ser político, ainda que essenciais, não deixam de ser marginais. Pode ser que [...] o conceito heideggeriano de “mundo” seja um passo para sair desta dificuldade. (ARENDDT, 1993, p. 87).

O que Arendt procura apontar no trecho acima é que o conceito heideggeriano de “mundo” pode ser compreendido como um passo para sair da dificuldade que a filosofia tem em enxergar o homem para além da perspectiva singular, que parece ser uma prerrogativa da política. Essa assertiva aponta para o fato de que as significações filosóficas das estruturas cotidianas, que demonstram que o homem, antes de tudo, deve ser compreendido como ser que existe junto com outros homens, necessitam articular-se às implicações políticas, o que, para nossa autora, não foi realizado por Heidegger¹⁰, que vê no encontro dos entes em um mundo comum a possibilidade da “queda” do *Dasein* pela oposição entre a ipseidade¹¹ autêntica e inautêntica do “On”. Nessa perspectiva, segundo Heidegger, enquanto membro de uma comunidade, o homem vive fora de si mesmo, na exterioridade pura das relações sociais, sem qualquer notícia de sua verdade própria, pois está em constante preocupação com os outros e com o que *se pensa*, esquecendo-se de si mesmo¹². Esta crítica heideggeriana não encontra terreno fecundo nas análises arendtianas, pois para nossa autora é inconcebível pensar o homem, na acepção da palavra, sem pensá-lo junto a outros homens, e, este encontro, nunca poderia levá-lo a uma queda ou inautenticidade, pois sua verdadeira humanidade está, jus-

¹⁰ A significação heideggeriana de mundo, na qual ele salienta que este se configura como a abertura e projeto do *Dasein*, encontra-se, fundamentalmente, em sua obra *Ser e Tempo*. Nesta, Heidegger diz que: “A presença [...] está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”. Assim, “O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 1988, p. 158 e 113).

¹¹ A ipseidade funda-se na “minhidade”: o *Dasein* é meu. Mas o *Dasein* existe: tem de ser ele mesmo. Ser si mesmo é, portanto, estar lançado na alternativa que há entre a impropriedade e a propriedade do si. A ipseidade é aquilo em que se transforma a questão da “identidade” assim que é posta existencialmente, e sobre o fundamento da temporalidade. (Sobre isso, ver o I Capítulo de *Ser e Tempo*).

¹² Segundo Heidegger, com os outros homens o *Dasein* não se relaciona somente por meio do mero lidar, mas por meio da preocupação. Justamente nesta ideia de preocupação há um sentido negativo de que eu quero me antecipar à existência do outro, tirá-la dele. Preocupamos-nos pelo outro, assumimos o seu lugar, o substituímos em seu sofrimento ou nos entregamos à sua preocupação, mas nos esquecemos de nós mesmos. Esta preocupação da existência, porém, não é positiva, e sim assume a forma de uma impessoalidade (*das Man*), na qual os homens se preocupam demasiadamente com o outro e com o que *se pensa* e se acha socialmente e se esquece do verdadeiro sentido de sua própria existência. A vida social é o império da ditadura do impessoal, o âmbito em que se confunde o todos nós e o ninguém, na medida em que se age de acordo com o que *se pensa* em geral. A concepção básica de Heidegger acerca da vida em sociedade é que ela é regida por uma noção obscura de convivência, em que não há sujeitos e sim domina o império do impessoal, em que nem o eu nem o nós se distinguem (Sobre isso, ver os §§ 22, 23 e 24 de *Ser e Tempo*).

tamente, em seu ser junto aos outros e em sua preocupação em cuidar do mundo e preservá-lo, o que leva, inevitavelmente, a um cuidado com os outros, pois pensar o mundo sem os homens é uma contradição em termos. Para Bethânia Assy,

Arendt vai utilizar o vocabulário heideggeriano para valorizar precisamente o que Heidegger desvaloriza. Como bem salienta Benhabibi 'O espaço de aparência é ontologicamente reavaliado por (Arendt), precisamente porque seres humanos podem agir e falar com os outros apenas na medida que eles aparecem para os outros. Ao contrário de Arendt, Heidegger estabelece uma relação suspeita no que diz respeito à aparência, considerando-a também a condição de ocultação da verdade (*aletheia*) do ser (*Sein*), o espaço de inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), o estado de queda (*Verfallenheit*), e o estado de ser lançado (*Geworfenheit*). (ASSY, In: DUARTE, BREPOHL & LOPREATO, 2004, p. 165).

Em Heidegger, o Eu, quando não está isolado, deixa de ser um Eu autêntico, pois está submerso na vida cotidiana do indivíduo público. Esta ideia faz com que Heidegger chegue à concepção do ideal de Eu, ao fazer do homem o que Deus era na antiga ontologia. É nesse sentido que Arendt diz que o Eu, de Heidegger, constitui-se em um ser elevado, por ser um Eu individual. Assim, "de fato, um ser mais elevado entre todos os seres só é possível com um ser individual único que não conhece iguais. O que aparece conseqüentemente como 'Queda' em Heidegger são todos aqueles modos da existência humana que se apoiam no fato de que o Homem vive no mundo junto com outros homens". (ARENDR, 2002b, p. 31). O que Arendt quer afirmar com esta reflexão é que o Eu heideggeriano, como consciência, põe-se a si mesmo no lugar da humanidade como um todo, colocando o ser do Eu no lugar do ser do homem. Nas análises de Heidegger, segundo Arendt, o conceito de homem, no plural fático da vida pública, não tem espaço e, conseqüentemente, o fato de que o homem habita o mundo com seus pares é simplesmente uma certeza que deve ser suspendida, caso o homem queira reencontrar-se com seu Eu autêntico.

Considerações Finais

Diante do que procuramos demonstrar nesse ensaio, ou seja, de que o conceito de mundo arendtiano possui profundas influências do pensamento fenomenológico de Husserl e Heidegger, nossa hipótese apontou para uma reconciliação entre filosofia e política, a partir do conceito de mundo de Arendt, e para uma postura de conservação e preservação do lar do homem sobre a Terra, o qual leva à epifania do sentimento de *amor mundi*¹³ que, segundo nossa autora, está ausente

¹³ Segundo Young-Bruehl, na tese de doutorado de Arendt há uma mudança no que diz respeito à concepção do amor como *appetits* para o amor como um sentimento fundamentado na memória que, ao enraizar-se no presente, demonstra que os homens estão com os outros constantemente. Assim, se em um primeiro momento "A noção de amor como desejo se afunda quando a 'vida feliz' desejada é projetada para o futuro absoluto e o eu presente é visto como um simples meio de atingi-lo, o obstáculo a ser superado", a mudança torna-se evidente quando nos deparamos com a citação que Arendt faz de uma passagem de Píndaro: "Torna-te o que és – isto é, reconhece com gratidão o que o fato de ter nascido te proporciona" (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 431).

dos corações humanos, fundamentalmente na Modernidade. Essa postura constitui uma contribuição para o pensamento filosófico-político, pois, segundo Odílio Alves, “a novidade do pensamento de Arendt [...] está no apelo ético embutido na ideia de recuperação, na refundação do mundo comum, sem o qual todas as posições alcançadas pelo homem podem se reverter contra ele mesmo”. (In: CORREIA, 2006, p. 80).

Referências

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação Adriano Correia. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Reflexions on Literature and Culture*. California: Stanford Press, 2007.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: University Press, 1992.

CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e Alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, LOPREATO & BREPOHL Marion (Org). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

ZUBEN, Newton Aquiles von. O «Homo Faber» e a Mundanidade no Pensamento Político de Hannah Arendt. *Filosofia, Educação e Sociedade*. João Francisco Regis de Moraes (org.). Editora Papirus: Campinas, 2010.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

Por uma justiça possível: a abordagem comparativa de Amartya Sen

Fábio Creder*

* Doutor – UERJ/FAPERJ.

Resumo

Nesta breve comunicação pretendo considerar alguns aspectos da teoria da justiça de Amartya Sen tal como proposta em sua obra de 2009, *A ideia de justiça*, na qual, além de sumariar o seu percurso intelectual (tratando de alguns temas recorrentes, como a teoria da escolha social e a abordagem das capacidades), amplia a abrangência de sua crítica a Rawls. Gostaria de focar particularmente esta característica do pensamento recente de Sen, tentando situá-la no âmbito da sua abordagem comparativa da justiça.

Palavras-chave: justiça; Amartya Sen; John Rawls; abordagem comparativa.

1.

Nesta breve comunicação pretendo considerar alguns aspectos da teoria da justiça de Amartya Sen tal como proposta em sua obra de 2009, *A ideia de justiça*, na qual, além de sumariar o seu percurso intelectual (tratando de alguns temas recorrentes, como a teoria da escolha social e a abordagem das capacidades), amplia a abrangência de sua crítica a Rawls. Gostaria de focar particularmente esta característica do pensamento recente de Sen, tentando situá-la no âmbito da sua abordagem comparativa da justiça.

2.

Pressagia-se o caráter provocativo da obra de Sen desde as primeiras linhas:

“O que nos move, de maneira bastante razoável, não é a constatação de que o mundo fracasse em ser completamente justo – o que poucos de nós esperam –, mas que haja injustiças claramente remediáveis a nossa volta que queremos eliminar.” (Sen, 2010 [2009], p. vii).

Com essas palavras inaugurais Sen pretende esclarecer inequivocamente o teor dos seus objetivos em *A ideia de Justiça*. Um mundo plenamente justo é uma utopia a que quase ninguém mais almeja. *Não é a frustração de um desejo talvez irrealizável o que nos move à ação, mas a constatação de que existem injustiças remediáveis, aliada, obviamente, a um autêntico desejo de remediá-las.*

Por isso Sen defende categoricamente a identificação de injustiças corrigíveis como sendo o elemento crucial de uma teoria da justiça.

No entanto, ele preocupa-se em enfatizar que o diagnóstico de injustiças, realizado por um suposto senso de justiça e injustiça de que seríamos dotados, por mais razoável que seja, deve ser apenas o ponto de partida de uma discussão crítica. Se assim não for, apenas registraremos as nossas percepções imediatas, mas não as compreenderemos.

As nossas percepções e impressões acerca do mundo, nomeadamente acerca do que é justo ou injusto, não são necessariamente confiáveis. Para avaliá-las é preciso submetê-las ao crivo de uma análise racional.

Sen menciona, a este respeito, o exemplo de Adam Smith, que embora tenha reconhecido a importância capital dos sentimentos morais na elaboração dos juízos de certo e errado (acerca do nosso próprio caráter e condutas, bem como dos alheios), nem por isso deixou de formular uma teoria sobre eles.

O objetivo da teoria da justiça proposta por Sen é absolutamente preciso. Não lhe interessa conhecer a natureza da justiça perfeita. Portanto, certas complicadas questões que se têm colocado sobre este problema, particularmente nas teorias da justiça predominantes na filosofia moral e política contemporânea, não lhe parecem merecedoras do esforço de solucioná-las. De fato, segundo Sen, são outras as questões que devem ser respondidas. Elas indagam não em que consiste a justiça perfeita, mas o que se pode fazer para promover a justiça e remover a injustiça (Cf. Sen, 2010 [2009], p. ix).

3.

Sen enfatiza particularmente três diferenças entre o tipo de teoria da justiça ao qual a sua se filia e aquele ao qual se filiam as demais teorias da justiça ainda predominantes na atualidade (Cf. Sen, 2010 [2009], pp. ix-xi).

A primeira diz respeito à *aptidão a servir como base do raciocínio prático*. Teorias da justiça que apenas pretendam caracterizar sociedades perfeitamente justas são incapazes de servir a este propósito. Somente uma teoria da justiça que

inclua *modos de julgar como reduzir a injustiça e promover a justiça* pode servir como base do raciocínio prático.

Há, pois, dois exercícios antagônicos subjacentes a cada um desses tipos de teoria. Um consiste em identificar arranjos sociais perfeitamente justos, e o outro em *decidir se determinada mudança social promove melhor ou não a justiça*.

Sen considera o exercício inerente ao segundo tipo de teoria central à tomada de decisões acerca de instituições, comportamentos e outros determinantes da justiça; e que o processo pelo qual tais decisões são deliberadas seja crucial para uma teoria da justiça que pretenda guiar o raciocínio prático acerca do que deve ser feito. Trata-se de um exercício *comparativo*, que, segundo Sen, não depende absolutamente de uma identificação prévia das exigências da justiça perfeita (conforme ele o demonstrará no capítulo 4).

Em segundo lugar, Sen reconhece que, embora muitas questões comparativas de justiça possam ser efetivamente resolvidas, podendo-se chegar, acerca delas, a um acordo com base em argumentos razoáveis, há comparações nas quais considerações conflitantes não podem ser completamente resolvidas. *Sen defende a possibilidade de existirem várias razões de justiça distintas, cada qual capaz de sobreviver a um escrutínio crítico, mas que, não obstante, produzem conclusões divergentes*¹.

Em terceiro lugar, Sen nota que a presença de uma injustiça remediável pode não estar associada a deficiências institucionais, e sim a transgressões comportamentais; e que a ideia de justiça concerne, sobretudo, ao modo como as pessoas vivem, e não meramente à natureza das instituições que compõem a estrutura básica da sociedade.

Em contrapartida, as teorias contemporâneas da justiça objetadas por Sen reputam primordial o objetivo de se estabelecerem *instituições justas*, e somente atribuem aos aspectos comportamentais um papel meramente subsidiário e derivado. A abordagem de Rawls da justiça como equidade, por exemplo, produz um conjunto peculiar de princípios de justiça cujo único propósito consiste em estabelecer instituições justas que constituam a estrutura básica da sociedade, e presume que os comportamentos dos seus membros se adéquem impecavelmente às exigências do funcionamento apropriado dessas instituições.

A teoria da justiça defendida por Sen parece considerar ingênua essa ênfase nas instituições, bem como a presunção de os comportamentos das pessoas serem apropriadamente dóceis às suas exigências. O que, ao contrário, precisa ser enfatizado, segundo ele, são as vidas que as pessoas são capazes de viver. O enfoque da vida real na avaliação da justiça teria, pois, muitas amplas implicações para a natureza e o alcance da ideia de justiça.

¹ Sen cita Isaiah Berlin e Bernard Williams como exemplos de pensadores que exploraram extensa e poderosamente a importância da pluralidade avaliativa. E cita Michael Walzer, Charles Taylor e Michael Sandel como exemplos de pensadores que discutiram variações de valores entre povos em diferentes comunidades.

O uso da perspectiva comparativa, adotada pela teoria da justiça de Sen, teria o grande mérito de transcender a estrutura limitada e limitante do contrato social, ao comprometer-se na realização de comparações das práticas de promoção da justiça, seja no combate à opressão (como a escravidão ou a sujeição das mulheres), no protesto contra a negligência médica sistemática (em decorrência da inexistência de instalações médicas em partes da África ou Ásia, ou a falta de cobertura médica universal na maioria dos países do mundo, inclusive os Estados Unidos), ou no repúdio à permissibilidade da tortura, ou na rejeição à tolerância silenciosa à fome crônica (mesmo em países em que episódios agudos de fome já tenham sido solucionados).

Sen insiste em ressaltar que, embora frequentemente possamos concordar que o evento de determinadas mudanças (como, por exemplo, o fim da apartheid) seja capaz de reduzir a injustiça, mesmo se todas as mudanças deste tipo fossem efetivamente realizadas, ainda assim nada teríamos que pudéssemos chamar de justiça perfeita. Para Sen, o desvio radical na análise da justiça proposto por ele é exigido tanto por considerações práticas quanto pelo raciocínio teórico.

4.

Sen discerne duas linhas básicas e divergentes de raciocínio acerca da justiça surgidas no contexto do Iluminismo europeu, às quais denomina, respectivamente, *institucionalismo transcendental* e *abordagem comparativa focada em realizações*.

O institucionalismo transcendental seria a abordagem pioneiramente adotada por Hobbes, e depois por filósofos como Rousseau, e assumiria basicamente a tarefa de identificar arranjos institucionais justos para a sociedade. Tal abordagem teria duas características básicas. A primeira consistiria justamente no enfoque na identificação da justiça perfeita, e não em comparações relativas de justiça e injustiça; enquanto a segunda concerniria ao fato de que, na busca da justiça perfeita, o institucionalismo transcendental se concentraria, principalmente, em obter a correção das instituições, não estando diretamente focado nas sociedades reais que acabariam por surgir.

Segundo Sen, ambas as características referem-se ao modo “contratualista” de pensar, que Hobbes teria inaugurado, e Locke, Rousseau e Kant teriam desenvolvido. Um “contrato social” hipotético, presumidamente escolhido, está claramente preocupado com uma alternativa ideal para o caos que, de outro modo, poderia caracterizar uma sociedade; e os principais contratos discutidos pelos autores lidavam principalmente com a escolha de instituições. O resultado geral, segundo Sen, teria sido a concepção de teorias da justiça centradas na identificação transcendental de instituições ideais.

Em franco contraste com o institucionalismo transcendental, Sen propõe que outros teóricos do Iluminismo adotaram abordagens comparativas, preocupadas com realizações sociais (resultante de instituições e comportamentos reais,

além de outras influências). Versões desse pensamento comparativo seriam encontradas, sobretudo, nas obras de Adam Smith, Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, e John Stuart Mill. Ainda que esses autores, com suas ideias tão diferentes das exigências da justiça, tenham proposto maneiras completamente distintas de se fazer comparações sociais, Sen supõe que estivessem todos envolvidos em comparações de sociedades que já existiam ou podiam viavelmente surgir. Eles estavam voltados para comparações focadas em realizações, e interessavam-se nomeadamente pela remoção de injustiças manifestas do mundo tal como se lhes apresentava.

Segundo Sen, a distância entre essas duas abordagens é bastante significativa. Teria sido sobre a primeira, o institucionalismo transcendental, que a filosofia política predominante em nossos dias se apoiou em sua exploração da teoria da justiça. Sen, no entanto, filia-se à segunda abordagem.

5.

Creio que haja elementos intrínsecos, comuns a todos os conceitos hodiernos de justiça distributiva, que podem ser coligidos nestas poucas palavras: cada ser humano possui uma concepção particular do bem que merece (ou, dito de outra maneira, é *digna* de) ser respeitada: eis porque o Estado lhes *deve* a salvaguarda de certos *direitos* fundamentais (racionalmente justificáveis mediante argumentos exclusivamente seculares) que lhes garantam a possibilidade de ao menos tentar obter a realização desse bem (Cf. Fleischacker, 2006, p. 12).

Sen não se preocupa em defender essa ideia de justiça das objeções de quem por ventura não a endosse. Muito embora ainda haja quem não considere a *necessidade* uma possível justificativa para uma reivindicação de propriedade, ou a distribuição de *recursos escassos* uma questão de justiça, ou ainda que nem todos os seres humanos sejam igualmente *dignos* de consideração independentemente de possuírem algum mérito, mas pelo simples fato (considerado em si mesmo uma dignidade) de serem humanos, não é contra estes que Sen argumenta. E ele talvez não o faça simplesmente porque uma argumentação em defesa dessa ideia seria redundante: já houve quem o demonstrasse de modo bastante convincente, e dentre os que o fizeram, não houve quem o tenha feito mais minuciosamente do que Rawls.

Sen não parece, portanto, empenhado em propor uma teoria da justiça que seja propriamente nova, mas em analisar quais aspectos das teorias existentes têm impedido, ou pelo menos não têm favorecido a efetiva obtenção da justiça que elas mesmas preconizam. Que todas as pessoas tenham, *independentemente* de mérito ou status, direito a uma vida livre de carências que as impeçam de realizar as suas potencialidades; e que, portanto, as suas necessidades básicas devam ser satisfeitas; e que não sejam simplesmente negativas (isto é, não se limitem à prevenção de danos) a liberdade e a justiça que lhes são devidas pelo Estado, mas positivas (ou seja, compita ao poder público conferir o quanto baste para a sua efetiva rea-

lização), tudo isso parece a Sen suficientemente evidente para precisar ser ainda demonstrado. O problema que precisa ser enfrentado já não parece ser tanto o *porquê* da justiça, mas o *como*. Pois não basta a uma teoria da justiça distributiva apenas justificar a equidade social ou econômica, é preciso ainda que demonstre as vias pelas quais essa virtude pode tornar-se exequível. Trata-se, portanto, agora, para Sen, não mais de uma questão de teoria puramente especulativa, e sim de método, de procedimentos com vistas ao alcance de uma meta já suficientemente bem discernida.

É por isso que Sen dedica um lugar significativo em sua análise da ideia de justiça a uma compreensão de alguns aspectos fundamentais da obra de Rawls (2010 [2009], pp. 52-74), cuja concepção de que a justiça deve ser considerada segundo as exigências da equidade Sen considera o exemplo mais bem alcançado do que é essencial a uma adequada apreensão do tema (2010 [2009], p. 53).

Com efeito, Sen ressalta o valor da percepção rawlsiana de que a equidade, cuja característica mais evidente seria a imparcialidade, afigurar-se o aspecto crucial da justiça, substanciado na exigência de igual consideração dos interesses de todas as pessoas envolvidas, e, por conseguinte, no zelo em evitar a precedência de quaisquer interesses, prioridades, excentricidades ou preconceitos particulares (2010 [2009], p. 54).

A noção de equidade, em cujo núcleo repousa a necessidade de se evitarem vieses em avaliações e ações, seria para Rawls, segundo Sen, ainda mais fundamental do que o desenvolvimento dos princípios de justiça (2010 [2009], p. 54).

A primazia da equidade é manifestada por Rawls através do célebre artifício da *posição original*, cujo aspecto mais notável é o esforço em conceber uma maneira de os indivíduos, em uma dada sociedade, se disporem a cooperar mutuamente, apesar de anuírem “doutrinas abrangentes” tão díspares quanto razoáveis. Rawls pensava que, a despeito, por exemplo, das suas várias convicções religiosas e visões gerais do que constitui uma vida boa, os cidadãos de um Estado seriam capazes de partilhar uma concepção política mínima de justiça que lhes permitisse eleger, de maneira absolutamente consensual, um conjunto de princípios de justiça, julgado equitativo por todos os membros razoáveis do grupo. Tais princípios orientariam a escolha das instituições sociais elementares que constituiriam a estrutura básica dessa sociedade original, bem como de todos os arranjos sociais subsequentes.

Cumpre, entretanto, enfatizar que Rawls, para conceber a possibilidade da equidade e de uma eleição unânime dos princípios de justiça, precisou valer-se do artifício do “véu de ignorância” (sob o qual os cidadãos pioneiros, constituintes dos rudimentos do seu Estado, desconheciam as suas próprias identidades e interesses, bem como aqueles dos seus demais concidadãos). De outro modo, como indivíduos humanos cooperariam mutuamente, a despeito de conhecerem, as suas e as alheias, estirpes, idiosincrasias, interesses e crenças? (O caso das crenças é suficiente para ilustrar a nossa imensa suscetibilidade à dissensão: pode-se dizer

da crença alheia que seja científica, religiosa, supersticiosa, preconceituosa, psicótica etc. senão com base na sua própria crença?).

Sen diz-se cético quanto à proposição rawlsiana de uma necessidade de escolha unânime de um conjunto particular de princípios imprescindíveis à constituição de uma sociedade completamente justa (2010 [2009], p. 56-7). Segundo ele, há preocupações gerais genuinamente plurais, e por vezes conflitantes, que suportam uma compreensão da justiça em cujo cerne esteja a racionalidade, a imparcialidade e a equidade. Se assim o for, a teoria de Rawls resta radicalmente minada e precisa ser abandonada (2010 [2009], p. 57-8).

Nota-se, pois, que a crítica de Sen a Rawls tem acentuado-se cada vez mais ao longo dos anos, estendendo-se muito além da proposição das liberdades ou capacidades como a alternativa adequada aos bens primários sugeridos por Rawls como meios para a busca da realização dos objetivos abrangentes de cada pessoa, e, portanto, aquilo que a justiça exigiria que se distribuísse equitativamente (Cf. Sen, 1992).

Com efeito, Sen aponta três problemas na teoria da justiça rawlsiana que, segundo ele, precisam de uma nova investigação. Em primeiro lugar a negligência em relação à “inescapável relevância do comportamento real”, em segundo lugar as deficiências inerentes à abordagem contratualista, e em terceiro lugar a relevância de perspectivas globais. Sobre este último aspecto, que me parece extremamente relevante devido à atual conjuntura econômica do nosso mundo e, sobretudo, ao presente estágio da globalização, eu gostaria de deter-me agora brevemente antes de concluir.

6.

Somos facilmente deslumbrados pelos espantosos e iniludíveis avanços tecnológicos recentemente registrados nos anais da humanidade. Sem dúvida, quem deles pode usufruir vive em uma opulência maior do que a dos mais abastados nobres de outrora. Nunca houve geração mais privilegiada do que a nossa. E é tão grande o nosso encanto com o progresso, que naturalmente enchemo-nos de otimismo e distraímos-nos das novas e hediondas agruras que o acompanham. É bem verdade que, dentre as mais admiráveis inovações tecnológicas, destacam-se aquelas no âmbito da medicina e da agricultura: procedimentos profiláticos e terapêuticos têm permitido um prolongamento cada vez maior de uma vida saudável, e a mecanização da agricultura teve como efeito um aumento exponencial da nossa capacidade de produzir alimentos. Não obstante o fato de sermos capazes de viver mais e melhor, e de produzir comida suficiente para uma quantidade maior do que as atuais sete bilhões de pessoas, mais de um bilhão delas passa fome ou encontra-se cronicamente subnutridas, outras tantas vivem em estado de extrema pobreza, e a grande maioria sequer acalanta a esperança de um dia usufruir das benesses do nosso admirável mundo novo.

Essas discrepâncias do nosso tempo recrudescem a cada nova crise econômica. A de 2008 provocou um aumento do preço dos alimentos que agravou ainda mais a desnutrição e as decorrentes deficiências físicas e mentais permanentes, sobretudo em crianças, tolhendo irreversivelmente centenas de milhões de seres humanos de quase toda capacidade de atualizar suas potencialidades, de tornarem-se as pessoas que poderiam ser se para tanto lhes fosse concedida a oportunidade.

Como abordar o tema da justiça distributiva em nosso terceiro milênio, iníquo e globalizado, como se o mundo ainda comportasse uma conjuntura sociopolítica marcada pela estrutura tipicamente moderna de nações organizadas em Estados normalmente bem circunscritos por determinado território e razoavelmente capazes de gerir a sua própria economia? E como defender a igual dignidade de todas as pessoas sem levar em consideração o fato de que os indivíduos que compõem a fração dos 10% mais ricos da população mundial detêm 85% do capital global, ao passo que a metade mais pobre luta pela sobrevivência, partilhando apenas o 1% que lhe é como que inadvertidamente deixado como um resto esquecido, qual migalhas caídas de uma mesa farta? Creio que seja urgentemente necessário o reconhecimento de que em nosso mundo a economia triunfou sobre a política, e de que é, portanto, preciso alterar e atualizar o enfoque das nossas preocupações morais com a justiça.

A consideração de que a globalização é a principal causa dos males sociais do nosso tempo, segundo Sen, decorre de um diagnóstico perigosamente equivocado (Sen *et al.*, 2010). Segundo ele, “entender a globalização meramente como imperialismo de ideias e crenças ocidentais seria um erro grave e custoso” (p. 22). A realidade evidenciaria o oposto disso: “a economia global tem levado prosperidade a muitas áreas diferentes do globo”. Sen lembra que “uma pobreza generalizada dominava o mundo alguns séculos atrás”, e que “para superar essa penúria, inter-relações econômicas extensivas e tecnologia moderna foram e continuam sendo uma influência crucial”, de modo que, para se compreender a natureza da globalização contemporânea é preciso “reconhecemos os frutos positivos dos contatos econômicos globais” (p. 23). Não é, pois, segundo Sen, absolutamente necessário resistir à globalização para tornar o mundo menos iníquo. A iniquidade que as teorias da justiça econômica almejam solucionar permanece a mesma: a distribuição desigual daquilo a que todos igualmente têm direito, e, portanto, deveria ser equanimemente distribuído. No seu debate com Rawls, Sen distinguira as liberdades ou capacidades como sendo o que deve ser equalizado, mais do que recursos ou bens primários. O desafio hoje consiste, portanto, em distribuir liberdades a todos aos quais estas sejam devidas, seja qual for o território em que se encontrem ou o Estado a que pertençam.

“De fato, não poderemos reverter as dificuldades econômicas dos pobres no mundo se impedirmos que eles tenham acesso às grandes vantagens da tecnologia contemporânea, à bem estabelecida eficiência do comércio e do inter-

cambio internacionais e aos méritos sociais e econômicos de viver em uma sociedade aberta. Na verdade, o ponto central é como fazer um bom uso dos formidáveis benefícios do intercuro econômico e do progresso tecnológico de maneira a atender de forma adequada aos interesses dos destituídos e desfavorecidos” (Sen *et al.*, 2010, p. 23).

A globalização tornou o mundo mais rico, cabe agora à justiça torná-lo menos iníquo. Para tanto, segundo Sen, é preciso que se abandonem todas as formas de contratualismo, nomeadamente o rawlsiano, que circunscreveria aos limites de uma nação organizada os arranjos necessários à busca da justiça, sem necessariamente demonstrar alguma sensibilidade quanto aos efeitos causados sobre os indivíduos de outros povos e nações, todos igualmente dignos de consideração e respeito.

Há que se questionar a possibilidade de uma teoria política ou do direito conceber a estrutura básica de uma sociedade prescindindo de alguma concepção mínima de contrato social. A teoria da justiça de Sen, eminentemente marcada por um dinamismo característico do pensamento econômico, com seu método comparativo, focado nas realizações efetivamente viáveis nas sociedades tais como se apresentam no tempo em que são consideradas, provavelmente carece de elementos que possibilitem a concepção de uma estrutura institucional mínima para um Estado em fase de constituição. Parece-me que a teoria rawlsiana é eminentemente uma teoria do direito constitucional, e como tal deve ser interpretada. Os limites desta breve comunicação não me permitem o desenvolvimento deste tema, mas cumpre dizer que a teoria da justiça de Sen, a despeito do seu louvável pragmatismo, ao invés de apresentar-se como uma alternativa à teoria da justiça de Rawls, seria mais bem considerada como seu importante, e até mesmo indispensável complemento. Parece-me que o contratualismo, designadamente o rawlsiano, funcione como uma espécie de necessário princípio regulativo da justiça social em uma determinada sociedade. Mas suas pretensões de “perfeição” (no dizer de Sen) devem ser compensadas por uma análise imparcial e objetiva das situações concretas das sociedades em questão, e das realizações passíveis de serem alcançadas no sentido de um avanço efetivo da justiça, conquanto precário, porque a realidade sempre impõe limites às nossas mais nobres pretensões. O método mais adequado a uma análise deste tipo parece-me, de fato, como quer Sen, ser o comparativo; mas a sua aplicação não dispensa a adoção de um arcabouço teórico mais abstrato, como o proposto por Rawls. Ao contrário, penso que, na verdade, o pressuponha. Entretanto, as considerações de Sen a respeito da necessidade de o alcance da justiça ser mais abrangente do que os limites territoriais de um Estado, ou comunidade de Estados, é extremamente urgente e imprescindível para que as pessoas mais necessitadas tenham satisfeitos os seus direitos fundamentais, mesmo quando ausentes de sociedades cuja estrutura mínima não seja constituída por instituições justas. Conceber uma teoria da justiça que leve em conta as particularidades, e seja capaz de compensar as injustiças próprias do nosso mundo globalizado talvez

seja o maior desafio da filosofia política contemporânea. E se considerarmos as peculiaridades dos nossos graves problemas ecológicos, que serão necessariamente agravados pelo aumento do consumo provocado pela questão psicológica da privação relativa, talvez seja necessário reconhecer que a injustiça é um problema para o qual talvez nunca haja uma solução absoluta. Mas esse é um tema a ser desenvolvido em outra ocasião.

Referências

FLEISCHACKER, S. (2006) *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo: Martins Fontes.

SEN, A. (1992) *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

SEN, Aa (2010 [2009]) *The idea of justice*. London: Penguin.

SEN, A.; KLIKSBURG, B. (2010) *As pessoas em primeiro lugar: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. São Paulo: Companhia das Letras.

A ética como mediação para a superação do dualismo indivíduo e sociedade

Fátima Maria Nobre Lopes*

* Professora Dra. do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Resumo

Assim como Marx, Lukács admite a possibilidade de uma verdadeira determinação do sujeito na sua práxis social capaz de superar o dualismo indivíduo e sociedade, sem sacrificar um ou outro, de tal modo que haja uma convergência entre o eu e a alteridade. Para Lukács, a ética resulta dos atos teleológicos dos indivíduos num determinado contexto sócio-histórico. Portanto, as possibilidades de superação dos bloqueios, que se exprimem como estranhamentos, à plena explicitação do gênero humano não estariam descartadas de se efetivarem na prática. As contradições que aí tem lugar só poderão ser superadas quando os dois pólos do ser social deixarem de atuar um sobre o outro de modo antagônico. Este será o segundo grande salto do ser social: o salto da generidade em-si à generidade para-si, cuja realização ocorre por uma mediação ética na qual é eliminado o dualismo indivíduo e sociedade.

Palavras-chave: Ética, Consciência, Estranhamento, Para-Si, Vida Cotidiana.

Introdução

O atual dualismo indivíduo e sociedade, no seu aspecto contraditório, é decorrente dos bloqueios à plena explicitação do gênero humano que se exprimem como estranhamentos, presentes no capitalismo, cuja gênese ocorre no processo do trabalho, mas que se espalham para além dele. Nesse processo há vários tipos de estranhamentos que tendem a levar os indivíduos a se manter na sua particularidade e tende a levar a sociedade capitalista a comandar os atos desses indivíduos como se fossem totalmente separados um do outro e vice-versa.

Segundo Lukács, a luta pela superação dos atuais estranhamentos promove o desenvolvimento da generidade humana ao mesmo tempo em que proporciona a superação do dualismo indivíduo e sociedade. Tal superação estaria mediada por uma ação ética e deve partir da própria consciência dos homens, das suas posições teleológicas por meio da liberdade de escolhas e das suas ações para realizá-las.

A consciência e a ação dos homens nessa direção já ocorrem a partir da vida cotidiana. Porém somente quando o homem tenciona a saída do em-si ao para si é que ele pode falar de uma ação verdadeiramente ética por meio da qual devem coincidir os interesses individuais e coletivos. Quando isso acontece não há mais aí dois pólos contrapostos, e sim dois momentos de um mesmo ser, compreendendo o homem como indivíduo e como membro do gênero humano, conciliando o indivíduo e a sociedade.

1. A consciência como ponto de partida para o desenvolvimento da generidade-para-si

Lukács admite que embora as escolhas dos homens, em nível singular e coletivo, sejam amplamente condicionados pela história da sociedade e pela práxis social global, em última instância, o ponto de partida dessas escolhas está na consciência e nas ações dos indivíduos singulares uma vez que é da síntese das capacidades singulares que se gera a história e a práxis social dos próprios homens. Por isso ele admite a possibilidade de uma verdadeira determinação do sujeito na sua práxis social e no alcance do para-si¹. Aqui se evidencia a autêntica ética que consiste naquelas ações dos indivíduos que aspiram à autodeterminação do gênero humano, acompanhada do enriquecimento da personalidade, capaz de superar o dualismo indivíduo e sociedade.

A superação desse dualismo implica, ao mesmo tempo, a superação dos bloqueios (que se exprimem como estranhamentos) à plena explicitação do gênero humano, remetendo a uma mediação ética. Esta última é o resultado dos atos teleológicos dos indivíduos num determinado contexto sócio-histórico e, portanto, as possibilidades de superação desses bloqueios não estariam descartadas de se efetivarem na prática, ainda que permaneçam em latência por muito tempo.

É sob esse prisma que Lukács defende Marx em relação às acusações que lhe são feitas de um possível determinismo, pois a perspectiva não é um afeto subjetivo do tipo esperança, mas o reflexo e o prosseguimento integrativo, na consciência, do próprio desenvolvimento econômico objetivo. Por outro lado, este último não

¹ O termo para-si em Lukács diz respeito ao fazer-se individualidade do homem na relação com o outro, ou seja, refere-se à saída do *eu singular*, no sentido da formação do gênero humano, e, portanto, do seu ser social, cujo caminho se encontra na superação do gênero mudo e no alcance de ser digno do homem, da sua autêntica generidade humana mediada pela ética. Segundo Lukács, “cada tomada de posição individual (da generidade em-si) tem uma relação de possibilidade – ainda que, muitas vezes, praticamente mínima – com a história do gênero humano” (LUKÁCS, 1981, p. 586. O acréscimo é nosso).

se apresenta, quanto à sua realização, “nem como um evento fatal, nem teleológico; ao contrário, depende das ações dos homens, das decisões alternativas que eles, enquanto seres que respondem, desejem e possam levar adiante tal tendência” (LUKÁCS, 1981, p. 330-331). Lukács não admite a existência de uma teleologia geral, pré-determinada, pois a práxis humana é produto de infinitas posições teleológicas postas pelos próprios homens, a partir das quais as séries causais colocadas em movimento podem se tornar fatores objetivos de grandes realizações, incluindo a possibilidade da superação dos atuais estranhamentos e, conseqüentemente, do dualismo indivíduo e sociedade.

Embora essa possibilidade seja apenas uma perspectiva, ela é concreta uma vez que a atual estrutura da sociedade possui condições para torná-la real. Diz Lukács: “o caminho para a verdadeira superação do estranhamento está hoje – em perspectiva – mais aberto do que nunca” (LUKÁCS, 1981, p. 725)², pois grande parte dos homens começa a compreender que o processo da sua vida é resultante das suas próprias ações e que, em última instância, depende deles mesmos viver de maneira estranhada ou querer realizar de forma efetiva a sua personalidade. Por outro lado, toda decisão de libertar o próprio estranhamento será cega se não se apoiar sobre a compreensão da sua estrutura e dinâmica no contexto social, pois embora os estranhamentos, resultantes do modo de produção capitalista, tenham hoje um poder efetivo talvez maior do que jamais tivemos, no entanto as tentativas de superá-los não foram nunca ideologicamente tão pobres, tão vazias, tão pouco entusiasmantes.

Portanto, apesar de estar socialmente dada a perspectiva de um processo de libertação do homem acerca dos atuais estranhamentos, tal processo ainda se encontra cheio de contradições e quedas. Uma expressão adequada do gênero humano só poderá haver quando os dois pólos do ser social – indivíduo e sociedade – deixarem de atuar um sobre o outro de modo antagônico, isto é, quando a reprodução da sociedade promover o ser-homem, quando o *indivíduo* na sua individualidade “realizar-se conscientemente como membro do gênero humano. Este será o *segundo grande salto* no desdobrar-se do ser social, o *salto da generidade em-si à generidade para-si*” (LUKÁCS, idem, p. 406. O grifo é nosso.)³, cuja realização ocorre por uma mediação ética pois é através dessa mediação que é eliminado o dualismo indivíduo e sociedade. Como diz Lukács, “a *exigência ética* se apodera do centro da

² Tanto Marx como Lukács reconhecem que o desenvolvimento das forças produtivas proporcionadas pelo capitalismo – mesmo com suas contradições e também por conta delas – leva ao desenvolvimento das capacidades humanas e, portanto, pode levar também ao desenvolvimento da personalidade, proporcionando ao homem a formação de uma consciência cada vez mais crítica. Daí porque o capitalismo abre espaço “para a auto-liberação do indivíduo do seu estágio estranhado” (LUKÁCS, idem, p. 801).

³ Vê-se que Lukács fala aqui do *segundo salto* do ser social. O *primeiro salto* diz respeito à passagem do ser meramente biológico ao ser social através do trabalho. Neste ponto, porém, “temos unicamente o homem particular que, com, efeito já foi separado por meio de um salto da generidade, meramente biológica, dos seres viventes da natureza. Esta nova generidade, todavia, manifesta-se diretamente com a realidade somente no seu em-si. Ela contém em si (no sentido da *dynamis* aristotélica), uma intenção dirigida ao ser-para-si do gênero humano” (LUKÁCS, idem, p. 407).

individualidade do homem agente” (LUKÁCS, idem, p. 328) tornando-o consciente de ser membro do gênero humano, elevando qualitativamente os valores das suas decisões alternativas, bem como das suas ações.

Nesse sentido o indivíduo se desprende da sua mera particularidade elevando o patamar da generidade humana já alcançado até aquele momento da elevação. O capitalismo gerou potencialidades para a realização do gênero humano qualitativamente distinta das formações anteriores, principalmente, porque o homem descobriu-se como senhor do seu destino. Portanto, cabe aos próprios homens superar os estranhamentos, isto é, o estado de não-humanidade socialmente construído por eles mesmos. A exigência ética é investida pela escolha-decisão dos indivíduos que *intencionam* essa superação e o alcance do para-si. Mas deve haver uma dialeticidade entre o indivíduo e a sociedade, pois, não se pode considerar o valor de uma ação levando em conta somente um pólo ou outro isoladamente. Embora por vezes tornem-se autônomos, esses pólos são continuamente entrelaçados entre si. Portanto, em última instância é a consciência dos homens o ponto de partida para o desenvolvimento da generidade-para-si.

Essas considerações também remetem aquela propositura acerca da relação entre a teoria e a prática. Lukács comenta que “a teoria do conhecimento do marxismo, segundo a qual a práxis fornece o critério da teoria, tem conseqüências profundas também para a ética” (LUKÁCS, 1989, p. 71). Apesar de o estranhamento ser principalmente um fenômeno ideológico ele atinge os momentos reais da vida. Por isso a sua superação não se dá apenas no *plano teórico*, mas acima de tudo no *plano prático*; não basta perceber ou desvelar o fenômeno do estranhamento é preciso superá-lo na prática. Portanto, para ser verdadeira, a superação do estranhamento “deve ir além da mera compreensão teórica, deve ser práxis, objeto de uma práxis... O ser social só pode ser modificado por obra da práxis humana” (LUKÁCS, 1981, p. 625). É por isso que a luta contra os estranhamentos só pode ter êxito quando o homem reconhece e organiza as suas próprias forças e a força política como forças sociais. Somente então pode haver a verdadeira emancipação humana. Aqui devem coincidir os interesses individuais e coletivos.

Lukács lembra a afirmação de Marx de que se encerra aí a pré-história da sociedade humana. Esse processo de desenvolvimento da humanidade que é resultante das ações dos próprios homens, formando um complexo social total em contínuo movimento, desenvolve-se, em última análise, em cada homem singular, uma vez que o mesmo é um ser genérico. A sua generidade, embora ainda em-si, se expressa já em atos teleológicos. Isso conduz, por força das coisas, “aos atos de objetivação, nos quais os homens conscientemente produzem alguma coisa de social, ainda que muitas vezes, como Marx tem afirmado, sem conhecimento disso” (LUKÁCS, idem, p. 406).

Em cada ato teleológico e na atividade da sua realização, o homem vai imprimindo, conforme os valores estabelecidos, uma expressão lingüística, seus

sentimentos, habilidades, etc. Essas objetivações e alienações (exteriorizações do sujeito)⁴ serão positivas ou negativas, incidindo e requerendo novas e sucessivas posições teleológicas dos sujeitos. Daí a grande importância da atuação do sujeito singular em direção ao coletivo, ao para-si, para a superação dos atuais estranhamentos. Trata-se da geração de uma consciência que queira realmente compreender e combater na prática esses estranhamentos, que terminam por investir, na sua contraditoriedade, todas as expressões da vida humana e que, muitas vezes, tem como ponto de partida a vida cotidiana.

2. O estranhamento como expressão do dualismo indivíduo e sociedade. A influência da vida cotidiana.

O caminho da generidade para-si, com a mediação emancipadora da ética, parte, antes de tudo, da *vida cotidiana*, que, na maioria dos casos, manifesta-se como descontentamento individual do sujeito para com a própria generidade em-si em busca da superação do estranhamento como expressão do dualismo indivíduo e sociedade.

Esse movimento de oposição “parte do singular que defende a própria individualidade, mas a sua intenção fundamental, a prescindir do conhecimento que o próprio singular tenha disto, dirige-se – em última análise – às formas atingíveis, naquele momento, da generidade para-si” (LUKÁCS, 1981, p. 584). Lukács diz que, nesse caso, mesmo não havendo nenhuma garantia de se atingir o certo, trata-se ainda de uma posição teleológica que vai incidir no processo global, e que não fica totalmente excluída uma clareza antecipada acerca do fim ou do caminho das posições singulares. Essas “intuições e antecipações do que é possível podem ficar mantidas – por exemplo, sob a forma de grande arte e grande filosofia - na continuidade do desenvolvimento genérico, na continuidade da memória do gênero humano, como momentos da gênese do para-si” (LUKÁCS, idem, p. 584-585).

Para cumprir tais posições, os sujeitos devem elevar-se além da própria particularidade. Os conteúdos desse caminho, os objetos, as suas intenções e consequências decorrem de uma parte considerável dos indivíduos na sua existência cotidiana. Dessa forma, não seria possível desencadear uma situação objetivamente revolucionária “se não fosse precedida por um período – relativamente longo, por uma massa relativamente grande – de decisões singulares tomadas por indivíduos

⁴ O homem no seu fazer histórico, mediante o trabalho, produz incessantemente o *novo* (suas ideias e objetos) para a satisfação das suas necessidades. Dessa forma, o objeto criado – a transformação de uma causalidade natural em causalidade posta – torna-se natureza humanizada, ao mesmo tempo em que o homem se autotransforma, fazendo-se ser social. Essa transformação da natureza em objetos sociais por meio da atividade do homem, do seu por teleológico, é o processo de *objetivação* do objeto e, ao mesmo tempo, de *alienação*, quer dizer, a *exteriorização do sujeito da ação*. A objetivação diz respeito à mudança no mundo dos objetos socialmente construídos pelos homens e, no ato dessa construção, ocorre a alienação do sujeito, a sua *exteriorização*, o seu fornar-se, ao mesmo tempo, individual e social. Lukács menciona que “todo ato de *objetivação* do objeto da práxis é ao mesmo tempo um ato de *alienação* do sujeito” (LUKÁCS, 1981, p. 402. O grifo é nosso).

na vida cotidiana” (LUKÁCS, idem, p. 585).⁵ Enfim, a superação do estranhamento que expressa o dualismo indivíduo e sociedade, tem como mediação necessária a consciência humana que, apesar de estar amplamente ancorada no social, sofrendo influências das determinações econômicas, tem a liberdade de estabelecer as posições teleológicas e de escolher as alternativas das suas próprias ações em direção ao para-si cujo centro consiste na vida cotidiana. Portanto, ainda que a constituição ontológica da vida cotidiana seja caracterizada pela imediatez e heterogeneidade (os diversos atos individuais, modos de ação e reação, etc.), ela produz formas de objetivações que levam à homogeneização, acima da própria vida cotidiana, e entram na esfera da genericidade humana. Por esse motivo pode-se dizer que a vida cotidiana não está fora da história dos homens, e nem tampouco dos atos éticos dos indivíduos que nela se inserem e que buscam a superação dos atuais estranhamentos.

Reforçando essa idéia nos *Prolegômenos*, Lukács diz que embora o estranhamento seja definitivamente um fenômeno social que só pode ser superado por vias sociais, “a superação social definitiva somente pode ser cumprida nos atos da vida dos homens singulares a partir da sua cotidianidade” (LUKÁCS, 1990, p. 208). Daí porque muitas das grandes ações relacionadas aos valores autênticos da genericidade humana como a arte, a filosofia, a ética, e até mesmo a ciência, partem da vida cotidiana e a ela retornam. Porém pode também ocorrer o inverso, ou seja, a partir da vida cotidiana podem ocorrer objetivações com valores progressistas ou reacionários. Lukács considera a vida cotidiana como aquele setor em que cada homem desenvolve diretamente “e afirma o quanto possível as suas formas de existências pessoais, onde aspectos importantes tornam-se decisivos para o sucesso ou o fracasso da sua conduta de vida” (LUKÁCS, 1981, p. 428)⁶. Nesse sentido, quanto mais intensa é a motivação do homem por uma ação autenticamente ética, tanto mais estará lutando pela superação do estranhamento como expressão do dualismo indivíduo e sociedade e pela aquisição do humano-genérico, elevando o em-si ao para-si.

Por outro lado, no que se refere à tentativa do indivíduo de superar os próprios estranhamentos, mesmo sendo esta – de imediato – uma atividade autônoma, diferente da luta social contra o fenômeno social do estranhamento, tal tentativa está sujeita “à determinação histórico-social não apenas quanto ao campo de possibilidades do seu emergir, mas também quanto à sua estrutura qualitativa do ponto de vista seja do conteúdo ou da forma” (LUKÁCS, idem, p. 788). Pode ocorrer

⁵ Nos capítulos sobre a ideologia e sobre o trabalho, Lukács esclarece que “a vida cotidiana é aquele setor em que cada homem desenvolve e afirma diretamente o que as suas formas de existência pessoais lhe permitem” (LUKÁCS, idem, p. 428), expressando a sua conduta de vida, o seu agir. É claro que ela nos coloca continuamente diante de alternativas não entendidas, para as quais é preciso encontrar uma resposta imediata *sob pena de fracasso*. Então, muitas vezes somos obrigados a decidir sem conhecermos por completo a situação, as suas conseqüências, etc. Mesmo assim, “sobra um mínimo de liberdade na decisão; também – neste caso-limite – trata-se sempre de uma alternativa e não de um fato natural, determinado por uma causalidade espontânea” (LUKÁCS, idem, p. 114).

⁶ Em diversas passagens da *Ontologia do Ser Social* Lukács expressa essa idéia acerca da vida cotidiana.

ainda que os movimentos sociais contra o estranhamento viabilizem processos individuais desse gênero. Daí porque não se pode nunca admitir uma distinção radical entre atos individuais e atos sociais, pois também neste caso o individual não é ontologicamente separável do social. Eis porque os momentos do estranhamento, bem como os da sua superação que funcionam no nível da pessoa singular e no nível do social, estão entrelaçados entre si. Embora pareçam e suscitem movimentos relativamente autônomos eles estão igualmente vinculados ao respectivo estágio do desenvolvimento social e estão sempre ancorados na vida cotidiana.

Portanto, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento das forças produtivas na sociedade capitalista favorece o desenvolvimento das capacidades humanas, proporciona, por outro lado, a formação de uma personalidade e de uma sociabilidade estranhada, cuja expressão máxima é o dualismo indivíduo e sociedade. Então, o estranhamento no capitalismo se expressa como “um fenômeno social universal, que predomina entre os opressores, assim como entre os oprimidos; entre os exploradores, assim como entre os explorados” (LUKÁCS, idem, p. 732)⁷. O estranhamento manifesta-se como uma força operante que desagrega a personalidade dos homens tornando-os predominantemente manipulados pelo mercado capitalista, levando-os a se fixarem em sua particularidade, sob o argumento de que têm a liberdade de possuir a propriedade privada, de comprar, de vender e de consumir.

Disso resulta que o capitalismo, favorecendo a fixação do indivíduo em sua própria particularidade, desarma-os diante dos processos manipulatórios e demonstra a aparência de uma liberdade jamais alcançada pelo homem. Dessa forma, não é possível aqui nem sequer “acessar para a grande quantidade de complicadas tentativas de solução que a ideologia apologética do capitalismo viabiliza para defender os novos tipos de estranhamentos” (LUKÁCS, idem, p. 747). De acordo com a mentalidade burguesa, o futuro aparece como algo cada vez mais capitalista. Para ela, a *vida cotidiana manipulada* deve ter nos indivíduos a função ideológica de um mundo de liberdade. A questão central consiste aí em “afastar ideologicamente o perigo de que as revoltas individuais se transformem num fator subjetivo de resistência contra o sistema enquanto tal” (LUKÁCS, idem, p. 748). Nesse sentido, o poder ideológico dominante tenta excluir o conhecimento dos indivíduos acerca dos verdadeiros fatos fundamentais da sociedade e tende a induzi-los cada vez mais a se concentrar sobre si mesmos, sobre a sua aparente autonomia em relação à sociedade e aos outros homens. Dessa forma, os estranhamentos, quer sejam em nível individual ou social, tendem a se ampliar e a se reforçar continuamente, pois o ser em-si dos homens se transforma em um fetiche. Sob o imperativo da reprodução econômica, o capital funciona como obstáculo tanto menor quanto mais decisivamente tende a fixar com firmeza o caráter universal do estranhamento.

⁷ Lukács menciona, em seguida, que, pelo fato de o estranhamento ser um fenômeno universal, ele deve ser extinto em suas bases, daí porque a superação de alguns estranhamentos no terreno individual, mesmo sendo heróica, “deixa ontologicamente intactos os estranhamentos mais basilares” (LUKÁCS, idem, p. 735).

Tudo isso contribui para desmobilizar a resistência dos homens contra o próprio estranhamento, o que favorece a permanência no seu em-si e a debilidade em termos de luta social efetiva. Conseqüentemente, intensifica o dualismo indivíduo e sociedade.

3. O para-si como uma práxis autenticamente ética

Lukács considera que, embora o estranhamento seja produto das leis econômicas objetivas, a luta dos indivíduos singulares tende a assumir um peso objetivo notável contribuindo para a formação de uma consciência de luta, tendendo ao para-si, ou seja, “uma consciência que queira compreender refletidamente e ao mesmo tempo combater na prática o sistema capitalista na sua totalidade” (LUKÁCS, 1981, p. 606). É claro que aqui deve haver a saída do em-si, pois os conflitos decorrentes do estranhamento, tanto em nível singular como social, podem ser respondidos com rebelião ou submissão. E a direção de uma ou de outra parte depende, em primeiro plano, da decisão do indivíduo singular, embora tal decisão seja amplamente mediada pelo social. Então somente quando o indivíduo, mesmo na sua singularidade, entende a sua vida como um processo que faz parte do gênero humano, visando a esta generidade como propósito sério, é que ele se dirige à elevação acima do seu ser-humano simplesmente particular. Quando isso acontece, Lukács diz que na relação do indivíduo com a totalidade das determinações sociais como base da generidade para-si, onde há a expressão adequadamente do sujeito não-mais-particular, emerge uma “práxis *autenticamente ética* dos indivíduos” (LUKÁCS, idem, p. 601. O grifo é nosso). Nesse sentido, como já dissemos várias vezes, extingue-se o dualismo entre indivíduo e sociedade, ou seja, não há mais aí dois pólos contrapostos, mas dois momentos de um mesmo ser, compreendendo o homem como indivíduo e como membro do gênero humano.

O capitalismo, apesar de todas as suas contradições, gerou essa possibilidade de elevação do gênero humano para-si. Mas é preciso atentar para a superação da atual forma do fenômeno do estranhamento em sua base – que diz respeito ao fetichismo da mercadoria e à conseqüente reificação das relações humanas – pois se isso não é levado em conta, em virtude do complexo dinâmico com que se manifestam os estranhamentos que daí decorrem, pode acontecer que o combate de alguns deixe intactos outros mais gerais, dificultando o pleno desenvolvimento do para-si.

Os complexos dinâmicos de estranhamentos, segundo Lukács, são qualitativamente diversos entre si, bem como as tentativas subjetivas de superá-los. Então também os estranhamentos singulares possuem no plano ontológico uma tão ampla autonomia recíproca que na sociedade são freqüentes as pessoas que enquanto combatem os influxos estranhados num complexo do seu ser, aceitam, por outro lado, outros estranhamentos sem qualquer resistência. Alias às vezes pode ocorrer o fato de contribuírem para novos estranhamentos. Como exemplo, Lukács diz que bastará recordar o fato, freqüente no movimento operário, de homens que lutam com paixão e também com sucesso “contra o próprio estranhamento de tra-

balhadores, mas na vida familiar estranham tiranicamente suas mulheres, terminando assim por favorecer um novo estranhamento de si mesmos” (LUKÁCS, 1981, p. 588)⁸. Lukács diz que nesse caso não se trata simplesmente de uma “fraqueza humana”, isso ocorre porque são qualitativamente diversas as dinâmicas com as quais se desenrolam nos homens o desenvolvimento das suas capacidades e o da sua personalidade.

Porém, mesmo ocorrendo o fato de o indivíduo em nível singular combater alguns estranhamentos e negligenciar outros – o que se torna um forte obstáculo ao autêntico devir do homem – os combates que aí imperam e que têm sua gênese na *vida cotidiana*, contribuem fortemente para o alcance do para-si e, portanto, para uma práxis autenticamente ética. Isso mostra, mais uma vez, o entrelaçamento do individual com o social. Esta unidade indissolúvel dos componentes *sociais e individuais* do estranhamento no seu autônomo - embora contraditório - funcionamento, traz à luz a consciência do fazer e, *post festum*, dos seus resultados, “levando à expressão de uma nova forma de generidade como resultado de atividades que nas suas *premissas e conseqüências, são de natureza coletiva*” (LUKÁCS, 1990, p. 208-209). Lukács demonstra aqui a necessidade de se resgatar a dimensão da coletividade, isto é, do gênero humano, porém sem perder de vista e sem sacrificar a individualidade. Trata-se aqui do dever-ser não nos parâmetros do capitalismo e sim voltado para o ser humano autêntico; o individual realizando-se no social em prol do próprio homem e não em prol de um sistema em que somente alguns são beneficiados.

Lukács adverte que para se ter uma compreensão correta da essência do estranhamento é preciso saber que todo estranhamento, embora nascendo sobre a base sócio-econômica, é, sobretudo, um fenômeno ideológico e que a sua superação subjetiva só pode realizar-se, na prática, como ato do próprio indivíduo. Segue-se ainda a observação de que o estranhamento, no plano do ser, não é nunca algo de estático, mas representa sempre um processo que se desenvolve num complexo, onde estão em jogo as posições teleológicas dos indivíduos e as séries causais que elas põem em movimento, retroagindo quer sobre a totalidade social, quer sobre os indivíduos, de formas várias.

Decorre então que o estranhamento, nas diversas formações, adquire conteúdos, formas, direções bastante diferentes. Portanto, é preciso evitar as posições preconceituosas e errôneas na sua extrema polarização, ou seja, por um lado, surgem idéias de que o estranhamento atual seria fatal, inevitável, dados por natureza (isso é bem propício às ideologias das classes dominantes), o que leva a uma *concepção mecanicista*; por outro lado, considera-se, igualmente de uma maneira mecanicista e fetichista, que, com o advento do socialismo seriam extintos por completo os estranhamentos. É preciso observar que o desenvolvimento do processo

⁸ Nos *Prolegômenos*, Lukács repete esse exemplo: “pense no caso de bons militantes, inteligentes e prontos para o sacrifício, que chegam coerentemente a combater o estranhamento no trabalho, mas na relação com a própria mulher não ocorre nem sequer de pensar em tirar-lhe as correntes” (LUKÁCS, 1990, p. 208).

produtivo “não cria, uma vez por todas, um modo de estranhamento unitário, mas ao contrário destrói ininterruptamente as suas formas singulares” (LUKÁCS, 1990, p. 214) e também supera as formas singulares de dualismo indivíduo e sociedade. Porém, isso não significa que diante dos impulsos do estranhamento, o homem não deva mobilizar a sua defesa, as suas próprias forças, pois o que “agora é o conteúdo da vida do indivíduo, isto é, a convicção da realidade da generidade para-si, é também a arma eficaz contra o estranhamento que esteja disponível para ele...” (LUKÁCS, 1981, p. 616)⁹. Há ainda o fato de que a luta para enfrentar e superar os conflitos decorrentes do estranhamento “em muitos casos é portadora do progresso social” (LUKÁCS, idem, p. 589). Foi o que ocorreu, por exemplo, com a passagem do feudalismo para o capitalismo. Certamente os estranhamentos atuais e a separação indivíduo e sociedade não são iguais aos do período feudal. E isso se tornou possível graças às sínteses das capacidades singulares em direção ao para-si, em direção a uma práxis autenticamente ética.

Lukács repete em várias passagens da *Ontologia* que somente na *Ética* é que irá fazer uma análise e esclarecer completamente a ligação e a contraditoriedade simultânea entre a generidade em-si e a generidade para-si; entre a dualidade indivíduo e sociedade. Porém uma explicação breve e antecipada acerca da ética consiste principalmente naquelas questões do dever-ser e dos valores – que, por sua vez, remete à unidade ontológica entre alienação positiva (exteriorização) e objetivação. Aqui destacamos ainda a dialeticidade, implicando uma relação e ao mesmo tempo certa autonomia, entre as teleologias primárias e as teleologias secundárias; nela encontramos a possibilidade de superação do estranhamento e do caminho ao para-si.

Quando Lukács diz que a práxis autenticamente ética do indivíduo só ocorre quando ele tem consciência de pertencer ao gênero humano, voltado ao para-si, e que a consciência não é um simples epifenômeno do organismo social, deixa subentendido aí que a formação dessa consciência não se dá nem de forma espontânea, nem determinista ou transcendente e sim ocorre na própria práxis social dos homens resultando uma sociabilidade que perpassa um contínuo processo educativo. É sob esse aspecto que Lukács afirma: “a educação do homem – no sentido mais lato – nunca é concluída totalmente” (LUKÁCS, 1981, p. 152), pois ela é parte essencial do desenvolvimento do gênero humano, cujos autores são os próprios homens. Nesse processo de autoconstrução os homens podem agir de forma negativa ou positiva, comportando a constituição ou a superação de estranhamentos. Portanto, depende deles mesmos continuar na atual sociabilidade estranhada ou lutar pela sua superação. Nesse último caso faz-se necessário a intervenção mediadora e emancipadora da ética, o que leva a elevação dos indivíduos ao para-si, a uma práxis social autêntica.

⁹ Em outra passagem Lukács diz que nos “movimentos de interação entre pessoa singular e gênero humano está, portanto, contida a tendência à superação do estado de estranhamento pessoal sem, todavia, que isso exclua a geração do estranhamento de novo gênero” (LUKÁCS, idem, p. 761).

Referencias

LUKÁCS, György. *História e Consciência de Classe* (1974). Tradução de Telma Costa, Porto: Publicações Escorpião.

_____. *Prolegomeni All'Ontologia Dell'Essere Sociale: questioni di principio de un'ontologia oggi divenuta possibile* (1990). Tradução de Alberto Scarponi, Milano: Guerini e Associati.

_____. *Ontologia Dell'Essere Sociale* (1981), 3 vols. A cura di Alberto Scarponi, 1ª edizione, Roma: Riuniti.

_____. *La responsabilità sociale del filosofo* (1989). Introduzione e prefazione di Vittoria Franco, Luca, Maria Pacini Fazzi Editore.



Juízes competentes, igualitarismo e imparcialidade

Fernanda Belo Gontijo*

* Mestranda em Filosofia
– UFPR/Bolsista REUNI.

Resumo

Para responder à questão sobre como podemos classificar os prazeres como superiores e inferiores, Mill recorre à figura dos juízes competentes, que seriam os únicos agentes capazes de ajuizar sobre sua qualidade. Para ser considerado um juiz competente o agente precisa satisfazer a, pelo menos, três condições: ter experimentado ambos os tipos de prazer; ser capaz e apreciar e se deleitar com ambos os tipos; ter hábitos de consciência e observação de si. Destaco e tento responder a duas objeções levantadas contra essa defesa dos juízes competentes. Uma, é que ela é elitista, pois propõe que apenas alguns agentes são capazes de ajuizar sobre os prazeres. Outra objeção é que, admitindo que os juízes possuam inclinações naturais e sejam culturalmente influenciados, eles não podem ser imparciais o bastante para julgar a qualidade dos prazeres.

Palavras-chave: Hedonismo. Mill. Juízes competentes. Autonomia. Igualitarismo.

1. O hedonismo de Bentham

Em *Utilitarismo*¹ (1861) John Stuart Mill se propõe a responder a uma série de objeções levantadas contra a teoria utilitarista. Dentre elas, está a objeção de que o utilitarismo seria uma teoria digna de porcos. Essa objeção foi proposta por Thomas Carlyle em *Latter-Day Pamphlets* (1850) e dirigia-se diretamente ao aspecto hedonista do utilitarismo² – sobretudo, da versão de utilitarismo

¹ As obras (livros, artigos, etc.) que possuem tradução completa em português serão grafadas nesta língua. Do contrário, elas serão grafadas conforme o idioma original.

² Embora o hedonismo seja um traço característico das versões clássicas de utilitarismo, sobretudo das de Bentham e Mill, nem todas as teorias utilitaristas são hedonistas como é o caso das teorias de,

sustentada por Jeremy Bentham em *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). Carlyle pensava que um dos defeitos do utilitarismo consistia em ter uma visão muito restrita do homem, segundo a qual o que prevaleceria em última instância seriam os apelos da Natureza, estando a satisfação do homem restringida a atender aos seus apetites³. Desde então a objeção tem sido aperfeiçoada e apresentada com maior clareza do que quando proposta por Carlyle, sendo desenvolvida conforme o seguinte raciocínio.

O hedonismo é a teoria do valor⁴ baseada na tese de que o prazer é o bem último, isto é, o fim para o qual as ações dos indivíduos devem convergir e o critério final a ser utilizado para avaliar quaisquer outros bens⁵. Os hedonistas pensam que a única coisa que possui valor intrínseco é o prazer e o que, em última instância, torna uma experiência valiosa é a sua apazibilidade. Com base nisso, os defensores do hedonismo pensam que a vida boa (feliz, florescente⁶) consiste na vivência de experiências apazíveis. Quando se deriva a correção moral de uma teoria do valor hedonista, como é o caso das teorias utilitaristas de Bentham e de Mill, tem-se o hedonismo quanto à correção moral. Neste trabalho se enfatizará a teoria do valor hedonista de ambos.

O tipo de hedonismo sustentado por Bentham é conhecido como *hedonismo quantitativo* e é a esse tipo de hedonismo que a objeção de Carlyle se aplica diretamente. O hedonismo de Bentham recebe esse nome porque ele pensava que um indivíduo⁷ (ou sociedade) seria feliz na medida em que sua vida tivesse um saldo mais positivo de prazer do que de dor – cujos valores seriam calculados com base em certas circunstâncias⁸ relativas ao prazer e a dor. Assim, segundo Bentham, um indivíduo (ou sociedade) é feliz na medida em que sua vida tem um saldo mais positivo de prazer do que de dor, tendo considerado, principalmente, a intensidade e a duração de cada prazer e de cada dor. Bentham é um hedonista quantitativo, sobretudo, no que refere aos critérios de avaliação do prazer. Quanto mais intenso, duradouro, etc. é um prazer, mais valioso ele é. Por conseguinte, quanto mais intensos, duradouros, etc. forem os prazeres presentes na vida de um indivíduo, mais valiosa essa vida será.

Singer (1979), Hare (1981) e Harsanyi (1982). O que é comum a todas as versões, dentre outras características, é a fundamentação da correção moral sobre alguma concepção de bem-estar, que pode ou não ter o prazer como seu elemento fundador. Sobre as demais características do utilitarismo conferir Scarre (1996, cap. I).

³ As críticas de Carlyle ao utilitarismo vão além da destacada aqui. Para mais detalhes conferir Carlyle (1850, cap. VIII) e Welch (2006).

⁴ As únicas distinções quanto aos diferentes tipos de hedonismo que serão feitas neste trabalho referem-se ao hedonismo enquanto teoria do valor e enquanto teoria da correção moral e entre o hedonismo quantitativo e o hedonismo qualitativo.

⁵ Entenda-se o termo *bens* em um sentido amplo, abrangendo estados de coisas, atividades, práticas, etc.

⁶ Ao longo do trabalho as expressões *vida boa*, *vida feliz (felicidade)* e *vida florescente* serão tratadas como sinônimas.

⁷ Por *indivíduo* entenda-se neste trabalho o mesmo que *qualquer ser senciente*.

⁸ São elas: intensidade, duração, certeza, proximidade no tempo, fecundidade, pureza, extensão. A todas elas Bentham chama circunstâncias, porém, apenas as quatro primeiras são consideradas por ele propriedades do prazer em si mesmo. Para mais detalhes conferir Bentham (1789, cap. IV).

O hedonismo de Bentham é também baseado em duas concepções: uma concepção de prazer e uma concepção de natureza humana. Quanto à sua concepção de prazer, Bentham é um internalista⁹. O internalismo quanto ao prazer é a tese de que, apesar dos prazeres possuírem fontes distintas, eles partilham uma espécie de *tom hedônico*, isto é, “uma qualidade intrínseca e inalisável de aprazibilidade que está presente em maior ou menor grau em todos eles¹⁰” (SUMNER, 1996, p. 88). Por isso, Bentham não faz uma distinção de *espécie* entre os prazeres, mas apenas de *grau*. Em *The Rationale of Reward* (1825) ele afirma que o *push-pin* (jogo infantil de estrutura simples) seria mais valioso do que a música e a poesia, caso viesse a proporcionar ao indivíduo mais prazer do que estas últimas¹¹.

Já a concepção de natureza humana de Bentham¹² está fundamentada na crença de que o homem se encontra, de fato, sujeito aos ditames do prazer e da dor, os senhores soberanos que determinam o que o homem é e deve ser, bem como o que ele deve fazer. Sua motivação para agir, quer em benefício próprio, quer em benefício alheio, consiste, fundamentalmente, no fato de que a busca pelo prazer e o evitamento da dor são inescapáveis à sua natureza. Portanto, dada essa inescapabilidade, o homem deve, tanto quanto possível, buscar o prazer e evitar a dor, para si e para os outros. Isso porque o homem também é um ser que desfruta de prazer não só quando atende aos próprios interesses, mas também quando atende aos interesses de outro indivíduo particular ou de uma classe deles, quando se depara com o prazer alheio ou evita a sua dor¹³. Cabe ressaltar que Bentham não nega às faculdades intelectuais um papel importante dentro do quadro da natureza humana. Contudo, sua importância é secundária, no sentido de que seu valor consiste no fato de serem meios para calcular, mensurar, prever, etc. o prazer a ser alcançado.

Os opositores do hedonismo alegam que uma teoria do valor como a de Bentham é implausível. Isto porque aceitá-la implica em admitir que: uma vez que não se estabelece uma diferença de espécie entre os prazeres e se pressupõe que o homem está determinado a buscar o prazer e evitar a dor, desde que se experimente, prazeres que sejam, sobretudo, intensos e duradouros, qualquer um que viva uma vida de objetivos rasos cujas preocupações não exijam mais do que o uso das capacidades mais primitivas, como acontece aos porcos e a outros animais, tem uma vida boa.

Pode-se argumentar a favor de Bentham que, apesar de ele aceitar que seres humanos que levam vidas de objetivos tão restritos quanto os dos animais possam ter uma vida boa, ele não é um sensualista que identifica a felicidade com o deleite sensorial e argumenta em prol da satisfação dos apetites tipicamente animais. Ben-

⁹ Sobre o internalismo e Bentham conferir Sumner (1996, 87-89).

¹⁰ “[A]n intrinsic, unanalysable quality of pleasantness which is present to a greater or lesser degree in all of them.”

¹¹ Conferir nessa mesma obra: Livro III, cap. I.

¹² Cf. Bentham (1789, cap. I; VI)

¹³ Aos prazeres decorrentes da promoção de interesses particulares Bentham chamou *self-regarding* e aos decorrentes da promoção do prazer alheio chamou *extra-regarding*. Conferir Bentham (1789, cap. V; 1817, cap. II). Sobre uma breve discussão sobre a relação entre eles conferir Scarre (1996, p. 76-80).

tham não pensa que apenas quem vive uma vida dedicada aos prazeres sensoriais pode ter uma vida boa. Ele não nega que quem tem um gosto mais exigente ou leve uma vida de objetivos mais altos, que envolva a aplicação e o desenvolvimento das capacidades mais complexas possa ter uma vida boa. Ele reconhece que certos indivíduos, isto é, certos seres humanos são mais difíceis de ser agradados e que, por isso, só obtêm prazer com atividades mais sofisticadas, como as que resultam da aplicação intelectual (poesia, estudo da música, etc.). A diferença é que esses indivíduos necessitarão realizar um esforço maior para obter os prazeres que lhe satisfazem. Mas, desde que ao realizar o balanço entre o esforço (dor) desempenhado para alcançá-los e a satisfação (prazer) resultante dele se obtenha um balanço mais positivo de satisfação, a vida desse indivíduo pode ser considerada uma vida boa.

Entretanto, se por um lado Bentham não é um sensualista, por outro, levar a cabo o hedonismo defendido por ele implica em aceitar a conclusão que se segue do seguinte raciocínio. Imagine uma situação hipotética em que se tenha que comparar duas vidas. Em ambas, os viventes experimentam o mesmo montante de dor calculado com base na intensidade e duração das dores experimentadas em cada uma dessas vidas. Uma delas consiste em viver eternamente na pele de um porco – com todos os prazeres inerentes a essa condição garantidos por toda a eternidade. A outra vida consiste em viver oitenta anos na pele de um grande intelectual – com todos os prazeres inerentes a essa condição garantidos por todo seu curto tempo de vida. Por que a intensidade, duração, etc. (dos prazeres) que são acumulados durante toda a vida eterna do porco ultrapassa a intensidade, duração, etc. acumulados durante toda a vida finita do intelectual, finda-se por ter que afirmar que a vida do porco é mais valiosa que a do intelectual.

É por causa de implicações como essa que o hedonismo quantitativo é posto em questão por Carlyle e outros críticos. O que se argumenta contra esse tipo de teoria é que não parece plausível avaliar ambas as vidas com base apenas em fatores quantitativos. Alguém que levasse em consideração os aspectos qualitativos da vida de ambos, logo perceberia que a vida do intelectual é qualitativamente muito superior à vida do porco e, por isso, toda a quantidade de prazeres experimentada pelo porco na eternidade não seria suficiente para tornar sua vida mais valiosa do que a do intelectual.

2. O hedonismo de Mill

Enquanto hedonista Mill sustentava que o prazer e a dor são as únicas coisas desejáveis (dignas de serem desejadas) como fins e que tudo o mais que fosse desejável o seria ou pelo prazer inerente em si mesmo ou enquanto meio para promover o prazer e prevenir a dor¹⁴. Como Bentham, ele pensava que um indivíduo (ou sociedade) seria feliz na medida em que sua vida tivesse um saldo mais positivo de prazer do que de dor. Porém, não pensava que apenas fatores quanti-

¹⁴ Cf. Mill (1861, cap. II, §2).

tativos como intensidade e duração determinariam o valor dos prazeres, nem que a vida boa se constituiria apenas de uma grande quantidade de prazeres, fossem eles quais fossem. O hedonismo de Mill, também era baseado em uma concepção de prazer e em uma concepção de natureza humana, embora sua concepção acerca de ambos também fosse distinta da de Bentham.

Retomando o exemplo do intelectual e do porco, para defender que a vida do intelectual é qualitativamente superior à do porco pode-se propor, pelo menos, duas estratégias argumentativas.

Uma delas é adotada pelos opositores do hedonismo e consiste em defender que há certos bens intrinsecamente valiosos (conhecimento, apreciação estética, etc.) e que a vida dos indivíduos é valiosa na medida em que esses bens estão presentes nela. Dado que a vida do intelectual contém tais bens e a do porco não, pode-se afirmar que a vida do intelectual é mais valiosa do que a do porco. Os defensores dessa estratégia não reconhecem o prazer como última instância de avaliação de outros bens e pensam que mesmo que não haja qualquer prazer consequente da presença dos bens intrinsecamente valiosos na vida do indivíduo, tais bens continuam a conferir valor à sua vida. Por isso, os defensores dessa estratégia argumentativa não são considerados hedonistas, mas *objetivistas* ou *teóricos da lista objetiva*.

Os defensores do hedonismo, por sua vez, podem adotar outra estratégia argumentativa, a qual consiste em sustentar que os *prazeres* consequentes de certos bens (conhecimento, apreciação estética, etc.), os quais estão presentes na vida do intelectual, mas não na do porco, são intrinsecamente mais valiosos do que os *prazeres* consequentes da presença de todos os bens presentes na vida do porco (alimentação, descanso, etc.). Por essa razão, os bens presentes na vida do intelectual são mais valiosos do que os bens presentes na vida do porco. Logo, a vida do intelectual é mais valiosa do que a do porco. Os defensores dessa estratégia argumentativa são chamados *hedonistas qualitativos*.

Essa foi a estratégia argumentativa defendida por Mill, a qual pressupõe também uma concepção internalista de prazer. Seu internalismo, no entanto, é distinto do de Bentham, além de controverso, pois Mill, por vezes, é interpretado como um externalista quanto ao prazer¹⁵. O externalismo é a tese de que qualquer experiência pode ser um prazer desde que nós tenhamos uma atitude positiva, de aprovação, em relação a ela. Segundo essa tese, os prazeres não possuem qualquer tom hedônico distintivo, sendo então concebidos como experiências heterogêneas. A única coisa que os prazeres possuem em comum é o fato de serem aprovados e desejados por sua própria causa. A defesa textual da heterogeneidade dos prazeres¹⁶, os quais são divididos em duas classes, a dos superiores (consequentes do intelecto, da imaginação e dos sentimentos – inclusos os sentimentos morais), e dos inferiores (consequentes das experiências corporais) é um

¹⁵ Essa é uma longa discussão, que não será apresentada em detalhes aqui. Para mais detalhes, conferir Miller (2010, p. 35-36) e Sumner (1996, 89-91).

¹⁶ Cf. Mill (1861, cap. II, § 4).

dos elementos do pensamento de Mill que permitem, à primeira vista, interpretá-lo como um externalista.

Contudo, um exame mais atento de seu pensamento permite por de parte esta interpretação. Apesar de reconhecer a heterogeneidade dos prazeres, ao dividi-los em classes distintas, Mill o faz com base na crença de que há uma diferença de *espécie* entre eles. Os *prazeres superiores*, também chamados *prazeres mentais*, são considerados intrinsecamente melhores do que os *prazeres inferiores*, também chamados *prazeres corporais*. Mill admite que é possível recorrer ao que ele chamou *vantagens circunstanciais*, para determinar a superioridade ou inferioridade dos prazeres. Nesse caso, o prazer resultante da leitura, por exemplo, seria superior ao resultante da embriaguez dados os ganhos mais permanentes e maior segurança do primeiro. Contudo, diante dessa possibilidade ele reafirma sua defesa da natureza intrínseca dos prazeres, considerando o estatuto ontológico dos prazeres *a razão mais forte* para afirmar a sua superioridade ou inferioridade. Porém, ainda que os prazeres possam ser heterogêneos o bastante para serem divididos em duas classes, pode-se defender que eles o são em função de um caráter homogêneo que eles dividem, primeiramente, entre si enquanto prazeres e, em segundo lugar, entre si enquanto membros de uma classe ou outra. Eles possuiriam certo tom hedônico geral, que permitiria identificá-los como prazeres, e uma espécie de *subtom* hedônico, que permitiria identificá-los como membros de classes distintas. Ainda que haja uma distinção de espécie entre os prazeres, o que determina a qualidade de ambos os tipos não é nada mais do que a sua apazibilidade. Ainda que cada tipo de prazer disponha de um tipo distinto de apazibilidade, é ainda o caráter apazível de cada tipo de prazer que permanece determinando sua qualidade¹⁷.

Passemos à concepção de natureza humana de Mill. Diante da objeção dos porcos, Mill replicou que não eram os hedonistas que possuíam uma visão restrita do homem e, pode-se acrescentar, também do prazer, mas os seus críticos. Ao colocar a objeção da teoria digna de porcos, esses críticos aparentemente desconsideravam que o homem possui faculdades distintas das dos porcos, as quais o levam a ter desejos também distintos e das quais é perfeitamente possível extrair experiências apazíveis. O homem é motivado a agir pelo prazer e pela dor, mas não os deseja apenas como fonte de satisfação sensível. O homem também deseja se aperfeiçoar, ter honra, ter dignidade pessoal, etc., sendo capaz de se deleitar também com esses bens¹⁸.

Mais do que Bentham, Mill defendeu também o argumento de que o homem é, por natureza, um ser naturalmente social que não desfruta de prazer apenas quando contempla o próprio prazer ou atende aos próprios interesses, mas também quando contempla o prazer alheio ou atende aos seus interesses. A *simpatia*, que é o mesmo que sentir prazer diante da experiência factual do prazer alheio e dor diante da experiência factual da dor alheia ou diante da idéia de ambos, é

¹⁷ Cf. Crisp (1997, p. 31-35).

¹⁸ Cf. Mill (1838).

um sentimento natural do homem que emerge dentro da convivência social e que, embora deva ser nutrido, não precisa ser ensinado¹⁹. Por causa também de suas inclinações sociais naturais, às quais levam-no, sem inculcação prévia, a estar em unidade com outros homens, o homem pode se interessar pelo prazer alheio e identificar o seu próprio prazer com o prazer de outrem²⁰.

Diferente de Bentham, as faculdades intelectuais exercem um papel importante dentro do hedonismo de Mill, ainda que sua importância esteja subordinada ao prazer que elas proporcionam. É por meio delas que o homem seria capaz de experimentar os melhores prazeres e evitar viver uma vida onde predominam apenas experiências parcas. Mill não pensava, à semelhança de Bentham, que há apenas *certos* homens que se satisfazem com certos prazeres por possuírem um gosto mais exigente. Por causa de suas faculdades tipicamente humanas, todos os homens, possuiriam um gosto mais exigente e não se satisfariam, como os porcos e outros animais, apenas em experimentar os prazeres consequentes dos sentidos. Ele reconhece que, de fato, um ser com necessidades mais sofisticadas como as do homem pode se satisfazer de modo menos sofisticado. Todavia, devido ao seu senso de dignidade em relação às suas faculdades típicas, que lhe proporcionam prazeres além dos sensoriais, a não ser que ele se encontrasse em tamanha situação de infelicidade na qual perdê-las seria melhor do que possuí-las, o homem não aceitaria se submeter a uma condição destituída delas.

3. Juízes competentes

A questão que se põe imediatamente à defesa da superioridade intrínseca dos prazeres é: como sabemos quais prazeres são intrinsecamente mais valiosos do que outros? No caso do hedonismo de Bentham, basta recorrer à intensidade e à duração dos prazeres para dizer qual é o prazer mais valioso. Mas, se o que determina o valor dos prazeres é a sua qualidade intrínseca, como esse valor pode ser identificado? Para responder a essa questão Mill recorre à figura dos juízes competentes, os quais seriam os únicos agentes²¹ capazes de ajuizar sobre a qualidade dos prazeres e dos quais o veredito consensual seria irrevogável²²: “De dois prazeres, se houver um ao qual todos ou quase todos aqueles que tiveram a experiência de ambos derem uma preferência decidida, independentemente de sentirem qualquer obrigação moral para o preferir, então será esse o prazer mais desejável.” (MILL, 2005, p. 50)²³.

Ao propor a figura de tais juízes, Mill não pressupõe que a superioridade ou inferioridade dos prazeres é baseada no juízo arbitrário de certos agentes que determinam a seu bel-prazer quais prazeres são de um tipo e quais são de outro. O

¹⁹ Cf. Mill (1835; 1869).

²⁰ Cf. Mill (1861, cap. II, §10; 1874).

²¹ Por *agente* entenda-se todos os indivíduos capazes de tomar decisões morais, sejam elas quais forem.

²² Cf. Mill (1861, cap. II, §5-10).

²³ Cf. Mill (1861, cap. II §5).

que ele pretende defender é que há certos agentes que são capazes de reconhecer acertadamente o valor intrínseco dos prazeres, consistindo o seu juízo em uma prova empírica da superioridade ou inferioridade destes. Dada sua capacitação enquanto juízes competentes, eles não de considerar os prazeres superiores preferíveis a quaisquer montantes de prazeres inferiores, ainda que, após emitido o juízo, eles não estejam moralmente obrigados a optar por eles todo o tempo.

Cabe ressaltar que a defesa dos juízes competentes como critério final de avaliação dos prazeres é apresentada por Mill independentemente da distinção quanto à espécie dos prazeres²⁴. Mesmo que o critério de avaliação fosse puramente quantitativo, o veredito final acerca do valor dos prazeres seria dado pelos juízes²⁵. Isso porque mesmo aceitando que os critérios quantitativos apresentados por Bentham venham a determinar o valor dos prazeres, seria necessário certas competências para identificar, por exemplo, quão mais intensa é uma dor ou um prazer e poder contrabalançar essa e outras circunstâncias²⁶ determinantes de seu valor. Pelo fato do hedonismo de Mill ser de cunho qualitativo, o enfoque da discussão neste trabalho se restringirá à formação e ao papel dos juízes no que toca ao juízo da qualidade dos prazeres.

Para ser considerado um juiz competente, o agente precisa satisfazer a, pelo menos, três condições necessárias: (1) ter experimentado ambos os tipos de prazer; (2) ser capaz e apreciar e se deleitar com ambos os tipos; (3) ter hábitos de consciência e observação de si mesmo.

Como o juízo desses juízes não é nada mais do que um testemunho evidencial da natureza dos prazeres, é imprescindível que os agentes que venham a ser considerados juízes competentes tenham experimentado os mais diversos prazeres, tanto de um tipo, quanto de outro. Isso não significa que os agentes tenham que experimentar todos os prazeres existentes de ambos os tipos para se tornarem juízes competentes. Todavia, quanto mais prazeres consequentes das mais variadas causas forem experimentados pelos agentes, maiores as suas chances de fazer um juízo acertado. Isso porque, desse modo, torna-se possível ter acesso a um maior número de elementos que possam ser analisados e comparados para, em seguida, oferecer um juízo correto.

Entretanto, não basta apenas experimentar vários prazeres. Também é preciso ser capaz de *apreciar* e *se deleitar* igualmente com ambos os tipos, isto é, desfrutá-los *adequadamente* e na *extensão correta*²⁷. Isso significa que o agente deve ser capaz de extrair a devida aprazibilidade das fontes de prazer com as quais ele entra em contato. Para tanto, o agente precisa de certa capacitação, isto é, precisa desenvolver ou adquirir as habilidades para lidar devidamente com elas, as quais permitirão ao agente extrair o prazer que lhes é inerente. Um nadador profissional

²⁴ Cf. Crisp (1997, p. 36).

²⁵ Cf. Mill (1861, Cap. II, §8).

²⁶ Cf. Nota 8.

²⁷ Cf. Crisp (1997, p. 37).

que venha a escrever um romance, pode tanto ter uma experiência aprazível ao nadar, quanto ao escrever. Contudo, dada sua capacitação como nadador, tenderá a se deleitar mais com a natação do que com a escrita e, provavelmente, por causa disso, tenderá a considerar o prazer extraído da natação superior ao extraído da escrita. Por sua vez, um escritor profissional que venha a praticar natação, dada sua capacitação como escritor, tenderá a se deleitar mais com a escrita do que com a natação e, provavelmente, por causa disso, tenderá a considerar o prazer extraído da escrita superior ao extraído da natação. Entretanto, se o nadador e o escritor puderem ser capacitados em ambas as atividades, eles poderão desfrutar igualmente delas, isto é, poderão extrair a apazibilidade correspondente ao desempenho dessas atividades e, assim, julgar adequadamente o prazer extraído de ambas.

Pode-se objetar que dado o curto período de vida dos agentes e a enorme gama de fontes de prazer que exigem capacitação para que se lhes seja extraído o prazer que lhes corresponde, seria impossível que os agentes fossem devidamente capacitados para desfrutar dos prazeres consequentes, se não de todas, pelo menos de uma parte significativa delas e julgá-los apropriadamente. Pelo menos dois argumentos podem ser apresentados para responder a essa objeção.

Um é que, segundo pensa Mill, os agentes raciocinam por associação²⁸ e, por isso, é suficiente que eles sejam capacitados para desempenhar apenas algumas atividades – dentre as quais umas devem ser fontes de prazeres superiores e outras de prazeres inferiores – e desfrutar dos prazeres que lhes correspondem. Tendo sido capacitado para lidar com elas e tendo desfrutado dos prazeres que lhe são consequentes, o agente pode, a partir de sua experiência, fazer associações e comparações com outras experiências semelhantes, embora não esteja devidamente capacitado para desempenhá-las ou não tenha acesso direto a elas.

O segundo argumento é que o veredito do agente enquanto juiz competente não é isolado. Ele passa pelo crivo de outros juízes, que, provavelmente, dado seu contexto de formação e habilidades naturais, foram capacitados para lidar com outras fontes de prazer e, por isso, apreciaram prazeres diferentes dos desfrutados por ele. No diálogo com outros juízes, expondo sua própria experiência, ouvindo o testemunho destes e discutindo a respeito de uma e de outro, os juízes podem ratificar ou corrigir suas conclusões, além de ter acesso a outras informações sobre outras fontes de prazer e os prazeres que lhes são consequentes. Após esse diálogo, o veredito da maioria acerca dos prazeres é irrevogável.

Um problema aqui é que a noção de *irrevogabilidade* parece estar em tensão com o falibilismo defendido por Mill em *Sobre a Liberdade* (1859). Contudo, pode-se argumentar que embora o juízo dos juízes seja irrevogável, nada impede que os próprios juízes revisem-nos a partir de sua experiência e hábitos reflexivos. Isso é possível porque Mill parte do pressuposto de que todos os agentes, sejam juízes competentes ou não, haja consenso entre eles ou não, podem sempre estar

²⁸ Cf. Mill (1843, Livro VI, cap. IV).

errados. Assim, o consenso, na verdade, nada garante. Porém, o que se pode argumentar é que se houver um contexto de liberdade de pensamento e de expressão, onde os juízes podem viver suas vidas de modo individualizado e debater entre si, é razoável aceitar o consenso desses juízes – que de tempos em tempos pode ser revisto por eles mesmos. É razoável porque as chances dos agentes estarem errados em um contexto desse tipo são menores do que em contextos diferente deste.

Diante de todo o quadro apresentado acima, salta aos olhos a importância da educação moral para formação do agente enquanto juiz competente. Por *educação moral* Mill entende o amplo processo de formação do agente no qual ele tem as oportunidades e a capacitação necessárias para desenvolver e adquirir as habilidades que lhe permitam desempenhar as mais diversas atividades – e assim experimentar o prazer resultante delas –, bem como para pensar autonomamente²⁹ e tomar as decisões corretas diante das mais diversas situações. As decisões corretas a serem tomadas não se referem apenas à identificação acertada dos prazeres como pertencentes a uma classe ou outra, mas também à opção por um prazer de um tipo ou outro conforme a circunstância diante da qual ele se encontra, além de se referirem à tomada de decisões morais, quanto ao que deve ou não ser moralmente realizado³⁰.

Nesse ponto, cabe ressaltar que, ainda que Mill defenda que o fim da ação humana é ter uma vida livre da dor e rica em prazeres no que refere à quantidade e à qualidade³¹, ele não defende que a vida boa consiste apenas em experimentar prazeres superiores. Os prazeres inferiores são, afinal de contas, *prazeres* e, como tais, ainda são considerados fins da ação humana. Por isso, o processo de formação moral do agente enquanto juiz competente deve levá-lo a de ter o devido discernimento para decidir quais prazeres devem ser escolhidos frente às mais diversas situações. Certamente, Mill não consideraria reprovável que um artista, depois de todo um dia de trabalho (esculpindo, pintando, compondo, etc.) optasse por um longo banho de hidromassagem em vez de optar por estudar Filosofia.

Mill não rejeita que existam disposições naturais e individuais que afetem o modo como os agentes experimentam os prazeres e a formação de seu caráter. Contudo, a argumentação de Mill parece seguir na direção da defesa de que a educação tem o papel preponderante no processo de formação do agente. Diante do fato de que mesmo sem grande sofrimento alguns homens preferem viver uma vida semelhante à de porcos a viver a vida de homem, o argumento de Mill é que esses homens não foram devidamente educados, ou seja, não receberam os incentivos e oportunidades adequados para desenvolverem suas faculdades e desfrutar adequadamente os prazeres originados delas. Mill aceita que todos os homens

²⁹ A questão da autonomia será discutida mais adiante.

³⁰ A questão se o princípio de utilidade serve como critério para julgar ou decidir o que é moralmente correto realizar não será discutida neste trabalho.

³¹ Cf. Mill (1861, cap. II, §10)

possuem predisposições mentais distintas, influenciadas pela constituição orgânica ou organização corporal de cada um. Essas predisposições levariam o homem a experimentar os prazeres de forma distinta e também produziriam qualidades distintas de mentes, gerando agentes com diferentes disposições de caráter³². Isso explicaria porque muitos indivíduos tendem a preferir uma vida semelhante à dos porcos, dedicada às atividades que geram prazeres inferiores, enquanto outros preferem uma vida dedicada àquelas que geram prazeres superiores. No entanto, Mill possuía uma visão positiva do homem como um ser que tende ao bem e ao progresso e pensava que, caso ele recebesse a educação adequada, independentemente de suas disposições naturais, preferiria viver a vida de homem à de porco, dedicando-se mais às atividades geradoras de prazeres superiores do que às geradoras de prazeres inferiores³³.

Uma objeção contra a defesa dos juízes competentes que se destaca é a de que tal defesa é elitista, uma vez que se defende que apenas alguns agentes são capazes de experimentar e julgar adequadamente ambos os tipos de prazer.

Pode-se responder a ela sustentando que o suposto elitismo de Mill é apenas uma constatação do estado imperfeito em que a sociedade se encontrava (e ainda se encontra), na qual nem todos os agentes estariam aptos a julgar adequadamente os prazeres. Mill é, na verdade, um igualitarista que, apesar de ser um liberal que combate o paternalismo e as mais diversas formas de tirania, argumenta que a sociedade deve oferecer a todos os agentes a oportunidade de se tornarem capazes de satisfazer às condições necessárias para ser um juiz competente.

Outra objeção, que surge diante da defesa da educação moral como parte do processo de formação do juiz competente, é que, admitindo que os juízes sejam agentes encarnados – isto é, não são entidades que ajuízam desde o ponto de vista da eternidade – que possuem inclinações naturais e são culturalmente influenciados pela educação moral que recebem, eles não podem ser suficientemente imparciais para julgar a qualidade dos prazeres. Como eles podem ser os únicos agentes capazes de ajuizar, isto é, identificar quais prazeres pertencem a qual espécie, se eles são previamente educados para escolhê-los como sendo de um tipo ou outro?

Para responder a esta objeção, recorrerei à terceira condição necessária para ser um juiz competente: ter hábitos de consciência e observação de si mesmo. O processo de educação moral não é um processo de mera inculcação de valores. Alguns valores são inevitavelmente inculcados no agente e Mill pensa que alguns, como o sentimento social de identificação do próprio bem-estar com o bem-estar geral, devem sê-lo³⁴. Contudo, a educação moral defendida por Mill envolve, sobretudo, educar o agente para pensar e agir autonomamente. O agente se comporta de modo autônomo quando se distancia em alguma medida de sua própria educação

³² Cf. Mill (1843, Livro VI, cap. IV).

³³ Cf. Mill (1843, Livro VI, cap. IV; 1861, cap. II, §7)

³⁴ Cf. Mill (1861, cap. II, §18).

e reflete criticamente sobre as matérias de juízo e decisão que se lhe apresentam para, em seguida, poder oferecer por si mesmo um parecer sobre elas³⁵. Para agir desse modo, ele precisa desenvolver ou adquirir hábitos de consciência e observação de si mesmo, isto é, ele precisa estar habituado a refletir sobre os mais diversos temas e, principalmente, sobre aqueles que dizem respeito diretamente a si próprio: sua educação, os prazeres que ele mesmo experimenta, seus sentimentos, etc. Por meio desses hábitos, o agente aprende a se distanciar e a se aproximar dos temas que lhe dizem respeito, além de aprender a discernir o momento certo de repeli-los ou trazê-los à tona. Como resultado, ele torna-se apto a julgar e a decidir acerca de uma série de questões, dentre quais está a de saber quais prazeres são superiores e quais são inferiores.

Referências

BENTHAM, Jeremy. (1789). An Introduction to Principles of Moral and Legislation. In: *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring (Edinburgh: William Tait, 1838-1843). Vol I.

_____. (1817). A Table of the Springs of Action. In: *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring (Edinburgh: William Tait, 1838-1843). Vol I.

_____. (1825) The Rationale of Reward. In: *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring (Edinburgh: William Tait, 1838-1843). Vol II.

BERGER, Fred. *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*. EUA: University of California Press, 1984.

CARLYLE, Thomas. *Latter-Day Pamphlets*. London: [s/e] 1850.

CRISP, Roger. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London: Routledge, 1997.

GRAY, John. Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality. In: GRAY, John; SMITH, G. W. (Ed.). *J. S. Mill's On Liberty: In focus*. London: Routledge, 1991.

HARE, Richard. *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

HARSANYI, John. Morality and the Theory of Rational Behaviour. In: A. SEN; WILLIAMS, B. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

MILL, James; MILL, John Stuart. *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869.

MILL, John Stuart. (1865). An Examination on Sir William Hamilton's Philosophy. In: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. 33 vols. Vol. IX.

³⁵ Cf. Gray (1991, p. 194).

_____. (1838). Bentham. In: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991). 33 vols. Vol. X.

_____. (1833). Remarks on Bentham's Philosophy. In: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. 33 vols. Vol. X.

_____. (1835) Sedgwick's Discourse. In: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. 33 vols. Vol. X.

_____. (1859). *Sobre a Liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2006.

_____. (1874). Three Essays on Religion: Nature, Utility of Religion and Theism. In: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. 33 vols. Vol. X.

_____. (1861). *Utilitarismo*. Porto: Porto, 2005.

MILLER, Dale E. John Stuart Mill. Cambridge: Polity Press, 2010.

SCARRE, Geoffrey. *Utilitarianism*. London: Routledge, 1996.

SINGER, Peter. (1979). *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SUMNER, L. Wayne. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

WELCH, Patrick. J. Thomas Carlyle on Utilitarianism. *History of Political Economy*. 38: 2, 2006.



Um estudo crítico da obra de José Carlos Mariátegui

Fernando Frota Dillenburg*

* Doutor em filosofia. Pesquisador Colaborador do IFCH/UNICAMP.

GT Marx e a tradição dialética

I. Introdução

José Carlos Mariátegui é considerado por vários autores um expoente do pensamento marxista latino-americano. Nesse sentido, o intelectual marxista argentino José Aricó afirma que os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, principal obra de Mariátegui, publicada em 1928, seria “o maior esforço teórico realizado na América Latina para introduzir uma crítica socialista aos problemas e à história de uma sociedade concreta e determinada” (ARICÓ, 1982, p.21). Segundo Michel Löwy, em *Sete ensaios...* Mariátegui apresenta uma das primeiras tentativas “de análise marxista de uma formação latino-americana concreta” (LÖWY, 2006, pp. 17-18). Para Löwy, o pensamento de Mariátegui “caracteriza-se justamente por uma fusão entre os aspectos mais avançados da cultura européia e as tradições milenares da comunidade indígena, e por uma tentativa de assimilar a experiência social das massas camponesas numa reflexão teórica marxista” (Idem, p. 18). Bellotto e Corrêa concordam com Löwy ao afirmarem que Mariátegui seria responsável por uma forma de pensamento socialista original para a América Latina, cujas raízes estariam nas antigas civilizações andinas (BELLOTTO & CORRÊA, 1982, p. 7).

Durante sua breve vida, interrompida precocemente aos 35 anos em consequência do agravamento de um problema de saúde, Mariátegui refletiu sobre diversos temas de filosofia política vinculados à história do Peru e a toda a América de colonização espanhola. Mariátegui abordou problemas relacionados ao colonialismo, sua influência nas relações entre as classes, as formações econômicas daí resultantes, o papel do intelectual engajado, a crise da democracia representativa, etc..

Como todo autor marxista, Mariátegui se caracterizou pelo tom polêmico. Justamente por isso ele não escapou de receber várias críticas no interior do próprio marxismo. A revista argentina *Claridad*, por exemplo, caracterizou Mariátegui como um romântico, sempre pronto a lutar por uma revolução irrealizável. Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador do APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana) em 1924, acusou Mariátegui de excesso de europeísmo, isto é, de ter uma visão europeia da América (Idem, p. 20).

Outros autores também comentam esta influência do marxismo europeu na formação teórica de Mariátegui. Bellotto e Corrêa, por exemplo, consideram que, dentre as diversas correntes marxistas européias, Mariátegui identificou-se mais com o marxismo italiano, em especial aquele “de inspiração idealista, fortemente influenciado por Benedetto Croce, Giovanni Gentile e, mais particularmente, pelo bergsonismo soreliano” (Idem, p. 25), ou seja, o marxismo posto em prática pelo “grupo de intelectuais turinenses ligados ao jornal *L’Ordine Nuovo*” (Idem), do qual Antonio Gramsci era um dos principais dirigentes.

Aliás, as condições em que se deu a viagem de Mariátegui à Europa também foi alvo de muitas críticas por parte dos grupos de esquerda. A viagem de quatro anos (de 1919 a 1923) foi subsidiada pelo governo peruano do ditador Augusto Leguía que, segundo alguns autores, teria o objetivo de afastar por algum tempo a perigosa oposição que Mariátegui representava (Idem, p. 13).

Depois de sua morte, em abril de 1930, Mariátegui continuou sendo alvo de críticas de diversos setores de esquerda. O Partido Comunista Peruano, fundado um mês após a sua morte, considerava as posições do autor como um desvio pequeno-burguês.

O tom polêmico existente em torno das ideias de Mariátegui já incita a investigação de sua obra. O mais instigante é a importância que as ideias de Mariátegui adquiriram na América Latina. Elas parecem ter servido, de certo modo, de base teórica para toda uma vertente de esquerda do continente. Uma das questões que parece ser fundamental abordar é a concepção de Mariátegui em relação à origem histórica de toda aquela região andina onde se localiza o Peru.

II. As origens históricas do Peru

Ao comentar as características da civilização inca que habitava o território que atualmente corresponde ao Peru e outros países andinos, Mariátegui aponta a predominância de atividades agrícolas e pastoris. A indústria, pouco desenvolvida, era realizada apenas a uma escala extremamente reduzida, de cunho meramente doméstico e rural. O maior desenvolvimento tecnológico dos incas era encontrado somente nas grandes obras de irrigação, sobretudo nos terraços de cultivo dos Andes (MARIÁTEGUI, 1982, tomo I, p. 78). Estas grandes obras eram realizadas por meio da centralização do Estado inca, formado por uma aristocracia indígena, sob o domínio da qual os nativos compunham uma imensa nação, que chegou a concentrar dez milhões de habitantes (Idem, p. 79).

De acordo com Mariátegui, a sociedade inca era caracterizada pela combinação contraditória de um Estado despótico com uma agricultura baseada na propriedade coletiva da terra¹.

Como, afinal, poderia ser caracterizada uma sociedade baseada nesta combinação de propriedade comunal com um Estado despótico? Poderia ser caracterizada como uma sociedade comunista primitiva? É nessa direção que Mariátegui compreende as relações de produção da sociedade inca. Nesse sentido, o autor afirma que “o comunismo inca – que não pode ser negado nem diminuído por ter se desenvolvido sob o regime autocrático dos incas – é designado por isso como comunismo agrário” (Idem, p. 78).

Cabe perguntar se esta caracterização da sociedade inca como uma sociedade comunista seria correta do ponto de vista marxista. Como Marx caracterizaria a sociedade inca? Nos *Grundrisse*, Marx identifica esta combinação de propriedade coletiva da terra com um Estado despótico como sendo própria do que ele denomina de formações econômicas asiáticas, nas quais, segundo o autor, “a unidade geral mais abrangente, situada acima dos corpos comuns aparece como o *proprietário único* ou superior, enquanto as comunidades reais se constituem apenas em possuidoras *hereditárias*” (MARX, 1989, vol. 1, p. 435; Idem, 1981, vol. 2, p. 380). Segundo Marx, nessas sociedades asiáticas, as comunidades servem como a base que garante a existência do Estado:

em meio ao despotismo oriental (...) existe, de fato, como fundamento, esta propriedade comunitária ou tribal, produto sobretudo de uma combinação de manufatura e agricultura dentro da pequena comunidade, que deste modo se torna inteiramente auto-suficiente e contém em si mesma todas as condições de reprodução e de produção de excedentes (Idem).

Logo em seguida a este trecho Marx não deixa dúvidas de que, para ele, a sociedade inca correspondia a uma formação semelhante à do México, dos Celtas e de tribos da Índia. Nesse sentido, ele afirma que essa unidade superior, o Estado, “pode envolver uma organização comum do trabalho tal que se constitui num verdadeiro sistema, como no México e, especialmente, no Peru, entre os antigos Celtas e algumas tribos da Índia” (Idem, p. 436; Idem, p. 381).

Parece evidente, portanto, que para Marx a sociedade inca corresponderia a uma formação de tipo asiática. A comparação entre a afirmação de Mariátegui e os trechos dos *Grundrisse* citados acima indica algumas diferenças fundamentais na caracterização da sociedade inca por parte dos dois autores. Enquanto Mariátegui

¹ Mariátegui se apóia no estudo feito por César Antonio Ugarte, segundo o qual a terra cultivável era propriedade do *ayllu*, um conjunto de famílias consangüíneas, ainda que a posse da terra fosse dividida em lotes individuais intransferíveis. Segundo Ugarte, a tribo, composta por uma federação de *ayllus* estabelecidos em volta de uma mesma aldeia, era proprietária coletiva das águas, das terras destinadas ao pastoreio e dos bosques. Enquanto o trabalho era comum, baseado na cooperação, as colheitas eram apropriadas individualmente. UGARTE, César Antonio. *Bosquejo de la historia económica Del Perú*. Citado por idem, p. 79.

considera a sociedade inca como uma sociedade similar à comunidade primitiva comunista, Marx a caracteriza como sendo uma formação social que se aproxima do modo de produção asiático.

Que conseqüências teóricas e práticas na luta de classes teriam estas diferenças de interpretação da realidade das sociedades pré-colombianas que habitavam a região dos Andes? Em que teorias Mariátegui teria se apoiado para chegar a tal resultado diferente de Marx? A caracterização feita pelo autor dos *Sete ensaios...* poderia ser considerada, nesse sentido, uma mera atualização da obra de Marx? Ou, em sentido contrário, a interpretação feita por Mariátegui sobre as origens de seu país seria fruto da procura, mesmo que não consciente, de um caminho teórico próprio diferente daquele de Marx?

Outra posição polêmica de Mariátegui é a ideia de que o chamado “comunismo agrário inca” teria sido substituído, por meio da colonização espanhola, pelo feudalismo e pelo escravismo.

III. O feudalismo e o escravismo peruanos

Nos *Sete ensaios...*, considerada por alguns como sua principal obra, Mariátegui considera que o capitalismo peruano, ainda embrionário e incipiente no início do século XX, se assentava em uma herança feudal, cujas expressões de sobrevivência ainda presentes eram o latifúndio e a servidão da raça indígena (MARIÁTEGUI, 1982, tomo I, p. 76). Segundo o autor, os espanhóis teriam trazido da Europa suas heranças pré-capitalistas, feudais e escravistas.

O trabalho forçado dos nativos pelos colonizadores teria assumido as formas da servidão e da escravidão. O feudalismo seria, de acordo com Mariátegui, o principal obstáculo a ser enfrentado pelo povo peruano na luta pela sua libertação. Assim afirma o autor: “A Espanha nos trouxe a Idade Média, a inquisição, o feudalismo, etc. (...) Não renegamos propriamente a herança espanhola; renegamos a herança feudal” (Idem, p. 77). Fica claro nestas passagens que, segundo Mariátegui, o comunismo inca teria sido substituído pelo feudalismo trazido da Europa.

Dando continuidade à sua análise a respeito das origens da sociedade peruana, Mariátegui observa que a servidão feudal não foi a única fonte de degradação social deixada pelos espanhóis no Peru. O escravismo imposto pelos espanhóis aos nativos nas minas teria sido, segundo o autor, tão maléfico ao povo peruano quanto a servidão. De acordo com Mariátegui, a cobiça dos espanhóis por novas riquezas teria transformado o povo inca em mineradores, um povo que desde suas mais remotas origens se caracterizava por ser fundamentalmente agrário. Assim, teriam se desenvolvido relações de produção escravagistas nas minas peruanas: “O trabalho agrícola tinha feito do índio um servo vinculado à terra. O trabalho das minas e das cidades deviam fazer dele um escravo” (Idem, pp. 80-81), formando, segundo o autor, um típico sistema escravagista (Idem, p. 81).

No entanto, cabe perguntar se seriam estas as posições de Marx e Engels em relação à colonização espanhola na América. Teria havido, segundo os fundadores do materialismo dialético, um modo de produção que pudesse ser caracterizado como feudal ou escravagista em alguma região da América? Em que medida as posições de Mariátegui baseadas na importação do feudalismo e do escravismo à América pelos espanhóis estaria de acordo com a teoria clássica de Marx e Engels? Se considerarmos que para Marx a Idade Média se inicia a partir do período germânico, aquele arcaico modo de produção que se seguiu à queda da civilização greco-romana (MARX, 1989, vol. 1, p. 442; Idem, 1981, vol. 2, p. 387), seria, afinal, possível admitir, como faz Mariátegui, a importação das relações de produção feudais da Europa para a América? Como seria possível estabelecer o feudalismo na América sem a herança das formações germânica e greco-romana?

Além disso, Marx considerava que os modos de produção pré-capitalistas baseavam-se na produção de valores-de-uso, enquanto a sociedade capitalista é baseada na produção do valor, na valorização do valor (Idem, p. 447; Idem, pp. 391-392). Será que a produção nas minas e nos campos da América, depois da chegada dos espanhóis, estava voltada para a produção de valores-de-uso? Parece-nos que esta hipótese seria muito duvidosa. Os trabalhadores incas, submetidos aos europeus, assim como todos os trabalhadores americanos, depois de arrancados violentamente dos modos de produção pré-capitalistas, sempre foram obrigados a produzir para o mercado mundial capitalista a fim de satisfazer o objetivo do capital mundial por mais-trabalho, por trabalho não pago.

No *Manifesto Comunista*, por exemplo, Marx e Engels consideram que a descoberta da América serviu como um extraordinário impulso ao modo de produção capitalista e não como a expansão do feudalismo e do escravismo para este continente, conforme sugerem alguns textos de Mariátegui. Para os autores do *Manifesto*, “a descoberta da América e a circunavegação da África abriram um novo campo de ação à burguesia emergente (...) Desenvolveram rapidamente o elemento revolucionário da sociedade feudal em decomposição” (MARX & ENGELS, 1998, p. 41; Idem, 1989, p.11).

Nesta passagem do *Manifesto*, fica claro que para Marx e Engels a chegada dos europeus na América, ao invés de representar a exportação de relações pré-capitalistas da Europa para o novo continente teria criado as condições objetivas para uma superação em um nível superior daquelas relações pelo capitalismo. A descoberta da América, juntamente com a expansão para o Oriente e para a África, permitiu o conseqüente surgimento do mercado mundial e foi, para Marx e Engels, um dos pressupostos indispensáveis para a supremacia do capitalismo em todo o globo terrestre. Neste exato sentido afirma Marx em sua obra máxima, *O capital*:

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um

cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva (MARX, 1984, vol. I, tomo 2, p. 285; Idem, 1988, vol. 1, p. 779).

Como se vê, de acordo com Marx e Engels, a descoberta da América e sua ocupação por diversos países europeus, assim como a escravização dos africanos e dos nativos, além da circunavegação da África e a consequente “pilhagem das Índias Orientais”, não teriam representado um retorno ao escravismo e ao feudalismo, mas um impulso fundamental à expansão do capitalismo, a criação do mercado mundial, a supremacia definitiva deste modo de produção sobre todos os modos de produção anteriores.

A interpretação das consequências da chegada dos europeus à América repercutiu também no debate teórico brasileiro. Nesse sentido, Caio Prado Junior observou, em 1942, de maneira precisa, que

em suma e no essencial, todos os grandes acontecimentos desta era, que se convencionou chamar dos “descobrimentos”, articulam-se num conjunto que não é senão um capítulo da história do comércio europeu. Tudo que se passa são incidentes da imensa empresa comercial a que se dedicam os países da Europa a partir do século XV, e que lhes alargará o horizonte pelo Oceano afora. Não tem outro caráter a exploração da costa africana e o descobrimento e colonização das Ilhas pelos portugueses, o roteiro das Índias, o descobrimento da América, a exploração e ocupação de seus vários setores (PRADO JUNIOR, 1997, p. 22).

Esta problemática se manteve em pauta durante décadas. Talvez, até hoje suas consequências ainda não tenham sido totalmente resolvidas. Assim, em 1974, Fernando Novais, seguindo a mesma direção de Caio Prado, afirmou:

no fundo e no essencial, a expansão europeia, mercantil e colonial, processa-se segundo um impulso fundamental, gerado nas tensões oriundas na transição para o capitalismo industrial: acelerar a primitiva acumulação capitalista é pois o sentido do movimento, não presente em todas as suas manifestações, mas imanente em todo o processo (NOVAIS, 1995, p. 70).

Com base no exposto até aqui, cabe ainda perguntar, do ponto de vista filosófico, qual seria a forma assumida pelo mais-trabalho produzido pelos nativos nas lavouras, nos campos e nas minas americanas, sob o domínio dos espanhóis? Seriam as formas servis, como a corveia ou a talha? Seria o mais-trabalho escravo? Ou o fato dos trabalhadores americanos produzirem para o mercado mundial capitalista transformaria seu mais-trabalho naquele da forma capitalista, a forma da mais-valia? Poderíamos colocar a mesma questão de outro modo: qual seria a relação de determinação entre o geral, isto é, o mercado mundial capitalista, e o

particular, as relações de produção realizadas na América? As relações particulares seriam independentes do geral? Ou, em sentido contrário, o geral determinaria, em última instância, o particular?

Há ainda pelo menos mais uma questão que poderemos discutir. É aquela relacionada à forma como Mariátegui considera a sucessão dos modos de produção no Peru.

IV. A sucessão dos modos de produção no Peru

Considerando a presente exposição, parece haver de forma implícita nas concepções de Mariátegui a necessidade inevitável de uma sucessão dos modos de produção a ser realizada de maneira linear em cada país. Assim, a história do Peru é descrita pelo autor dos *Sete ensaios...* como sendo a sucessão do comunismo primitivo à escravidão e servidão, passando para o capitalismo, que, futuramente, seria superado pelo socialismo.

Colocam-se aqui os problemas teóricos da chamada “sucessão linear”. Segundo Hector Benoit, a sucessão linear dos modos de produção é uma concepção própria da III Internacional Comunista quando era dirigida pelo grupo de Stalin, sobretudo depois do VI Congresso, realizado em 1928 (BENOIT, 2004, p. 39), concepção indissociável da noção de revolução por etapas, cuja etapa inicial, democrática, poderia ser dirigida pela burguesia.

Mariátegui parece se identificar, à primeira vista, com esta estratégia geral da revolução socialista, quando afirma que “o problema agrário se apresenta, antes de tudo, como o problema da liquidação do feudalismo no Peru” (MARIÁTEGUI, 1982, tomo I, p. 75), e conclui considerando que a burguesia seria a classe social que deveria realizar a superação do feudalismo peruano: “Esta liquidação já deveria ter sido realizada por um regime democrático-burguês formalmente estabelecido por uma revolução da Independência” (Idem). Cabe perguntar se, de acordo com Marx, a burguesia poderia cumprir, a partir de meados do século XIX, após o fracasso das revoluções de 1848, algum papel revolucionário em algum país?

Para Mariátegui, um dos problemas históricos enfrentados pelo povo peruano era a sobrevivência de relações feudais e escravistas, o que estaria bloqueando o desenvolvimento capitalista e o surgimento de uma autêntica classe burguesa. É isso o que ele afirma na passagem a seguir: “Em cem anos de república não temos tido no Peru uma verdadeira classe burguesa. A antiga classe feudal – camuflada e disfarçada de burguesia republicana – tem conservado suas posições” (Idem, pp. 75-76). Para o autor, o feudalismo representava a causa do atraso no desenvolvimento capitalista do Peru (Idem, p. 78). Nesse sentido comenta o autor que “o feudalismo é a degradação deixada pelos colonizadores. Os países que, depois da independência, conseguiram se livrar desta degradação são aqueles que têm conseguido progredir” (Idem, p. 83).

Não estaria aqui uma versão latino-americana da estratégia geral da III Internacional stalinista para a revolução socialista mundial? A defesa da necessidade de desenvolvimento capitalista dirigido pela burguesia feita por Mariátegui não poderia, afinal, ser considerada como a precursora latino-americana da estratégia da revolução por etapas, o que exigiria uma longa etapa democrático-burguesa em cada país? A obra de Mariátegui não seria a precursora na América Latina daquelas posições defendidas no VI Congresso da III Internacional, realizado coincidentemente no mesmo ano da publicação dos *Sete ensaios...*, onde, segundo Benoit, se consolidou a dogmática do atraso feudal da América Latina? (BENOIT, 2004, p. 39)

Diante disso, cabe perguntar se a importância de Mariátegui no interior do marxismo não estaria ligada ao seu papel de precursor de toda uma vertente da esquerda latino-americana que passaria a defender a necessidade de uma passagem linear entre os diferentes modos de produção, realizada necessariamente em cada país? As posições de Mariátegui não estariam ligadas à noção de revolução por etapas, na qual a burguesia ainda cumpriria um importante papel?

Nesse sentido, consideramos fundamental investigar as implicações filosóficas, políticas e históricas contidas na caracterização feita por Mariátegui da sociedade inca, que se estendia por uma vasta região da América Latina, onde atualmente se localizam o Equador, a Bolívia e o norte do Chile. Afinal, determinar com precisão as características originárias desta região pode ser importante para compreendermos as semelhanças e as diferenças possivelmente existentes ainda hoje na estrutura social dos diversos países latino-americanos. Além disso, pretendemos investigar as possíveis influências da obra do marxista peruano em diversas correntes políticas da esquerda latino-americana, como o castrismo, o guevarismo e o bolivarismo, e procurar melhor compreender, assim, suas características centrais, suas potencialidades e também os seus limites.

Referências

ARICÓ, José. (Introdução) In: BELLOTTO, Manoel L. & CORRÊA, Ana Maria M. (Orgs.), *Mariátegui: política*. São Paulo: Ática, 1982.

BELLOTTO, Manoel L. & CORRÊA, Ana Maria M. (Orgs.), *Mariátegui: política*. São Paulo: Ática, 1982.

BENOIT, Hector. "O Programa de Transição de Trotsky e a América". In: *Revista Crítica Marxista*, nº 18. São Paulo: Revan, 2004.

LÖWY, Michael (org.) *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2006.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Obras*. Havana: Casa de las Americas, 1982, tomos I e II.

MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Zweiter Teil, Berlin: Dietz Verlag, 1981.

_____. *Das kapital: kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz. Verl., 1988.

___ *O capital. Crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 5 volumes, 1984.

___ *Elementos fundamentais para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tradução castelhana, México: Siglo XXI, 16ª ed., vols. 1 e 2, 1989.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Berlin: Dietz Verl., 1989.

___ *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

NOVAIS, Fernando. A. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1997.



Rawls e o enhancement

Fortunato Monge de Oliveira Neto*

* Mestre em Filosofia – UFG. Doutorando em Filosofia – UFRN. Orientado pela prof. Dr. Cinaha Nahra – UFRN.

Resumo

Rawls foi o maior pensador político da segunda metade do século XX e faleceu em 2002 quando ainda não haviam estudos sobre o aprimoramento moral mas já havia o debate sobre o *enhancement*, onde entre os bioconservadores e os pós-humanistas ele se manifestou¹ várias vezes a favor dos pós-humanistas. O aprimoramento moral tem sua primeira citação com o artigo de Thomas Douglas em 2008 e desde então a questão se tornou extremamente fértil. Soma-se a isso a grande efervescência das pesquisas em neurociência e as descobertas que apesar de não oferecerem resultados imediatos tem grandes perspectivas. O pensamento de Rawls ora é utilizado para a defesa do aprimoramento genético, ora é demonstrado como insuficiente para esse próprio aprimoramento e para outros, como o aprimoramento cognitivo. E o presente artigo pretende apresentar essa discussão e a posição de Rawls sobre o *enhancement*. Um dos autores é William Soderberg que em *Genetic enhancement of a child's memory – a search for a private and public morality* propõe o véu de ignorância de Rawls como um critério para julgar a justiça do aprimoramento genético da memória dos filhos realizada pelos pais. Outra é Eva Orlebeke Caldera que em *Cognitive enhancement and theories of justice* visa apresentar as relações do aprimoramento cognitivo com as teorias da justiça disponíveis: contratualismo social (Rawls), libertarismo (Nozick) e comunitarismo (Sandel). Um terceiro é David DeGrazia que em *Enhancement Technologies and human identity* (2005) apresenta um conceito de identidade que se aproximaria ou seria compatível com o conceito de pessoa de Rawls, que permitiria o *enhancement*. O quarto é Colin Farrelly que em “Genes and social justice: a rawlsian reply to Moore”, através de vários conceitos de Rawls, apresenta a posição de Adam Moore sobre a manipulação genética. E, por fim, Fritz Allhoff em *Germ-Line Genetic Enhancement and Rawlsian Primary Goods* defende o aprimoramento genético de ‘germ-line’ para

¹Rawls, 1971, p. 108.

alguns casos de acordo com a teoria de Rawls do aumento de bens primários. E conclui que o aprimoramento genético é permissível se e somente se aumentar a quantidade de bens primários. E podemos acrescentar segundo o pensamento de Rawls, se aumentasse a quantidade de bens primários para todos, uma vez que é a primeira condição de uma sociedade justa.

Palavras-chave: justiça como equidade, *moral enhancement*, posição original, loteria natural, personalidade moral.

Rawls faleceu em 2002 quando ainda não haviam estudos sobre o aprimoramento moral mas já havia o debate sobre o ‘enhancement’, onde entre os bioconservadores e os pós-humanistas ele se manifestou várias vezes a favor dos pós-humanistas. O aprimoramento moral tem sua primeira citação com o artigo de Thomas Douglas em 2007 e desde então a questão se tornou extremamente fértil. Soma-se a isso a grande efervescência das pesquisas em neurociência e as descobertas que apesar de não oferecerem resultados imediatos tem grandes perspectivas. O pensamento de Rawls ora é utilizado para a defesa do aprimoramento genético, ora é demonstrado como insuficiente para esse próprio aprimoramento e para outros, como o aprimoramento cognitivo. E aqui mais uma vez o que se confirma é que ele continua sendo uma referência para se pensar as questões éticas relacionadas à justiça e a relação indivíduo – sociedade. O presente artigo tem como objetivo apresentar uma bibliografia secundária e analisar vários artigos que tratam do ‘enhancement’ percebendo as diferentes contribuições que o pensamento de Rawls pode dar.

O primeiro texto é “Genetic enhancement of a child’s memory – a search for a private and public morality” de William Soderberg. O texto tem uma linguagem simples e apresenta o véu de ignorância de Rawls como um critério para julgar a justiça do aprimoramento genético da memória dos filhos realizada pelos pais. O texto está dividido em três partes. Na primeira ele apresenta o liberalismo moral e dentro dele o libertarismo e o utilitarismo. E demonstra que o libertarismo levaria a uma tirania da minoria uma vez que a posição de respeito aos interesses individuais levaria a indivíduos profundamente individualistas não se importando com a condição do outro, permitindo o sacrifício de indivíduos, ou seja, a penalização dos que precisam da ajuda do outro para exercer seus direitos básicos e, além disso, a posição de não intervenção do Estado na sociedade levaria a um agravamento das diferenças sociais e assim a condicionamento das minorias. O utilitarismo parece cometer um erro contrário, favorece o princípio da maioria e isso acarretaria no erro tão criticado por Rawls: o sacrifício da minoria em função dos interesses de uma maioria. Feito isso se percebe que o véu de ignorância de Rawls que, na interpretação de Ronald Gree (1986), se compara a um jogo de cartas, onde as cartas estão abaixadas, seria uma alternativa para resolver a questão do aprimoramento genético da memória dos filhos. O véu de ignorância seria tomar as decisões com as cartas abaixadas, onde não se conhece as suas capacidades, classe social e talentos. É importante lembrar que o véu de ignorância é um re-

curso de Rawls presente totalmente apenas na posição original, sendo retirado à medida que se instauram as instituições responsáveis pelo emprego dos princípios da justiça como equidade. Para Soderberg as cartas ora levantadas ora abaixadas equivaleriam às outras formas de moralidade, como o comunitarismo estrito e o moderado que poderiam levar respectivamente à tirania da ortodoxia e à tirania do perfeccionismo. O texto não discute o que entende por tirania, mas entendo que seja um exercício do poder que não é legítimo, por não ser moralmente justo. Na segunda e terceira partes ele discute o comunitarismo estrito e moderado, a diferença básica colocada é que o estrito pareceria tomar as decisões com as cartas abaixadas sempre, ou seja, pareceria defender o ideal da imparcialidade, sem levar em consideração as diferenças entre as pessoas, daí que pode ocorrer a tirania da ortodoxia, onde a lei não deve abrir exceções ou não deve analisar a situação. E, nesse exemplo, cita a religião, a ciência e as reformas sociais. Fica claro então que não é simplesmente o fato de estar com as cartas abaixadas, ou seja, não é simplesmente o véu de ignorância, mas também os princípios da justiça que advém como o da igualdade de liberdades, de oportunidade e o princípio da diferença que garantem uma sociedade justa e um aprimoramento genético justo da memória. No comunitarismo moderado (que se aproxima bastante do perfeccionismo) seria tomar algumas decisões com as cartas levantadas, quando se tratar do bem comum, e outras com as cartas abaixadas, quando se referir aos indivíduos, isso porém, de acordo com o autor, não evitaria a tirania do perfeccionismo. E isso porque haveria um modelo de bondade e perfeição ao qual as pessoas precisariam adotar. Desse modo alguns casos de aprimoramento genético da memória de seus filhos seria permitido aos pais, no sentido de atingir um certo modelo, porém isso pode acarretar uma tirania do perfeccionismo, uma vez que eliminaria a diversidade de concepções em busca de um ideal de perfeição para todos. Um ponto interessante é que ele também trata da desigualdade que não vê como problema, mas apenas como contribuições diferentes para o benefício comum, que tem como imagem um barco, onde todas as pessoas participam do mesmo destino e dos mesmos benefícios na humanidade, ou seja, as desigualdades seriam para o benefício de todos e não apenas de um. Aqui ele diz que também Rawls concordaria com essa visão do barco, o que se pode objetar porém é que a desigualdade incomode a Rawls de modo diferente do que ocorre com o comunitarismo moderado, tanto que ele pauta a administração da justiça nos dois princípios, sendo que o segundo trata especificamente da desigualdade. Conclui o texto dizendo que em alguns casos, como de problemas de saúde se poderia tomar as decisões com as cartas levantadas, ou seja, conhecendo a pessoa e as suas dificuldades, o que lembra a aplicação dos princípios de Rawls e em alguns casos o aprimoramento da memória deve ser decidido na situação do véu de ignorância, ou seja, sem saber o que essa criança será no futuro, mas apenas com o objetivo de superar suas fragilidades de forma que ela possa ser o que quiser ser. Um exemplo controverso é que ele admitiria que os pais realizem o aprimoramento da memória de seus filhos para se torna-

rem um jogador de futebol americano ou músico, desde que isso não ameça o bem comum mas contribui para o desenvolvimento da benevolência e do auto-interesse, virtudes para qualquer profissão, desde que não haja posterior coerção dos pais para os filhos exercerem essas profissões. O caso é controverso porque ele admite a aplicação do aprimoramento com as cartas abaixadas, seria para todas as pessoas como parte da sua educação. Rawls não objetaria a isso, uma vez que defende o desenvolvimento da sociedade porém acrescentaria a ideia da igualização de oportunidades, ou seja, o aprimoramento deveria ser garantido para todos, mesmo aqueles em que os pais não tivessem condições por si de realizarem esses aprimoramentos de modo que garante a primeira parte do segundo princípio: a igualdade de oportunidades.

O segundo texto analisado é o de Eva Orlebeke Caldera “Cognitive enhancement and theories of justice”. Este visa apresentar as relações do aprimoramento cognitivo com as teorias da justiça disponíveis: contratualismo social (Rawls), Libertarismo (Nozick) e comunitarismo (Sandel), e mostrar que elas não estão preparadas e precisam ser repensadas devido a realidade deste aprimoramento e talvez necessite de uma nova. Primeiro trata do aprimoramento cognitivo com Rawls. Mostra que o aprimoramento cognitivo mudaria a realidade do conceito de loteria natural, não estando mais sujeito aos acasos da natureza ou à graça de Deus, mas agora podendo ter uma intervenção direta e consciente do homem. Porém a autora parece considerar que isso geraria um problema grave ao princípio da diferença, ou seja, se a loteria natural não existisse ainda seria possível chegar ao princípio da diferença e ao compromisso com os menos favorecidos? A primeira resposta a essa pergunta parece ser que não haveria menos favorecidos, pelo menos pela loteria natural, e assim os talentos das pessoas seriam igualados segundo Rawls. E a essa resposta coloca o problema da igualdade, levantada por Kurt Voneegut (1968) que pensa que uma sociedade fundada sobre esses princípios no ano de 2081 seria altamente autoritária, restringindo e contendo todas as diferenças, para mostrar que a teoria de Rawls é altamente dependente do pressuposto da loteria natural, ou seja, da negação do indivíduo escolher suas características. Uma segunda resposta a essa questão indica uma crítica ao aprimoramento genético, pois este implicaria em uma mudança da originalidade da pessoa. Essa crítica porém não se sustentaria uma vez que o conceito de pessoa de Rawls, não é um conceito forte, mas um conceito fraco de pessoa (capaz de ter um senso de justiça e um conceito de bem) e além disso seria no mínimo estranho pensar que uma pessoa destituída de talentos abriria mão desse aprimoramento para ser dependente do benefício de outros. Em relação ao pensamento de Nozick ressalta que a sua principal valorização é pela liberdade e tem como pressuposto o mérito das boas atitudes e o talento. De forma que com o aprimoramento cognitivo não haveria mérito e nem se respeitaria a individualidade do indivíduo, e isso porque com uma intervenção, e com pouco ou nenhum esforço, o indivíduo seria capaz de fazer algo que outro demorou muito tempo para desenvolver a habilidade, tendo assim pela intervenção

na essência do indivíduo um problema em relação a recompensa das suas ações. A autora fica ainda por esclarecer o que seria essa essência da natureza humana, mostra-se assim um conceito forte de pessoa em Nozick o que seria realmente complicado para lidar com o aprimoramento cognitivo. Quando fala da tendência comunitarista afirma que o aprimoramento cognitivo poderia minar a noção de comunidade e mesmo de democracia, uma vez que estando nas mãos do indivíduo se aperfeiçoar ele passaria a ser pressionado pelo mercado e discriminaria aqueles que não o fizessem, podendo mesmo questionar se estes poderiam participar da vida pública da cidade, como por exemplo, o exercício do voto. Acrescenta também que Sandel como Rawls defende a loteria natural, diferente de Nozick que se baseia no mérito, porém mostra que o conceito de loteria natural seria enfraquecido e assim com ele a preocupação com os menos favorecidos, já que todos seriam iguais. Isso porém não seria um argumento forte, uma vez que seria preferível ao indivíduo ser independente a ser dependente dos outros. Por fim conclui o texto mostrando que é a favor do aprimoramento cognitivo porém que precisa de alguns desenvolvimentos, mostra também que acredita que a justiça como equidade de Rawls, apesar das dificuldades colocadas, pode ser utilizada para definir quais as pessoas que seriam aperfeiçoadas cognitivamente, sendo apenas as menos favorecidas, acontecendo assim uma igualização no âmbito mesmo dos talentos.

O terceiro texto analisado é de David DeGrazia “*Enhancement Technologies and human identity*” (2005), este apresenta um conceito de identidade que se aproximaria ou seria compatível com o conceito de pessoa de Rawls. O texto pretende mostrar como o *enhancement* tecnológico não alteraria a identidade do sujeito e para isso distingue dois tipos de identidade: numérica e narrativa. Nessa discussão ele vai mostrar que não há características invioláveis no homem e por isso não há um problema de se alterar a identidade da pessoa com o *enhancement* biotecnológico. Porém o autor ainda é muito receoso pela forma como tem se dado o *enhancement*, considerando que muitas vezes ele não é pautado pelo autorespeito, daí a inserção que se pode fazer do critério de justiça de Rawls. O autor define o aprimoramento tecnológico quando se usa a tecnologia não para tratar doenças, e assim esclarece a diferença entre o que seria o aprimoramento e a terapia. Passa então a tratar da questão da identidade e a primeira coisa é esclarecer os possíveis erros na compreensão da identidade humana ou pessoal. Primeiro erro: não reconhecer que existem dois sentidos diferentes de identidade humana: identidade numérica e narrativa. O segundo erro é superestimar a pesquisa psicológica da identidade numérica e subestimar a pesquisa biológica da identidade narrativa. Nesse erro tem caído a tradição analítica que tem focado muito a identidade numérica, qual seja, a relação que um ente tem consigo mesmo ao passar do tempo e continua sendo a mesma entidade, ou seja, apesar das mudanças, mesmo se grandes permanecemos um e o mesmo. Essa é a interpretação que tem sido em geral utilizada pelos filósofos, alguns como Locke, Perry, Parfit, Unger, Baker, McMahan, apesar de diferirem em quais características as pessoas humanas teriam

como invioláveis. E a identidade narrativa ou biológica, valoriza o homem como organismo vivo, para esse ponto de vista desde que o óvulo é fecundado passa a haver um organismo integrado, de forma que não pressupõe nenhuma existência psicológica, como faz a identidade numérica (OLSON, 1997). Nesse sentido, mesmo uma pessoa em coma permanente ou estado vegetativo permanente, continua sendo uma pessoa. O autor vai apresentar uma lista de 7 características invioláveis, testando se são ou não invioláveis: estilo psicológico interno, personalidade, inteligência geral, incluindo memória, a necessidade de dormir uma certa quantidade de tempo, o envelhecimento normal, o gênero, a espécie; as quais se violados a pessoa perderia sua identidade numérica. A primeira e a segunda características estão muito próximas, e ele mostra que as duas não são características invioláveis. A primeira, o estilo psicológico interno, porque ele seria objeto de mudança da psicoterapia, o segundo, a personalidade, porque a mudança muitas vezes é desejada, ele cita o exemplo de uma pessoa muito tímida, cínica ou sarcástica, em que desejamos que ela mude sua personalidade e nem por isso deixaria de ser ela mesma. Em relação a inteligência ele mostra que nós constantemente procuramos desenvolver a inteligência e não consideramos que perderemos nossa identidade por isso, portanto não seria inviolável. Pode se objetar ao argumento afirmando que esse desenvolvimento não muda nossas capacidades, mas apenas as realiza, por isso não significariam realmente um aprimoramento, que já seria o caso na mudança do genoma. Ele objeta a isso que mesmo com a alteração feita pelo genoma ainda se necessitaria da interação com o meio para desenvolver determinada capacidade, ou seja, a mudança não garantiria nenhum efeito conclusivo, pois necessita também de um ambiente estimulante. A segunda resposta à objeção, é que o genoma muda espontaneamente no decorrer do tempo. Assim conclui que o desenvolvimento da inteligência não se constituiria em uma característica inviolável. Em relação a necessidade da quantidade de tempo de sono ele afirma que há diferenças de necessidade que podem ocorrer de acordo com os exercícios que a pessoa pratica, de forma que não pode se constituir em uma característica inviolável. Em relação ao envelhecimento normal o autor se mostra mais reticente em abrir mão dele como uma característica inviolável, porém admite que uma mudança normal acontece com o desenvolvimento social, onde as pessoas vivem mais. De forma que essa parece ser a nossa característica mais humana, porém não inviolável. Outra mudança diz respeito ao gênero. Aqui ele retoma a opinião do presidente do conselho de bioética, Leon R. Kass, de que cada célula do corpo é determinada por ser homem e mulher. Se essa opinião for verdadeira, não é o que pensa o autor, o gênero é uma característica inviolável. E argumenta que a pessoa pode mudar o sexo sem deixar de ser ela mesma, porque ela guarda em si as memórias do outro sexo, assim continua sendo a mesma pessoa. A última candidata a característica inviolável é o ser *Homo sapiens*. A preocupação surge com as pesquisas de clonagem e alterações genéticas, seria uma nova espécie? Se for, ela seria escravizada ou dominaria a humanidade? Supõe então que diante dessas características a al-

teração genética e a clonagem deveriam ser crimes contra a humanidade. Então objeta que mesmo que com essas alterações o homem deixe de ser *Homo sapiens* não está claro que deixaria de ser humano, ou seja, não mudaria as características essenciais. Em segundo, afirma que a identidade humana não é identificada em seu aspecto animal, como *Homo sapiens*. E em terceiro lugar, afirma que gametas de uma espécie só geram a mesma espécie e não poderiam gerar outra. Apresentados esses argumentos analisa a objeção de que os seres gerados através de alteração genética poderiam ter acrescidos um cromossomo que os tornasse férteis, e assim difundisse a nova espécie. E ele objeta dizendo que o novo ser continuaria sendo humano, e não de outra espécie, podendo se for adulto lembrar de sua vida antes da mudança, o que garantiria a identidade numérica. De forma que a idéia de ser *Homo sapiens* como característica inviolável é negada. Assim conclui que a objeção da mudança na identidade humana pela realização do “enhancement” tecnológico não é muito clara, o que significa que não seria suficiente. E como não há características invioláveis no homem estas não constituem uma objeção ao enhancement, a maior preocupação que Grazia coloca é com relação à segurança e a distribuição desse enhancement, problemas para os quais a justiça como equidade de Rawls pode resolver. Isso porque a justiça como equidade propondo um véu de ignorância não permitiria que o enhancement agravasse as diferenças entre as pessoas, mas serviria como um amenizador de diferenças impeditivas para a realização de um plano racional de vida. E os dois princípios de justiça pensados para uma sociedade democrática garantiria uma sociedade estável pautada no auto-respeito e na tolerância pelas diferenças.

O quarto texto “Genes and social justice: a rawlsian reply to Moore” de Colin Farrelly apresenta uma resposta a posição de Adam Moore sobre a manipulação genética através de vários conceitos de Rawls. Inicialmente a questão gira em torno da defesa de Moore da alteração genética disponível, primeiramente, apenas aos ricos pois houve muito investimento da parte das empresas farmacêuticas, a resposta a essa questão levará ao desenvolvimento de uma justiça social para a distribuição de talentos através dos genes. Em relação a posição de Moore Rawls defenderia que a manipulação seja acessível aos menos favorecidos, para a realização do que ele chamou de ‘plano racional de vida’, e classificaria como injusta a proposta de Moore. E afirma que o ‘genetic enhancement’ alteraria a realidade da distribuição de justiça social e isso porque incluiria entre os bens os genes. Dessa forma os bens primários que são divididos em sociais e naturais, seriam ambos passíveis de igualização e não somente como ocorre na teoria clássica, os bens sociais, como: direitos e liberdades, poder e oportunidade, renda, riqueza e auto-respeito. Com a possibilidade do ‘genetic enhancement’ os bens naturais: saúde e vigor, inteligência e imaginação também poderiam ser distribuídos. Isso gera a necessidade de um novo princípio, baseado no princípio da diferença de Rawls, o ‘GDP – genetic difference principle’ o qual diz respeito à alteração genética para o benefício dos menos favorecidos. Diz também que o benefício dos menos favorecidos não visa gerar

uma sociedade de iguais, pois a alteração só ocorreria dentro do âmbito dos bens primários naturais. E afirma que Moore não concordaria com essa posição pois não defende o direito de propriedade para a manipulação genética. E conclui dizendo que o ‘genetic enhancement’ leva a um repensar da justiça social, ao qual muito contribui a justiça social de Rawls, particularmente o seu segundo princípio no que diz respeito à igualdade de oportunidades. E que serve como orientação para pensar uma nova ética, seja usando seus conceitos como bens primários sociais regidos pelo primeiro princípio, seja o repensar do segundo princípio no que diz respeito aos benefícios dos menos favorecidos, isso porque Rawls ao elaborar esse conceito pensa nos bens primários sociais, como classe social, talentos naturais e boa ou má sorte na vida. Se através do aprimoramento genético podemos resolver as deficiências no que diz respeito aos talentos naturais o princípio da diferença precisa ser repensado, e não só ele mas também o conceito dos menos favorecidos, que também inclui o conceito dos talentos naturais.

O quinto texto “Germ-Line Genetic Enhancement and Rawlsian Primary Goods” de Fritz Allhoff defende o aprimoramento genético de ‘germ-line’ para alguns casos de acordo com a teoria de Rawls do aumento de bens primários. O texto inicia distinguindo as células ‘germ-line’ das células somáticas, sendo as primeiras as células que carregam a carga genética do indivíduo e assim são capazes de formar um novo indivíduo, seriam os gametas. As células somáticas são as da pele e do músculo, por exemplo, que não carregam informações genéticas. Feita essa distinção distingue entre terapia e aprimoramento, sendo a terapia genética as alterações negativas e o aprimoramento as alterações positivas. As alterações negativas, se entendem como o tratamento de doenças ou distúrbios, enquanto a alteração positiva seria o desenvolvimento de habilidades. Podem-se combinar os quatro elementos: terapia, aprimoramento, células somáticas e ‘germ-line’, formando quatro combinações diferentes, sendo que a mais aceita é a da terapia genética de células somáticas e a mais problemática é o aprimoramento genético de células ‘germ-line’. E explica que a última é a mais problemática porque envolve as próximas gerações. Depois dessa breve introdução passa a analisar particularmente o caso problemático e começa apresentando as objeções a ela. O primeiro argumento colocado é da injustiça causada pela disponibilidade a alguns poucos ricos e não à vasta população. Já vimos, porém, no texto de Farrelly em “Genes and social justice: a rawlsian reply to Moore”, como administrar essa dificuldade seguindo o benefício dos menos favorecidos. O autor acrescenta o argumento seguinte, nossa sociedade teria tempo de se ajustar à justiça até o aprimoramento genético ser viável. O segundo argumento seria de Erik Parens e consistiria no fato de que eliminar nossas fragilidades poderia deturpar nossa experiência de humano. Esse argumento pode ser rebatido pelo texto de Eva Orlebeke Caldera “Cognitive enhancement and theories of justice” que demonstra que nós não temos essa característica como própria da natureza humana. Mas o autor também rebate o argumento afirmando que as pessoas não concordariam que as fragilidades hu-

manas sejam positivas, ou seja, se pudessem eliminá-las com certeza o fariam. E então apresenta o segundo argumento de Parens que diz que faríamos distinção no valor do atleta que alcançasse feitos sem e aqueles com o aprimoramento, criando assim uma discriminação. O autor rebate a argumentação comparando os atletas atuais com os atletas da Grécia antiga, dizendo que os critérios de excelência e realização mudaram, porque são dinâmicos e nem por isso se pode dizer que os primeiros tenham menos méritos que os segundos. Ainda na relação com o atleta afirma que há alguns que são geneticamente superiores de forma natural e por isso muitas vezes se considera os que aprimoraram de forma não natural como imorais. Porém o autor mostra que a maior parte de nossos aprimoramentos são não naturais, ou seja, para sermos os melhores não basta ter uma carga genética avantajada mas é necessário ter os melhores professores e muito tempo de treino. Diz que os opositores não aceitariam a inclusão da educação como não natural e portanto imoral, portanto desenvolve outra argumentação, que seria questionar essa proteção do 'natural' como se o 'natural fosse bom', o que se sabe que nem sempre é verdade. Assim admite que em alguns casos seja válido, quando o natural não for bom, alterar positivamente o genoma humano. E por fim passa a tratar dos argumentos positivos para realizar o aprimoramento. O primeiro deles é que ele aumentaria a felicidade, ou seja, conseguiríamos fazer o bem com menos esforço e em menos tempo. (O que se aproxima muito do argumento utilitarista). Porém apresenta outro argumento, agora kantiano, que seria a segunda formulação do imperativo categórico, tratar as pessoas sempre como fins e nunca somente como meios. E esse argumento rebateria a objeção em relação a influência do aprimoramento das células 'germ-line' sobre as gerações futuras. E acrescenta utilizando a teoria de Rawls sobre os bens primários, ou seja, aquelas que todos concordariam como sendo bons, ele pensa que esse aprimoramento seria válido para os bens primários, uma vez que as gerações futuras concordariam que ele seria um bem. De forma que esse argumento é chamado bicondicional: deve satisfazer a condição de bens primários e ser um consenso dos seres racionais. Alguns exemplos de aprimoramento de bens primários seriam, saúde, força, velocidade e visão. Porém não haveria um determinismo genético pois o indivíduo teria a potencialidade para ser desenvolvida segundo sua vontade e a interferência do meio. De forma que conclui que o aprimoramento genético é permissível se e somente se aumentar a quantidade de bens primários. E podemos acrescentar segundo o pensamento de Rawls, se aumentasse a quantidade de bens primários para todos, uma vez que é a primeira condição de uma sociedade justa.

Enfim, se mostra que a teoria de Rawls, em seus vários elementos (véu de ignorância, plano racional de vida, princípios de justiça, loteria natural, bens primários), é orientadora para vários filósofos que vem pensando os diversos tipos de 'enhancement'. Mas o que considero mais importante em Rawls é o seu pensamento como um todo que ocupa uma posição de intermediação entre diferentes teorias éticas: como o utilitarismo, o kantismo e o intuicionismo. Na sua

obra “Uma teoria da justiça” ele descreve o utilitarismo. Com este, a justiça como equidade tem em semelhante a análise das conseqüências de uma ação e, como diferente e principal crítica, a desvalorização da minoria frente a um benefício da maioria. Em relação ao intuicionismo, os dois princípios da justiça como equidade são, de certo modo intuitivos, mas, diferente deste que pressupõe uma multiplicidade de princípios e não pressupõe um método de resolver esses conflitos, Rawls pensa em uma ordem lexical onde o primeiro princípio é mais importante que o segundo, ou seja, o princípio da desigualdade só ocorre se for satisfeito o princípio da igualdade equitativa de liberdades. No pensamento de Kant é onde Rawls encontra mais semelhanças, comparando o Imperativo Categórico com os dois princípios da justiça, acrescentando, porém, a ideia da posição original que permite que a justiça seja aplicada não propriamente ao indivíduo mas, principalmente, à estrutura básica da sociedade. Em “Liberalismo político” ele continua tratando da relação da sua teoria com as duas anteriores e enfoca mais uma diferença que seria considerá-las como teorias abrangentes diferente da sua teoria, que por não pretender julgar as outras como verdadeiras ou falsas, mas apenas oferecer os dois princípios de justiça, e orientar como resolver os diferentes conflitos gerados pelo embate entre as diversas teorias abrangentes, não seria uma teoria abrangente, mas sim política. A necessidade de um pensamento ético de tal calibre aparece no artigo de Thomas Douglas quando este procura definir qual a natureza do ‘moral enhancement’. Ele percebe a dificuldade em se apoiar nas doutrinas éticas conhecidas uma vez que elas não conseguem alcançar um consenso sobre as justificativas das ações. Apesar de resolver a questão dentro de seu texto, sugerindo casos em que as ações pudessem ser justificadas, ele não propõe um pensamento ético estruturado que dê conta desses problemas. Rawls, ao contrário, apresenta um pensamento estruturado e com seus diversos conceitos: como das teorias abrangentes, véu de ignorância, os princípios da justiça, conceito de personalidade moral, consenso sobreposto, etc; pode oferecer soluções para os muitos problemas éticos colocados pelo ‘enhancement’. Desta forma a teoria de Rawls aparece como uma possível ética do ‘enhancement’, ou seja, orientadora da aplicação e ocorrência dos diversos tipos de ‘enhancement’. Essa possibilidade o insere, sobremaneira, na reflexão ética do século XXI.

Referências

FARRELLY, COLIN. (2002). *Genes and social justice: a rawlsian reply to moore*. BIOETHICS. Vol. 16, number 1, 2002. ISSN 0269-9792.

CALDERA, EVA ORLEBEKE. (2008). *Cognitive enhancement and theories of justice: contemplating the malleability of Nature and self*. JOURNAL OF EVOLUTION AND TECHNOLOGY. Volume 1, issue 1, may 2008, pgs. 116-123.

DEGRAZIA, DAVID. (2005). *Enhancement technologies and human identity*. JOURNAL OF MEDICINE AND PHILOSOPHY. Vol. 30, p. 261-283. 2005.

SODERBERG, WILLIAM. (2011). *Genetic enhancement of child's memory*. Consultado em 20 de outubro de 2011: http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Moral%20Issues%20in%20Medicine/Reproduction/Genetic%20Enhancement.html.

ALLHOFF, FRITZ. (2008) *Germ-Line genetic enhancement and rawlsian primary goods*. JOURNAL OF EVOLUTION AND TECHNOLOGY. Vol. 18 issue 1 – September 2008, p. 10-26.

RAWLS, JOHN. (2008). *Uma teoria da justiça*. Nova tradução, baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção justiça e direito).



Metafísica do tempo presente: Sobre o programa de Walter Benjamin para uma Ontologia da atualidade a partir de Kant

Francisco Ramos Neves*

*Doutorando em Filosofia
(UFPE-UFPB-UFRN)
Professor de Filosofia –
UERN
professor.ramos@hotmail.com

Resumo

O artigo apresenta os elementos iniciais de uma pesquisa sobre um projeto do filósofo Walter Benjamin acerca de uma filosofia de novo tipo proposta para o futuro, que assuma a vitalidade de uma Metafísica enquanto possibilidade efetiva. A proposta benjaminiana foi esboçada a partir de um texto de sua juventude “*Sur le programme de la philosophie qui vient*” (BENJAMIN, 2000), escrito entre 1917-1918. Neste escrito Benjamin aponta como a tarefa primeira para esta filosofia vindoura o resgate crítico dialético das ideias de Kant, sobretudo no que diz respeito ao conceito de experiência (*Erfahrung*). Também suscitamos a reflexão sobre a atualidade da proposta benjaminiana apresentando alguns filósofos contemporâneos cujas obras contribuem e se assemelham em alguns aspectos com o seu projeto.

Palavras-chave: Benjamin – Kant – Metafísica – Criticismo – Experiência – Atualidade.

Introdução

Nossa pesquisa desenvolve uma leitura sobre a proposta de Walter Benjamin acerca da filosofia crítica de Immanuel Kant, especificando a importância de seu pensamento para a fundamentação de uma metafísica do tempo presente. Partimos do estudo do que se pretende resgatar do legado kantiano para servir de referencial filosófico, como indicado no projeto de Walter Benjamin, para suscitar o debate sobre a vitalidade de uma ontologia da atualidade que assuma os contornos de uma filosofia vindoura. Também levantamos a reflexão sobre a viabilidade de tal projeto mesmo quando muitos filósofos contemporâneos propõem criticamente o fim da metafísica e a inversão paradigmática da filosofia.

Filósofos como Wittgenstein, Marx, Heidegger entre outros já propuseram um fim da filosofia fundamentada em bases metafísicas, radicalizando o desafio se de pensar criticamente contra a corrente desta tendência. A proposta de estudar a validade de uma Metafísica do tempo presente como possibilidade, surgiu com os estudos dos textos benjaminianos, especificamente um texto de sua juventude nos convidou a este desafio. O ponto de partida se encontra em uma problemática benjaminiana esboçada no texto “*Sur le programme de la philosophie quit vient*” (BENJAMIN, 2000), escrito entre 1917-1918. Neste escrito Benjamin aponta como a tarefa primeira para esta filosofia vindoura o resgate crítico dialético das ideias de Kant, sobretudo no que diz respeito ao conceito de experiência. Para tanto, Benjamin recorre aos *Prolegômenos...* (KANT, 2003) que estabelece as bases filosóficas e epistemológicas a toda metafísica futuro que se fundamente em bases antropológicas e científicas; isto é, que leve em conta o conhecimento da experiência; a *Os progressos da metafísica* (KANT, 1995), opúsculo que Kant escreve para responder a uma pergunta formulada originalmente em francês pela *Academia Real das Ciências de Berlim*, em janeiro de 1788, sobre quais eram os progressos reais da metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e de Wolff¹ a um questionamento apontando os limites da metafísica dos dogmáticos até o seu tempo, incluindo aí Leibniz e Wolff onde, além da *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2001) dentre outras obras kantianas, como podemos verificar na leitura do seu “Programa para uma filosofia vindoura”.

A partir desta abordagem benjaminiana, o resgate e atualização do que tem de mais importante nas obras kantianas, sobretudo o seu conceito de experiência (*Erfahrung*), além de ressaltar a atualidade do pensamento e das ideias de um clássico da metafísica; também representa os prolegômenos a uma nova concepção de metafísica que atenda aos apelos benjaminianos por uma filosofia vindoura. E para a realização desta filosofia vindoura a tarefa primeira consiste em pensar um conceito de metafísica com base em uma ontologia da realidade presente. A proposta é discutir o desafio da possibilidade de uma metafísica na atualidade mediante a crise da ciência, crise de fundamentos e mediante a crítica e a falência de muitos modelos explicativos da realidade na filosofia e nas ciências em geral, tendo como referência metodológica o criticismo kantiano em sua contraposição à metafísica da tradição reinante em seu tempo.

Nos chamados textos juvenis de Benjamin, Kant aparece com uma decisiva importância para a formação do seu pensamento e o desenvolvimento da crítica e do conceito de experiência. Foi importante, para esta inspiração kantiana nos textos de Benjamin, o retorno dos estudos kantianos às universidades alemãs, logo na primeira década do século XX, principalmente a partir de uma interpretação das ideias de Kant feitas por um neokantiano, Hermann Cohen, publicando em 1871 o livro “*La théorie kantienne de l’expérience*” (COHEN, 2001). E é na crítica a este

¹ MORÃO, Artur. Advertência do tradutor. In: KANT, Immanuel. **Os progressos da metafísica**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 09.

conceito positivista de experiência kantiana que Benjamin inicia sua especulação acerca do resgate e releitura de Kant para a fundamentação de um novo conceito de experiência para uma metafísica do tempo presente que se lance ao futuro.

A fundamentação do conceito de metafísica do tempo presente, de acordo com Benjamin, embora parta da releitura crítica da tradição filosófica, é de derivação kantiana, como vista em suas obras, sobretudo nos Prolegômenos (KANT, 2003), onde Kant reflete sobre a pergunta lançada pelo mesmo a respeito da possibilidade de uma metafísica futura como ciência. Para compreensão dessa metafísica é de fundamental importância o estudo detalhado das analogias da experiência na Crítica da Razão Pura (KANT, 2001) para melhor entendermos o papel do conceito de experiência na filosofia kantiana, sobretudo para a compreensão de sua posição nesta metafísica atual na contraposição ao idealismo dogmático da tradição. Para tanto, é importante o recurso aos textos de Paton (1951), Strawson (1999) e Allison (1983), onde os mesmos abordam a experiência em Kant como base para uma metafísica crítica, denominada de “a metafísica da experiência”, o que não será demonstrado neste artigo pelos limites de sua finalidade.

O conceito de atualidade nessa abordagem parte da teoria benjaminiana de tempo presente (*Jetztzeit*), como podemos perceber na obra sobre as ‘Teses sobre o conceito de História’ (BENJAMIN, 1994 e 2007) escrita em 1940, o que já foi tematizado na minha Dissertação de Mestrado (NEVES, 2001). A tarefa consiste em unificar o novo conceito de experiência metafísica e sua relação dialética com o conceito de tempo presente (*Jetztzeit*), para situarmos as bases ontológicas da filosofia vindoura, como proposta por Benjamin.

2. Benjamin e a importância de Kant para uma metafísica do tempo presente.

Benjamin afirma que a tarefa primeira da filosofia vindoura é demonstrar a atualidade de importantes aspectos do sistema kantiano (BENJAMIN, 2000, p. 179). A problemática a se resgatar no sistema kantiano reside fundamentalmente no âmbito da teoria do conhecimento. Para Benjamin, na gnosiologia kantiana, como em outra teoria do conhecimento, existem dois aspectos a se investigar: um de ordem duradoura ou transcendental e outro de ordem prática que é a experiência efêmera da existência.

O objetivo filosófico principal está centrado nas condições de possibilidade de um conhecimento transcendental mesmo diante da certeza de uma experiência submetida à temporalidade determinante e determinada. Experiência enquanto objeto e condição temporal para o conhecimento. Neste sentido, a investigação de uma ontologia nos marcos de uma fenomenologia da presença (SARTRE, 1997), como metafísica do fenômeno (MURALT, 1998), é fundamental para compreendermos a reapropriação benjaminiana do conceito de experiência em Kant.

No resgate do conceito de experiência (*Erfahrung*) em Kant, Benjamin critica o projeto do Iluminismo (*Aufklärung*)² de experiência concebida em um sentido mecânico e ilusório. “Nós, naturalmente, queremos falar sobre esta cegueira religiosa e histórica, que é frequentemente imputada ao iluminismo, sem reconhecer em que sentido esses caracteres são devidos aos tempos modernos” (BENJAMIN, 2000, p. 182). Benjamin propõe uma nova metafísica que eleve a experiência a um nível superior de abordagem. Que unifique o conhecimento transcendental à experiência empírica no âmbito da história, tendo a linguagem e a experiência religiosa como mediações.

Benjamin estabelece duas frentes críticas na releitura de Kant, a crítica que nega alguns limites do sistema kantiano e a crítica dialética que resgata outros aspectos a serem desejados, assumidos e reformulados.

Para a filosofia vindoura, é de extrema importância distinguir e separar os elementos do pensamento kantiano que devem ser assumidos e mantidos, aqueles que devem ser revisados e aqueles que devem ser rejeitados (BENJAMIN, 2000, p. 182).

Benjamin resgata criticamente Kant para definição de um novo conceito de uma futura metafísica da experiência, caracterizando sua forma mais elevada. Benjamin propõe uma crítica ao modelo de experiência em Mendelssohn e Garve, contemporâneos de Kant (BENJAMIN, 2000, p. 182). Para Benjamin esta é a tarefa principal da filosofia vindoura, a de fundar um conceito superior de experiência no marco da tipologia kantiana da teoria do conhecimento.

Isto é tanto para formular a principal exigência dirigida a esta filosofia, e afirmar a possibilidade de satisfazê-la: que é a exigência, no âmbito da tipologia kantiana, de fundar, em termos de teoria do conhecimento de um conceito superior de experiência (BENJAMIN, 2000, p. 182).

O conceito de experiência para Benjamin é fundamental dentro da Metafísica do tempo presente; trata-se de um resgate da metafísica da experiência no sentido kantiano, embora não se encontre entre os contemporâneos de Kant quem requisitasse uma metafísica da experiência, se acontecia era, segundo Benjamin (2000, p. 183), por pura hipocrisia.

Uma metafísica do tempo presente, que Benjamin denomina de ‘filosofia vindoura’, requer o estabelecimento dos prolegômenos a uma ontologia da atualidade, com base na tipologia kantiana, e demonstrar um novo conceito mais elevado de experiência (*Erfahrung*).

² A respeito ver: HABERMAS, Jürgen. Excurso sobre as teses de Benjamin sobre a Filosofia da História. In.: **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. e OLIVEIRA, Everaldo V. De. Crítica a Kant via Aufklärung: aspectos da filosofia da história e teoria do conhecimento no jovem Benjamin, **Philosophica**, Sergipe, UFS, v. 1, n. 1, pp. 33-59, 2000.

É, portanto, agindo sobre a base da tipologia kantiana, estabelecer os Prolegômenos de uma metafísica futura e ao mesmo tempo para abrir uma perspectiva sobre esta metafísica futura, a esta experiência superior. (BENJAMIN, 2000, p.183)

Benjamin propõe o resgate e a revisão do pensamento kantiano não apenas para focar os aspectos transcendentais e empíricos do novo conceito de experiência, mas para fundamentar um conceito de conhecimento e uma nova concepção de mundo. Esse conceito de conhecimento deve estabelecer a diferença conceitual entre experiência puramente transcendental e uma forma de consciência puramente empírica.³

E é no novo conceito de experiência que Benjamin vê as condições de possibilidade epistemológica para a nova metafísica. “Este novo conceito de experiência, que seria fundado em novas condições do conhecimento, constitui-se o lugar e a possibilidade lógica da metafísica (BENJAMIN, 2000, p. 187). No entanto, a condição de possibilidade lógica da nova metafísica é a de que o conceito de experiência se fundamente em uma consciência teórico-cognitiva de ordem transcendental. Desta forma, podemos evidenciar que para a metafísica do tempo presente, nem a experiência e nem o conhecimento devem ser deduzidos de uma consciência empírica (psicologista). E nesta metafísica as condições do conhecimento são as mesmas da experiência.

Com o novo conceito de conhecimento, resgatado da releitura kantiana, Benjamin pretende também afirmar não apenas a experiência, mas inclusive a liberdade. “Um novo conceito de conhecimento transformará de uma forma tão decisiva, não apenas o conceito de experiência, mas também o de liberdade” (BENJAMIN, 2000, p. 189). Benjamin pensa aqui, em uma forma de conhecimento que no conceito de experiência, como condição da metafísica, possa superar a distinção entre os campos da natureza (necessidade) e o da liberdade. “É, portanto, defensável que, com a descoberta de um conceito de experiência que forneça à metafísica seu lugar lógico, toda diferença desaparecerá entre o campo da natureza e da liberdade” (BENJAMIN, 2000, p. 189-90).

Neste sentido, segundo Benjamin, para a nova lógica transcendental, é necessário, no âmbito da dialética estabelecer a diferença da doutrina da experiência e a da liberdade, mesmo tendo esta um conceito metafísico estranho aos propósitos da ilustração dos modernos.

No presente contexto, onde não se está fornecendo demonstrações, mas para estabelecer um programa de pesquisa, vamos apenas dizer que, é necessário é inevitável transformar, com base em uma nova lógica transcendental, o domínio da dialética, a passagem da doutrina da experiência para a da liberdade; mas essa transformação não pode paratanto levar a uma confusão entre a

³ Segundo Benjamin (2000, p. 187) esta é uma questão central da filosofia, e que não deixa de ser, também, parte do problema fenomenológico contemporâneo, esta problemática da relação de uma consciência, entendida enquanto consciência psicológica, e a esfera do conhecimento puro.

liberdade e a experiência, mesmo se o conceito de experiência entendido no sentido metafísico deva ser modificado pelo de liberdade entendido em um significado desconhecido (BENJAMIN, 2000, p. 190).

Liberdade no âmbito da experiência não pode se confundir com uso comum da liberdade de escolha que forma um conjunto de experiências. A passagem da doutrina da experiência para a doutrina da liberdade no programa benjaminiano implica na assunção da experiência estética liberta da submissão aos padrões de verdade da racionalidade iluminista. Assumir a experiência estética como fundadora de sentido e significado é a condição de possibilidade para o estado de liberdade que suplanta o conceito de determinação transcendental da metafísica dogmática.

A questão se desenvolve e passa pela problemática da dialética e a tricotomia do sistema kantiano, para se desenvolver uma nova ideia superior de lógica transcendental que aborde o conceito de experiência, que garanta as condições de liberdade e autonomia na esfera da relação que a consciência estabelece entre sujeito-objeto. Do sistema kantiano, dialeticamente se pode falar em negação enquanto superação e conservação do que pode ser preservado. “Porque se imprevisíveis que possam ser as alterações aqui vão descobrir a investigação, a tricotomia do sistema kantiano pertence às peças centrais desta tipologia que é para conservar, e mais do que qualquer outro deve ser preservado” (BENJAMIN, 2000, pp. 190).

Para se garantir o que se pode preservar como essencial da tipologia kantiana faz-se necessário uma releitura crítica da tradição, e é isto que Benjamin propõe como seu programa para uma filosofia vindoura. O resgate e a redefinição do conceito de experiência em Kant requerem uma desconstrução crítico-filosófica dos clássicos da tradição metafísica, inclusive a superação crítica do conceito arbitrário e mecânico de experiência em Aristóteles e a redefinição das tábuas das categorias da lógica aristotélica a partir da leitura crítica da lógica transcendental kantiana. “Hoje, todos concordam em reivindicar uma revisão completa da tábua das categorias” (BENJAMIN, 2000, 191). Possibilitando, a partir desta revisão, a transformação e o resgate de um novo conceito de conhecimento e de experiência.

Benjamin revisita criticamente a dialética transcendental kantiana e indica o seu conceito, bem difundido mais tarde, de imagem dialética, que é a dialética suspenso do seu contínuo finalista da síntese “disjuntiva” dos pós-kantianos. Propõe outra relação entre tese e antítese que não seja a síntese, “non-synthèse” (BENJAMIN, 2000, pp. 190-1). O processo dialético ao novo conhecimento não admite a lógica mecânica da síntese que abole o acaso das possibilidades. O “Programa...” benjaminiano nega a necessidade e afirma a experiência (pluralidade contínua e unitária do conhecimento) como condição lógica de possibilidade para nova metafísica do tempo presente como caminho para a liberdade.

3. O conceito de experiência e a *coisa em si* na metafísica kantiana.

Para uma melhor compreensão do Programa benjaminiano para uma filosofia vindoura, como vimos, uma incursão introdutória à relação entre o conceito de experiência e a coisa em si na metafísica kantiana torna-se imprescindível, tanto para seguir a trilha deixada por Benjamin, quanto para saber o que de fato pode ser superado à luz das contribuições filosóficas do presente.

Se o conhecimento puro essencial é dado a priori e se não podemos conhecer a coisa em si mesma, o que em Kant isto representa uma ruptura com a metafísica dogmática da tradição, que pressupõe a ideia de que “podemos conhecer a priori as coisas tais como elas seriam em si mesmas: mediante a análise de conceitos racionais puros que se refeririam diretamente a elas” (BONACCINI, 2003, p. 171), então devemos recorrer a algo que não está no entendimento como pura evidência formal, mas na experiência. Neste sentido Bonaccini (2003, p.172) levanta o seguinte questionamento:

Como saber algo a priori acerca das coisas em si mesmas, antes mesmo que elas nos sejam dadas, se nosso conhecimento só é possível quando os conceitos do entendimento se apoiam em intuições de objetos dados na experiência?

Ora a resposta de Kant propõe uma revolução copernicana na metafísica, em vês da nossa intuição ser regulada pela natureza dos objetos, os objetos é que passam a ser regulados pela natureza da nossa faculdade de intuição. Desta forma, só podemos conhecer fenômenos que nos são dados na experiência, como representações dos objetos em sua imediaticidade enquanto coisas em si mesmas.

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento. (KANT, 2001, B XVI - pp. 19-20)

Pela representação os objetos saem de sua pura imediaticidade, como coisas em si mesmas, e se mostram como fenômenos ao nosso conhecimento intuitivo, mediados pela experiência. Assim, a metafísica kantiana se coloca de maneira revolucionária como uma nova ciência a cerca do conhecimento das coisas; isto é,

uma ciência do conhecimento a priori da razão, mas este conhecimento não se refere a coisas consideradas em si mesmas e sim à configuração que a faculdade de conhecimento impõe às coisas para percebê-las e conhecê-las como objetos da experiência (isto é como fenômenos). (BONACCINI, 2003, p.174)

Nesta nova metafísica crítica, o conceito de experiência é fundamental, mas não para evidenciar como os empiristas que todo conhecimento se origina da expe-

riência sensível, embora reconheça que está na experiência o começo da demonstração do conhecimento. Porém, em Kant, diferentemente da tradição empirista, o entendimento, na relação entre o fenômeno da experiência e a coisa em si, tem um papel fundamental em sua teoria do conhecimento.

A via intermediária de Kant (a julgar com base em A1-2B1-2) consistirá em ressaltar o papel do entendimento na elaboração da matéria bruta das sensações (A1) ou impressões (B1). De fato, este segundo sentido parece ser o mais especificamente kantiano. No entanto, ele já está de certo modo presente na tradição empirista. O que Kant faz é reinterpretá-lo à luz da distinção fenômeno/ coisa em si – ou seja, à luz da sua investigação acerca da possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos, a qual se tornaria inviável sem considerar os objetos como fenômenos. (BONACCINI, 2003, p. 177.)

Na formulação kantiana, todo conhecimento começa com a experiência, mas não se origina da experiência. “Efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações,” (KANT, 2001, p. 62 – B1) e que desperta o nosso entendimento como faculdade intelectual que ordena e transforma as impressões sensíveis advindas da percepção submetida ao tempo? Porém, se na ordem do tempo todo o conhecimento comece com a experiência isto não implica dizer que ele se origina (origem enquanto fundamento) da experiência.

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. (KANT, 2001, p. 46 - B XVII e B XVIII)

Também com isto Kant não reproduz o argumento dos dogmáticos que admitem unicamente a origem a priori do conhecimento e sua apreensão como coisa em si que prescinde da experiência. Para Kant a experiência move e desperta pela faculdade da sensibilidade a capacidade de acessar o conhecimento dado a priori e ordenado pela faculdade do entendimento.

Nesse caso não seria absurdo dizer que o ‘entendimento’ reprocessa as impressões sensíveis fornecidas por objetos. Todavia, a dificuldade seria outra, que aparece na primeira edição (A2) e permitiria justificar a mudança ocorrida na segunda (B2): na primeira edição Kant fala de conceitos a priori e juízos gerados a partir deles; o que pareceria reduzir todo o conhecimento a priori a conceitos do entendimento, desprezando o papel essencial da intuição, sem a qual dificilmente se compreende a possibilidade de conceitos puros. As condições que perfazem a forma da experiência não brotam meramente do entendimento, mas também (e sobretudo) dos sentidos. Na segunda edição, ao modificar essa passagem, Kant fala de ‘conhecimento independente das

impressões' e de 'conhecimentos a priori' – o que dessa vez não elimina a possibilidade de intuições puras capazes de ser subsumidas sob categorias através de esquemas. (BONACCINI, 2003, pp. 178-9)

Para clarificar esta questão Kant se esforça por diferenciar o conhecimento puro (*a priori*), independente da experiência sensível, do conhecimento possível advindo da experiência sensível (*a posteriori*). Isto é, a experiência só é possível com a realidade de princípios puros *a priori*; mas, no entanto, o conhecimento só será possível se movido pela experiência empírica em sua busca. Os fenômenos estão na esfera do sensível enquanto a coisas em si estão situadas a priori como matérias do entendimento. De acordo com Kant (1980, p. 83), “O mundo dos sentidos contém meros fenômenos, que ainda não são coisas em si mesmas, estas últimas (*noúmena*) devem ser admitidas pelo entendimento, justamente pelo fato dele conhecer os objetos da experiência como simples fenômenos.” Neste sentido, a faculdade do entendimento ordena esquematicamente os dados empíricos da intuição sensível de acordo com as regras fornecidas pelas categorias.

Pois bem, poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa I matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los. Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência. (KANT, 2001, pp. 62-3 - B 2)

Assim, a experiência, que significa impressão sensível que temos das coisas, como condição de possibilidade do conhecimento no tempo, é a pedra-de-toque para o que Kant define como reviravolta copernicana no modo de pensar e conhecer os objetos; visto que, “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.” (KANT, 2001, p. 47 - B XVIII) Desta forma, com Kant podemos ter um caminho seguro para uma metafísica enquanto ciência, que requer elementos de demonstração empírica (realidade objetiva) com fundamentos e princípios necessários e universais.

A possibilidade da experiência é, pois, o que confere realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos a priori. Ora a experiência assenta sobre a unidade sintética dos fenômenos, isto é, sobre uma síntese por conceitos do objeto dos fenômenos em geral, sem a qual nem sequer é conhecimento, apenas uma rapsódia de percepções que nunca caberiam todas num contexto, segundo as regras de uma consciência (possível) universalmente ligada, nem se incluiriam, por conseguinte, na unidade transcendental e necessária da apercep-

ção. I A experiência tem, pois, como fundamento, princípios da sua forma *a priori*, ou seja, regras gerais I da unidade da síntese dos fenômenos; a realidade objetiva dessas regras, como condições necessárias, pode sempre ser mostrada na experiência e mesmo na possibilidade desta. Sem esta referência, porém, proposições sintéticas *a priori* são totalmente impossíveis, por não possuírem um terceiro termo, ou seja, nenhum objeto, pelo qual a unidade sintética dos seus conceitos pudesse mostrar a sua realidade objetiva. (KANT, 2001, p. 220 / B 196 - A 157)

Este esquema na metafísica kantiana é demonstrado de modo sistemático em todas as suas obras, parte-se da intuição sensível, possibilitada pela faculdade da sensibilidade, cujas impressões obtidas por esta experiência sensorial têm seus dados ordenados pelo entendimento passando pela formulação dos conceitos até chegar à demonstração dos seus princípios constitutivos.

A analítica da razão pura teórica trata do conhecimento dos objetos que possam ser dados ao entendimento, devendo, portanto, iniciar-se pela *intuição*, e por isso (já que esta é sempre sensível), pela sensibilidade, avançando só depois aos conceitos (dos objetos desta intuição) para, após essa dupla preparação, terminar *com princípios*. (KANT, 1959, p. 71)

4. Ontologia do presente e atualidade: a influência kantiana no pensamento contemporâneo

Para o projeto benjaminiano, no resgate do conceito de experiência, como base epistemológica para uma nova metafísica, podemos indicar também a importância da ontologia fenomenológica de Merleau-Ponty (1999) como um importante referencial filosófico, além dos motivos da desconstrução da metafísica da tradição proposta no projeto de Martin Heidegger. Como em Benjamin, nestes filósofos, Kant representa uma forte influência de maneira implícita ou assumidamente em suas obras, mostrando a atualidade e vitalidade do pensamento do filósofo de Königsberg.

Além do pensamento fenomenológico, sobretudo em Merleau-Ponty (1999) que resgata a antropologia kantiana para sua ontologia, o que será muito valioso para nossa pesquisa, em seu desenvolvimento, também será investigado a obra de outro filósofo contemporâneo leitor de Kant, Michel Foucault (1990; 2005).

Algo semelhante ao projeto benjaminiano também foi proposto e escrito por Foucault (2005), ao problematizar o conceito de “ontologia da atualidade” que resgata Kant, especialmente no texto como resposta à pergunta sobre o que é o “Esclarecimento” (*Aufklärung*) (KANT, 1985). Com essa preocupação Foucault se aproxima do “Programa...” benjaminiano, embora não tenhamos registros históricos sobre um contato pessoal ou teórico entre os dois. Foucault demonstra atender ao apelo benjaminiano e dá início à problematização do projeto que Benjamin esboçara bem antes.

Para Foucault, um dos grandes papéis do pensamento filosófico é dizer o que é a atualidade, e, segundo ele, esta questão é colocada por Kant e se inicia com a

pergunta e tentativa de resposta sobre o que é o esclarecimento. Segundo Foucault (2005, p. 325), este papel se caracteriza, “justamente a partir da questão kantiana ‘*Was ist Aufklärung?*’ dizendo que a tarefa da filosofia é dizer o que é atualidade, dizer o que é isto para nós hoje”.

Desta pergunta kantiana surge em Foucault a problematização do que ele denomina de “ontologia do presente”, como ontologia de nós mesmos enquanto entes fenomênicos da realidade atual. “Esta nova postura crítica, nascida da indagação de Kant sobre a sua atualidade constitui o que Foucault chama de ‘*ontologias do presente*’” (MURICY, 1995. p. 34).

O que será importante para a nossa pesquisa no resgate de Foucault é o conceito de atualidade que ele resgata de Kant, da mesma forma como ele se interessa pelo pensamento kantiano. Segundo Kátia Muricy o que interessa a Michel Foucault, é como Kant relaciona sua filosofia à *Aufklärung* enquanto atualidade.

Para Foucault, a modernidade não é apenas um período histórico, mas, antes de tudo, ‘*um modo de relação com a atualidade*’, ‘*uma escolha voluntária*’, uma ‘*atitude de modernidade*’. Esta atitude de Kant, Foucault caracteriza como uma maneira nova de pensar, de sentir, de agir e de se conduzir. Sobretudo uma consciência de pertencer ao presente e, ao mesmo tempo, da necessidade de moldá-lo. É uma consciência do presente como diferença em relação ao passado. (MURICY, 1995. p.35)

Da mesma forma que o “Programa...” benjaminiano propõe a desconstrução do sistema kantiano, rompendo com o que pode ser superado e deixado de lado, e resgatando o que é vital para uma Metafísica do tempo presente (ontologia da atualidade), a pretensão não é a demonstração fechada e conclusiva de uma nova filosofia.

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.
- BENJAMIN. Walter; ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M.; HABERMAS, J. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Rio: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973.
- _____. *Illuminations: essays and reflections*. New York: Schocken Books, 2007.
- _____. *La metafísica de la juventud*. Barcelona: 1993.
- _____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. São Paulo: EDUSP/ Iluminuras, 1993.
- _____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. A vida dos estudantes. In.: _____. *Documentos de Cultura - Documentos de Barbárie* (Escritos Escolhidos). São Paulo: EDUSP, 1986. pp. 151-159

____. Experiência e pobreza. In.: _____. *Documentos de Cultura - Documentos de Barbárie* (Escritos Escolhidos). São Paulo: EDUSP, 1986. pp. 195-201.

____. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas v. I)

____. *Rua de Mão Única*. 5. ed.. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Obras Escolhidas v. II)

____. Sur le programme de la philosophie quit vient. In.: Walter Benjamin: *Œuvres I*. França: Gallimard, 2000. pp. 179-197.

____. *Œuvres I*. França: Gallimard, 2000.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. (Coleção Metafísica)

COHEN, Hermann. *La théorie kantienne de l'expérience*. Paris: Cerf, 2001.

FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: _____. *Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005. (Col. Ditos & Escritos, II.)

____. O que é a crítica? Critica et Aufklärung, Trad. De Antonio C. Galdino. In: *Cadernos da Faculdade de Filosofia e Ciência de Marília - "Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento"*. Flávia Biroli e Marcos César Alvarez (Orgs.) Marília: Ed. da Unesp, v. 9, n. 1, pp. 169-189, 2000.

____. "O que é crítica? [Crítica e Aufklärung]". Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf>> Acesso em: 16, jul, 2011.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Paris, abril/jun. 1990, n. 2, pp. 35-63.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: _____. *Arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2005. (Col. Ditos & Escritos, II.)

HABERMAS, Jürgen. Excurso sobre as teses de Benjamin sobre a Filosofia da História. In.: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Brasil Editora S.A. São Paulo: 1959.

____. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. In: _____. *Vida e Obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores)

____. *Critique de la raison pratique*. 8.ed. Paris: QUADRIGE / Presses Universitaires de France, 1983. (Tradução do autor)

____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In.: _____. *Textos Selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. pp. 101-162 (Os Pensadores)

____. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

____. Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência. _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores) pp. 05-99

____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). in: _____. *Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORÃO, Artur. Advertência do tradutor. In: KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

MURALT, André de. *A Metafísica do fenômeno*. São Paulo: Ed. 34, 1998.

MURICY, K. O heroísmo presente. *Tempo social*. Revista de Sociologia. USP, São Paulo, 7 (1-2), pp. 31-44, out. 1995.

NEVES, F. Ramos. *A História em Fragmentos: Uma leitura sobre o Conceito de História em Walter Benjamin*. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Filosofia – UFPB, 2001.

OLIVEIRA, Everaldo V. De. Crítica a Kant via Aufklärung: aspectos da filosofia da história e teoria do conhecimento no jovem Benjamin, *Philosophica*, Sergipe, UFS, v. 1, n. 1, pp. 33-59, 2000.

PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience*, (v.2). London: George Allen & Unwin LTD, 1951.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997

STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: An essay on Kant's critique of Pure Reason*. London/ New York: Routledge, 1999.



A emancipação humana:

O problema filosófico da liberdade em Theodor W. Adorno

Giovane Rodrigues Jardim*

Resumo

Theodor W. Adorno é um importante filósofo da primeira geração dos interdisciplinares pensadores da Escola de Frankfurt, cuja contribuição é importante para diversas áreas do conhecimento. Enquanto teórico crítico da sociedade, Adorno tem uma significativa contribuição para a filosofia política, sobretudo, a partir da tentativa de compreender as causas que levaram a barbárie em pleno século XX. A presente pesquisa centra-se em questionar o significado deste empenho de filosofia prática e as possíveis perspectivas que a questão da emancipação humana traz para a reflexão contemporânea sobre o problema da liberdade. A liberdade recebe diversas formulações na filosofia moderna e contemporânea, contudo parece-nos que a perspectiva *Dialética Negativa* de Adorno permite, no delineamento das contradições, o enfrentamento das dicotomias entre indivíduo/sociedade, liberdade/repressão. Assim, a partir da obra *Dialética Negativa* procuramos delinear o significado filosófico do conceito de emancipação, destacando a caracterização do problema da liberdade e sua possível formulação negativa, que segundo Adorno é o caminho para se evitar a formulação positiva da liberdade, ou seja, a não-liberdade. Esta investigação levou-nos a constatar, ainda de forma propedêutica, que a temática da emancipação centra-se na crítica a liberdade elaborada pelo projeto do Esclarecimento, e neste sentido, a rejeição de Adorno da concepção de liberdade submetida à defesa da sociedade estabelecida. Adorno no modelo filosófico da *Dialética da Liberdade* possibilita-nos o enfrentamento da temática da emancipação, e de sua dimensão moral, ligando-a ao projeto de uma sociedade mais digna de homens. Torna-se necessário situar esta relevância política da perspectiva adorniana de emancipação enquanto defesa filosófica das condições de possibilidade do desenvolvimento das potencialidades humanas; esta dimensão revela-se significativa e basilar para futuros estudos em vista de aprofundar o significado deste enfrentamento no âmago da Escola de Frankfurt.

Palavras-chave: Dialética Negativa – Perspectiva – Emancipação Humana – Liberdade - Política

* Bacharel e Licenciado em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas; mestrando em Ética e Filosofia Política do programa de pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas; professor da Escola Maria Pereira Teixeira (Prefeitura Municipal de Vila Nova do Sul). giovanejr@hotmail.com

Orientadora: Prof^a. Dra. Sônia Maria Schio

Professora adjunta do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, e coordenadora institucional do Programa de Iniciação à Docência (Pibid).

1. A Emancipação Humana

A civilização que se acreditava madura e emancipada, capaz de, pelo progresso tecnológico, tornar menos penosa a vida humana e possibilitar a autonomia do indivíduo na vida em sociedade, entrou em colapso frente à barbárie¹ em pleno séc. XX. Os rumos do progresso de formas materiais na sociedade industrial, que era o caminho para a emancipação segundo o ideário da sociedade burguesa, voltou-se contra a possibilidade do desenvolvimento das potencialidades humanas. O Nazismo representou esta regressão a formas menos humanas, e isso em um período antevisto pela sociedade como a própria realização ideária de uma civilização liberta da dominação.

Neste âmbito se centra a crítica de Adorno, pois a racionalidade tecnológica tem sido uma forma de “regressão à barbárie”, isso ao mesmo tempo em que oculta esta “barbárie” que foi vivida em vários momentos do séc. XX. Esta sociedade industrial, fundada sob a falácia da escassez de recursos, naturalizou novas necessidades em detrimento das necessidades vitais por meio do consumo desenfreado que mantém a contínua dominação e repressão do humano. A percepção desta regressão levou Adorno a uma necessidade de compreender os acontecimentos que permitiram esta nova dominação. Nessa busca, a elaboração adorniana comprometeu-se com o enfrentamento filosófico do problema da liberdade humana.

O delineamento² da “perspectiva da emancipação humana” possibilita compreender a problemática enfrentada pelos interdisciplinares pensadores da Escola de Frankfurt em sua crítica a uma liberdade resignada aos limites da sociedade estabelecida.³ Este ponto de vista de emancipação humana aponta para o que Adorno procura caracterizar na crítica à liberdade formulada positivamente pelo projeto do Esclarecimento⁴. Adorno procura, na obra “Dialética Negativa”, a justificação do modelo filosófico da “dialética da liberdade”, em um empenho de retomar algumas das indagações centrais para a reflexão filosófica, como por exemplo, a revalorização da questão de que se a vontade é livre ou não, e o seu significado para a Filosofia Moral e Política contemporânea.

O tema da liberdade, central para a Filosofia Moral⁵, adquire sua relevância política na obra de Adorno a partir da perspectiva da emancipação, uma vez que

¹ O tema da barbárie é de significativa importância para Adorno e assemelha-se à concepção de Hannah Arendt: a barbárie é a falta de civilidade, de viver de forma ordenada e humana. Assim, Adorno concebe a barbárie como uma situação que é contrária a um estado verdadeiramente humano, uma regressão, um retorno a uma situação menos humana, menos “civilizada”, organizada.

² Procura-se propedêuticamente dar as linhas gerais do enfrentamento de Adorno ao problema da liberdade a partir da perspectiva da emancipação humana, e seu possível significado no cerne da obra adorniana a partir do emprego conjunto dos termos “emancipação” e “humana”.

³ Para Adorno, segundo Müller-Doohm (2006, p.292), “a tarefa da teoria da sociedade é a análise da falsa consciência e diagnóstico da realidade da sociedade à luz de seu potencial para a emancipação”.

⁴ Utiliza-se a tradução de *Aufklärung* por Esclarecimento de acordo com a sugestão de Guido Antonio de Almeida na tradução de **Dialética do Esclarecimento** (2006) para o português. Segundo ele, “esclarecimento” traduz melhor o significado histórico-filosófico e a sentido empregado por Adorno e Horkheimer.

⁵ A argumentação de uma Filosofia Moral na obra de Adorno tem sido recorrente em seus comentadores, entre eles um artigo intitulado **Adorno's Negative Moral Philosophy** (SCHWEPPENHÄUSER, 2006).

tal reflexão torna-se urgente em momentos nos quais a Humanidade é confrontada com as consequências da sua ação: neste horizonte de crise das certezas ressurgem o momento histórico de esforço por um “mundo mais digno”, e a “busca da forma correta de política”⁶, no comprometimento da Filosofia para com o desenvolvimento do humano e de suas condições de possibilidades.

1.1. A perspectiva da emancipação humana

A expressão “perspectiva da emancipação humana” utilizada repetidamente na presente pesquisa necessita ser contextualizada, pois, há uma opção metodológica no emprego do substantivo “perspectiva” ao invés do substantivo “conceito”. A preferência pelo substantivo “perspectiva” deriva do significado pejorativo que o termo “conceito” adquire no método dialético de Adorno, e ainda, na busca de perseguir a questão da emancipação humana em sua transitoriedade e pluralidade, que é oriunda da reflexão acerca da vida humana e de suas potencialidades. Neste sentido, trata-se do delineamento de um ponto de vista ou de uma expectativa, não de um estado fixo e imutável de realização que, segundo Adorno (2009, p. 196), significaria fundamentar a própria “não-liberdade” dos homens.

O termo “emancipação” aparece na obra adorniana em pelo menos dois significados: no primeiro, a palavra é usada como correlato ao que se procura caracterizar, ou seja, enquanto desenvolvimento das condições de possibilidades do humano; o segundo, entretanto, está em contraste com a primeira perspectiva, significando a realização das forças materiais de produção⁷. O emprego de “emancipação humana” objetiva situar a investigação no âmbito do primeiro significado. Assim, é necessário situar o enfrentamento adorniano do problema da liberdade para além dos limites de uma emancipação resignada à defesa de uma realidade estabelecida: uma liberdade “produzida pela integração da sociedade que se apresenta aos sujeitos como se fosse algo irresistível” (ADORNO, 2009, p. 182).

A reflexão em torno da emancipação humana é central na elaboração filosófica de Adorno, e sua compreensão é paradigmática para a percepção de sua amplitude e conseqüente expressão na Filosofia Contemporânea. A análise da obra de Adorno, desde a elaboração conjunta com Horkheimer em “Dialética do Esclarecimento”, perpassando “Mínima Moralia” e “Teoria Estética”, demonstra que a problemática da emancipação adquire uma “função limite” entre a possibilidade histórica e a falácia de sua impossibilidade no discurso sobre a escassez de recursos⁸.

⁶ Adorno, em um curso de palestras sobre os “Problemas de Filosofia Moral”, aponta para a busca por uma forma correta de política enquanto uma questão de organização do mundo; estas palestras são transcritas na obra **Problems of Moral Philosophy** (SCHRÖDER, 2001).

⁷ Este significado contém resquícios do projeto do Esclarecimento. Esta noção será rejeitada por Adorno que, ao percebê-la, procura caracterizá-la como um falso problema na reflexão sobre a liberdade.

⁸ Adorno compartilha com Herbert Marcuse a crítica à falácia da escassez de recursos que justifica o *continuum progresso* através da manipulação do humano e a introjeção de novas necessidades em detrimento das suas necessidades vitais. (MARCUSE, 1999.)

Para Adorno, “quando a sociedade emancipada é pensada emancipada justamente dessa totalidade tornam-se visíveis as “linhas de fuga” que pouco a pouco têm em comum com o incremento da produção e suas figurações humanas” (ADORNO, 2008, p. 153).

A perspectiva da emancipação humana, em Adorno, significa o próprio enfrentamento da “totalidade” forjada pela sociedade burguesa, e sua indústria cultural, que reprime nos indivíduos a necessidade de sua emancipação de formas naturalizadas do controle social. Esta dimensão é retomada na obra “Dialética Negativa”, na qual reaparece a crítica de Adorno à *ratio burguesa* e seu empenho em “neutralizar rapidamente todo passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem” (ADORNO, 2009, p. 26). Ou seja, a razão que realizaria o Esclarecimento do homem, sua saída de sua minoridade, foi restringida em forma de uma “racionalidade instrumental”⁹, a partir da qual se realiza o reforço da “totalidade” pela promoção do medo frente ao desconhecido. Ao superar o dogma, a sociedade regrediu ao mito por não suportar o incerto: o qualitativo do “não-idêntico”.

Neste sentido, a crítica de Adorno ao projeto do Esclarecimento coloca-se frente à dicotomia entre a defesa da autonomia do indivíduo, e o robustecimento da ordem, como se em uma sociedade de “não-liberdade” fosse possível uma escolha autêntica. Esta dicotomia, ao produzir a liberdade individual, expropriou as características qualitativas do ser humano, uma vez que sua *ratio* não admite o diferente. A liberdade, neste limitado horizonte, significa “escolher entre opções dadas”, “possuir condições materiais vantajadas”, ou ainda, a “permissão para expressar seu pensamento previamente condicionado”, ou também o “ir e vir” em uma atividade de consumo dos bens produzidos por esta sociedade. Assim, ser um “indivíduo livre e autônomo” na sociedade burguesa significa ser igual, ou seja, aplainado em suas qualidades e potencialidades, pois, o que o “conceito” não consegue determinar é excluído como utopia, como um “sem lugar”. Este “medo” frente ao possível é o limite da liberdade do Esclarecimento: uma liberação sem emancipação, ou seja, uma pseudoliberdade nos limites da sociedade estabelecida.

A perspectiva da emancipação humana, na obra adorniana, opõe-se à sensação contemporânea de liberdade, produzida pela sociedade estabelecida e sua indústria cultural¹⁰, como forma de naturalização de sua dominação. Esta liberdade

⁹ “Razão Instrumental” é um termo cunhado por Adorno e Horkheimer na obra **Dialética do Esclarecimento**, e posteriormente retomado por Horkheimer em **Eclipse da Razão**; significa na acepção de Adorno uma limitação da razão como instrumento de dominação do homem e da natureza. Segundo Alves Júnior (2005, p.272), a razão para Adorno é expressão. Neste sentido, a racionalidade instrumental seria a transformação da mimese [“relação de reciprocidade da consciência pra com o seu outro”] no curso da civilização em uma “compulsão à identidade”, ou seja, no pensamento unidimensional.

¹⁰ O termo *Kulturindustrie* – literalmente traduzido como “indústria cultural” – foi cunhado por Adorno e Horkheimer, e empregado primeiramente em um capítulo da obra **Dialética do Esclarecimento**. Esta expressão adquire maior significado na crítica de Adorno à arte transformada em mercadoria na sociedade de consumo, e por meio dela, a introdução social de novas necessidades ao homem em detrimento de suas necessidades fundamentais. Assim, “indústria cultural reflete a irracionalidade objetiva da sociedade capitalista tardia, como racionalidade da manipulação das massas” (LEO MAAR, 2006. p.21).

socialmente promovida e administrada é uma mercadoria para o aprisionamento das potencialidades do humano à lógica da incessante pela subsistência. Assim, “a vontade de viver vê-se remetida à negação da vontade de viver: a autopreservação anula a vida na subjetividade” (ADORNO, 2008, p. 227). Quanto mais produz a mercadoria da sensação de liberdade, mais e mais o homem necessita submeter-se para não ser excluído das condições materiais necessárias para a manutenção desta falsa e aparente percepção de liberdade.

A “indústria cultural” utiliza esta sensação de liberdade como uma agente da regressão. Neste sentido, na visão limitada da experiência de liberdade, o progresso tecnológico apresenta-se com um atalho para a realização da liberdade positivamente fundamentada, idêntica a “não-liberdade” dos homens. Ela produz, a partir de sua racionalidade de dominação, uma estéril sensação paralisante de conforto nunca antes vivenciada na História humana. Esta sensação baseia-se na antiga repressão do humano em uma versão naturalizada, e a qual em sua máscara, apresenta-se como se fosse algo novo por meio de um prazer anestésico, que incapacita o humano para a faculdade do julgamento, permitindo assim que a barbárie aconteça. Nas palavras de Adorno (2008, p. 235),

Tudo pode tornar-se prazer como novo com renúncia de si próprio, tal como, anestesiados, adeptos da morfina lançam mão de qualquer droga, até atropina. Com a distinção das qualidades todo julgamento se perde na sensação: é propriamente isso que faz da sensação a agente da regressão catastrófica.

A perspectiva da emancipação humana, segundo Adorno, tem que romper com este ciclo, superar esta “compulsão à identidade”; ressignificar as experiências subjetivas, ou seja, retomar as características e as potencialidades dos sujeitos, e trazer o qualitativo do “não-igual” como denúncia de uma sociedade que não compensa os indivíduos por sua realização. A “emancipação humana” quer significar o desenvolvimento das condições do humano, não como algo previamente determinável, mas um constante movimento que necessita da “emancipação da sociedade” no sentido de um mundo mais digno de homens, libertos da regressão, e do condicionamento de suas faculdades fundamentais.

1.2. A Dialética Negativa de Adorno

Na reflexão filosófica de Adorno durante o período de colaboração com Horkheimer e o exílio nos Estados Unidos, pode-se situar diversas afluências para o delineamento da perspectiva da emancipação humana; entretanto, é na sua Filosofia tardia, especialmente na obra “Dialética Negativa”, que ele enfrenta o problema da liberdade com originalidade filosófica. A dialética de Adorno é uma análise que parte da contradição como indício da “não-verdade”; é a “consciência consequente da não-identidade” (ADORNO, 2009, p. 13). Neste sentido, a “dialética negativa” é

uma tentativa adorniana de romper com a “compulsão à identidade” por meio da revalorização da experiência humana e de seu significado para a reflexão filosófica.

Adorno aponta que a “dialética negativa” é uma ruptura com a tradição dialética que, segundo ele, desde Platão se caracteriza por uma síntese afirmativa. Rompendo com a tendência positiva, Adorno caracteriza o empenho dialético enquanto atividade filosófica de autocrítica, frente à qual a perspectiva negativa permite uma “crítica determinada”, e cuja síntese, conceitualmente necessária, permanece aberta e não excludente das potencialidades por ela não abrangida. Esta “dialética” procura, em sua síntese, não excluir as possibilidades por ela não abrangida, e assim trazer destas possibilidades, sempre que necessário, sua própria renovação a partir do confronto com o qualitativo das experiências revalorizadas pela ação humana. Frente à questão do sofrimento humano, por exemplo, a dialética negativa não objetiva sua ressignificação, uma alegria no sofrer como expiação, mas a tomada de consciência de que o sofrer traz para a vida o limite do homem e a noção de sua finitude¹¹ no mundo.

Na dialética de Adorno a “negação da negação” continua sendo uma negação, não uma afirmação como resulta da dialética idealista, pois, para ele, somente fragmentos, enquanto forma de Filosofia, são capazes de trazer para a reflexão a possibilidade de romper com o sempre igual. A partir das particularidades, e não procurando adaptá-las à “totalidade totalizante”, torna-se possível a transcendência do pensamento; trazer estas qualidades à Filosofia é a exigência de uma Filosofia de Modelos, pois, “enquanto exigência de ser vinculante sem sistema é a exigência por modelos de pensamento”. Neste sentido, “pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* [conjunto] de análise de modelos” (ADORNO, 2009, p. 33).

A tarefa da dialética adorniana é a crítica ao Sistema por meio daquilo que não é determinado por ele, na busca de superar a heteronomia¹² daquilo que é previamente estabelecido. Ao deixar de lado a “essência falsificada por meio do resumo do essencial”, a filosofia se joga aos objetos no choque com o aberto e o não determinável, procurando superar o “ensaio da concretude” pelo filosofar “a partir do concreto”. Para Adorno a concretude foi apenas insinuada na Filosofia Moderna e Contemporânea, pois, procurou-se um filosofar “sobre o” concreto, e não a partir dele.

A “dialética negativa” não traz garantias seguras e fundamentáveis para a reflexão, mas perspectivas justificáveis historicamente, o que, entretanto, não significa a adoção de uma concepção relativista. Para Adorno, o relativismo é o correlato do absolutismo: uma figura limitada da consciência, ou ainda, um materialis-

¹¹ A noção do homem como ser finito no mundo é importante para Adorno; a dimensão desta “dor da finitude” é discutida na obra **Natureza-Morta: Finitude e Negatividade em T. W. Adorno** (CHIARELLO, 2006).

¹² A distinção entre heteronomia e autonomia é de Kant. Autonomia significa ditar a lei pelo qual atuo por mim mesmo, e heteronomia, seguir uma regra que veio de fora (Cf. THOMSON, 2010, p.172). Adorno compreende a necessidade de superar a heteronomia do Sistema no sentido de desobedecer à lei “do que é dado”, transcendendo sua “totalidade” em vista do que “pode vir a ser”.

mo vulgar. Desta forma, Adorno entende que na dialética aquilo que se apresenta como imediato não continuará assim, mas será transformado em momento, não em fundamento. Isso ocorre, porque a dialética é um conhecimento que “quer o conteúdo”, que almeja a utopia, ou seja, a “consciência da possibilidade que frente ao existente parece abstrata” (ADORNO, 2009, p. 56).

Neste empenho dialético de Adorno resurge, no âmbito da reflexão moral que não pode ser diferenciada da Filosofia Política, o enfrentamento do problema da liberdade, e este é realizado por meio de um modelo filosófico: a “dialética da liberdade”. Os modelos filosóficos da “dialética negativa” são, para Adorno, a contraposição ao modo exemplar¹³ repetido pela Filosofia desde Platão, sendo assim a tentativa de ir além do conceito, tarefa na qual “a dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objeções” (ADORNO, 2009, p. 136).

1.3. O Modelo filosófico da Dialética da Liberdade

A questão da liberdade é filosoficamente abordada a partir do modelo “dialético da liberdade”. Adorno enfrenta a temática na caracterização do que seria um falso problema em torno da liberdade na Filosofia Moderna e Contemporânea. A partir do ponto de vista da emancipação humana, na “dialética da liberdade”, ele percebe este questão, e procura caracteriza-la para posteriormente deixa-la de lado no enfrentamento filosófico do problema da liberdade humana.

Trata-se do falso problema da decisão: a pergunta sobre a livre decisão do indivíduo substitui uma importante pergunta, da qual, segundo Adorno, depende a própria possibilidade daquilo que toda a tradição nomeou como moral ou ética, ou seja, se a vontade é livre ou não. O Esclarecimento depreciou a Filosofia Escolástica e sua experiência intelectual, tentando assim em sua *ratio* superar os dogmas que impediam a livre decisão dos indivíduos. Essa depreciação, entretanto, produziu a identificação entre liberdade e repressão a partir dos ideais da sociedade burguesa. Esta *ratio* acrescentou, no lugar dos dogmas, o mito, e substituiu a pergunta sobre a livre vontade pela questão da decisão individual, parecendo resolver a questão da vontade por meio de uma resposta tacitamente pressuposta, e ainda, pela desvalorização da própria pergunta. Em uma passagem da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Kant pode-se detectar este problema, e perceber o motivo pelo qual Adorno, no capítulo sobre a liberdade na “Dialética Negativa”, o intitula de “Para a metacrítica da razão prática”.¹⁴ Kant escreveu (2007, p. 95):

¹³ Adorno, no prefácio da obra **Dialética Negativa**, afirma que sua “filosofia de modelos” quer contrapor o “uso de exemplos como algo em si indiferente; um procedimento introduzido por Platão que a filosofia vem repetindo desde então” (ADORNO, 2009, p. 8).

¹⁴ Adorno critica a liberdade formulada pela filosofia moderna e visualiza em Kant o “ponto central desta reflexão sobre as condições de inteligibilidade da autonomia moral do sujeito”; entretanto, é em Kant que Adorno, em contrapartida, percebe os “indícios germinais” de uma “dialética da liberdade” (ALVES JÚNIOR, 2005, p.23).

Digo então: todo ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade é por isso mesmo realmente livre do ponto de vista prático; isto é, valem para ele todas as leis que estão indissolavelmente ligadas com a liberdade, exatamente como se a sua vontade também fosse declarada livre em si mesma e por razões válidas em vista da filosofia teórica.

Para Adorno, Kant ao pressupor a questão da vontade de uma liberdade teórica, enquanto um “como se”, teve muita dificuldade para atribuir a liberdade aos homens empíricos. Para Adorno esta dificuldade demonstra o problema da liberdade definida por Kant de maneira *a priori*. Neste horizonte da liberdade enquanto um “como se”, o interesse desta liberdade *a priori* definida é em si antagônico, pois, “opõe-se à antiga repressão e favorece a nova, que se esconde no próprio princípio racional” (ADORNO, 2009, p. 181) como se em uma “sociedade não-emancipada” fosse possível a escolha. Esta restrição à esfera da decisão individual caracteriza a liberdade sem emancipação. Nos termos de Adorno (2009, p.181):

No momento em que a pergunta sobre a liberdade da vontade se reduz à pergunta sobre a decisão de cada particular, em que esses particulares são destacados de seu contexto e o indivíduo da sociedade, a sociedade cede à ilusão de um puro ser-em-si absoluto: uma experiência subjetiva restrita usurpa a dignidade do que é maximamente certo.

Ao fazer esta “virada” e recolocar a questão da emancipação na “dialética da liberdade” para além da defesa da sociedade burguesa, Adorno entende que a liberdade não possui um estatuto fixo, e nem mesmo abstrato ou subjetivo. A liberdade não poderia ser vista como um “em-si” objetivo, uma vez que sua experiência, e até mesmo a noção de liberdade, faltou para épocas inteiras da Humanidade; é neste sentido que para Adorno a liberdade do Esclarecimento incorre no veredicto da História, ou seja, é contestada pela experiência humana de sua “não-liberdade” no mundo.

Para Adorno, a fundamentação positiva do conceito de emancipação seria em si contraditória, e a própria união irrefreável da liberdade com a dominação. O problema da sociedade coloca-se em evidência: “não podemos pensar em uma sociedade organizada que se justifique sem liberdade, mas, a organização da sociedade restringe uma vez mais a liberdade” (ADORNO, 2009, p. 184). Esta questão não tem uma solução definitiva na Filosofia de Adorno. Apesar disso, a partir da elaboração freudiana ele tentou, em um empenho semelhante ao desenvolvido por Herbert Marcuse¹⁵, perceber, na crítica psicanalítica de Freud ao “Mal-estar na civilização”, a defesa da possibilidade de uma civilização “não-repressiva”. (Cf. FREUD, 1974)

Para Adorno, “a liberdade é muito mais um duplo sentido: ela não é isolável, mas acha-se entretecida; e por enquanto ela não passa de um instante de espontaneidade, de um ponto nodal histórico, encoberto pelas condições atuais” (ADORNO, 2009, p.185). Na rejeição de Adorno à fundamentação do conceito de liberda-

¹⁵ Esta perspectiva na obra de Herbert Marcuse é discutida no trabalho de conclusão do curso de Filosofia na UCPEL, intitulado “**Projeto ético-político de emancipação humana: um estudo a partir de Herbert Marcuse**”, orientado pelo prof. Dr. Osmar Miguel Schaefer (Pelotas, 2007).

de, surge a perspectiva da emancipação humana em sua dialética na apreensão da liberdade a partir do confronto com a figura concreta da “não-liberdade”: “num campo onde o ‘mal’ seria a própria não-liberdade dos homens” (ADORNO, 2009, p. 185). Assim, a experiência do humano no mundo de sua “não-liberdade” traz, por meio da dialética, a contraposição a uma sociedade que se justifica como garantia da liberdade dos homens.

O homem contemporâneo vive a “não-liberdade”, pois, vive em uma sociedade não-emancipada, sendo manipulado pela racionalidade tecnológica. A consequente ação deste homem no mundo está transformando a Terra em um lugar impróprio para ele mesmo e seus descendentes habitarem. A humanidade não dispõe de outro espaço além desse mundo como “lugar comum de convivência”¹⁶ para o desenvolvimento de suas potencialidades. Frente a esta situação limite, e a reflexão sobre ela, pode-se apreender a perspectiva da emancipação humana em sua transitoriedade, e a partir daquilo que não pode continuar a acontecer no mundo humano, ou seja, a regressão à barbárie.¹⁷

O delineamento desta perspectiva da emancipação humana a partir da dialética da liberdade aponta para pressupostos morais e políticos, para a defesa de um projeto de sociedade que fomente o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas. Esta necessidade de “um mundo mais digno de homens” é a busca por uma política justa, e situa o compromisso filosófico de Adorno e sua pertinência na reflexão filosófica, assim como para o enfrentamento dos dilemas do humano na contemporaneidade.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- _____.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. *Mínima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Lisboa: Edições 70, 1951.
- _____. *Problems of Moral Philosophy*. Edited by Thomas Schroder. Translated by Rodney Livingstone. California: Stanford University Press: Stanford, 2001.
- _____. *Teoria Estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ALVES JÚNIOR, Douglas Garcia. *Dialética da Vertigem: Adorno e a Filosofia Moral*. São Paulo: Escuta, 2005; Belo Horizonte: Fumec/FCH, 2005.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense, 2007.
- CHIARELLO, Maurício. *Natureza-Morta: Finitude e Negatividade em T.W. Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006.

¹⁶ Esta noção do “mundo como lugar comum de convivência humana” é compartilhada por Hannah Arendt e expressa na obra **A condição humana** (ARENDT, 2007).

¹⁷ Para Adorno, segundo Gagnebin (2006, p.74), o emblema do que não pode acontecer é “Auschwitz”. Assim, “a instância ética nasce da indignação diante do horror”.

- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização – livro oito*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever e esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2007.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 8 ed., Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- MENKE, Christoph. *Genealogy and Critique: Two Forms of Ethical Questioning of Morality*. In. *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press, 2006.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamim*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *The critical theory of society as reflexive sociology*. In. *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press, 2006.
- SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. *Adorno's Negative Moral Philosophy*. In. *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press, 2006.

A crise da razão pública e os limites do público e do privado

Gustavo Saboia de Andrade Reis*

* Psicanalista, Mestre em Filosofia, PPGF - UFRJ

Resumo

Abordaremos nesse trabalho o conceito de razão pública proposta por Rawls e os limites do privado e do público. A partir de fatos reais buscaremos aproximações com a teoria, abordando os confrontos entre visões de mundo, a função da ciência na sociedade e interesses envolvidos, e os valores morais religiosos e suas respectivas tentativas de se sobrepor a razão pública, valores privados que entram em confronto com as atribuições do político e do exercício da política como função pública.

Palavras-chave: Justiça Social, Liberalismo, Público, Privado, Razão Pública

Introdução

Há uma concepção de que as pessoas agem coletivamente na situação inicial ou enquanto a Constituição está sendo escrita, mas sua função como repositória última da legitimidade política não decorre de nenhuma decisão tomada por elas ou de interações entre elas. É por essa razão que descrevi o projeto de Rawls como solipsista, diferentemente de outros tópicos que enfatizam a deliberação da tradição democrática. O contratante de Rawls raciocina sozinho (SHAPIRO, 2006,143)

John Rawls, foi professor em Harvard, alcançou notoriedade com a publicação, em 1971 de *Uma Teoria da Justiça* com a hipótese de que a justiça diria respeito ao conjunto da vida humana (as instituições, o povo e a sociedade). *Teoria*, como aqui a chamaremos, é contemporânea dos movimentos sociais e dos direitos humanos, em um mundo conturbado com guerras e ditaduras, sendo recebida

tanto nos Estados Unidos da América como na Europa no interior de um espírito social democrata, promovendo o debate sobre a justiça social, legado de suma importância ao pensamento político contemporâneo.

Rawls propõe a teoria da justiça como equidade como a concepção mais apropriada para uma sociedade, que seria unanimemente acordada entre indivíduos livres e iguais. Em uma situação hipotética, a posição original, os indivíduos desconhecem qualquer informação sobre a sua situação e noções de bem e estão sujeitas ao que Rawls denomina o véu de ignorância.

Abordaremos nesse trabalho o conceito de razão pública proposta por Rawls e os limites do privado e do público. A partir de fatos reais buscaremos aproximações com a teoria, abordando os confrontos entre visões de mundo, a função da ciência na sociedade e interesses envolvidos, e os valores morais religiosos e suas respectivas tentativas de se sobrepor a razão pública, valores privados que entram em confronto com as atribuições do político e do exercício da política como função pública.

Iremos refletir sobre a noção de justiça, abordando os seus aspectos político e filosófico. A justiça em Rawls se apresenta como condição das práticas humanas, o que compreendemos como condição primeira para a existência de toda e qualquer sociedade democrática liberal, no que diz respeito à estabilidade das Instituições diante da diversidade existente na sociedade.

A ideia de consenso sobreposto proposto por Rawls no *Liberalismo Político* assegura a convivência entre doutrinas abrangentes, se tratando também da tolerância entre as doutrinas para uma sociedade democrática liberal que enfatiza a importância da igualdade política, igualdade de oportunidades, respeito mútuo e garantia de reciprocidade econômica, as três primeiras exigências são aceitas pelas duas principais correntes políticas: o liberalismo e a social-democracia. Em Rawls, observa-se o uso da desigualdade como dispositivo de distribuição, buscando uma média entre vantagens e desvantagens, com finalidade à justa distribuição dos bens e riquezas, ainda que isso não signifique o fim da redução das disparidades sociais. O sentido da palavra desigualdade, não é a mesma do senso comum.

Acreditamos que desigualdade, no decorrer do trabalho, se apresenta de diferentes formas, como por exemplo: na distribuição de bens e riquezas, no enunciado dos princípios da justiça e na forma das relações entre as identidades de interesses.

Entendemos que para Rawls o bem comum pressupõe compromisso social ao reconhecimento do outro, conferido às instituições democráticas o dever da promoção e a regulação, as instituições como reguladoras da distribuição de bens e riquezas entre os membros da sociedade em mútua cooperação, por sua vez em sintonia com as instituições, que não possuem apenas uma função econômica como também legisladora.

Sendo assim, pretendemos dissertar sobre os conceitos fundamentais da teoria de Rawls. Não pretendemos fazê-lo de forma global e sim parcial, tendo como objeto Uma Teoria da Justiça (*TJ*) incursões ao Liberalismo Político (*LP*). Buscando

uma maior clareza o entendimento sobre os conceitos que pretendemos explorar, como a posição original, os princípios de justiça e o consenso sobreposto, e trazer a compreensão o sentido de desigualdade e sua relação com os princípios de justiça e a desigualdade social.

A razão pública, o público e o privado

1. O debate sobre a razão pública, o público e o privado

Pretendemos discutir nesse capítulo o que é a razão pública em Rawls. A razão pública está estreitamente relacionada a Constituição, e toda qualquer demanda pública deve ter a propriedade e legitimidade ao que está relacionada a Constituição e não a razões públicas de doutrinas abrangentes.

Não sendo legítimo assim considerar que as doutrinas religiosas e grupos econômicos se sobreponham a constituição, logo cabe a razão pública sobre representação, a exemplo o Supremo Tribunal Federal, decidir e deliberar a partir de seus princípios e regras apoiados na constituição, se mantendo neutro a influências externas. Observaremos o que venham a ser neutralidade da razão pública com os casos que serão apresentados, como o ato médico, os grupos religiosos em confronto ao interesse público e questões polêmicas sobre o Supremo Tribunal Federal. Oferecemos de forma objetiva, não abstrata, e sim podendo articular o que seja o público e o privado com a desigualdade para só depois iniciarmos o debate entre esses dois termos e o que seja a razão pública.

Começo com depoimento um tanto delicado, talvez pelo fato da surpresa das declarações de três palestrantes, especialistas e pessoas envolvidas com o ministério público, eventos que costumamos ir como uma forma que encontramos para saber como andam as nossas instituições (Casa Rui Barbosa, Junho de 2012. STF e a opinião pública: STF, Teoria do Direito e a crise da representação política).

Fatores marcaram o debate, por um lado o debate teórico do direito e teoria da democracia, esse que tentamos nós introduzir sem perder é claro o laço com a realidade, mergulhando num suposto paraíso aonde tudo é perfeito e resta-nos apertar botões para tudo funcionar bem, de forma bem utilitária seguindo a risca o princípio da utilidade, do outro lado, uma postura cética, mas muito realista questionadora da função da representação e como ela anda, nas instituições e fora dela em relação às pessoas que inexistem muitas vezes da própria teoria do direito que me parece na realidade tanto quanto a teoria da democracia, teorias do poder, referentes ao estado de direito. Outra parte, um representante do ministério público.

Assim temos o mediador do ministério público ou ligado a ele, a teoria e a crítica da representação. Durante o debate foram surgindo pontos graves na atual condição de uma instituição importante e renomada, aqui marco, a partir do entendido de um debate aqui exponho essas questões. Pontos graves esses no mais amplo sentido de repre-

sentação, pois pelos relatos a crise é tal que não abrange apenas uma das instituições como também as outras duas então temos três das instituições comprometidas com a representação e a busca urgente de credibilidade pública. É nesse momento que abordaremos a razão pública, com o público e o privado.

Retomo, o debate girou em torno de como se faz o uso técnico do direito combinado a momentos oportunos, a decisão não mais apenas e estritamente técnica e por fim a inexistência da opinião pública, existindo sim manifestação de grupo, manifestação de interesses levados a público que supostamente representaria uma maioria, mas sim a um majoritarismo forçado, representação nesse sentido negativa.

Temos o que vem sendo chamado de crise da representação e surgem questões.

1. Mas que relação isso teria com essa instituição?
2. A crise entendida assim como geral, como se pode legislar?
3. Como se pode decidir?
4. Como se pode impor a lei sobre todos?
5. O que justificaria a arbitrariedade de justiça em nome de interesses de estado?

As instituições estão passando por uma crise e por sua vez tem que buscar credibilidade junto à população que a pressiona pela chamada opinião pública entendida como combinação entre interesses privados (movimentos sociais) de grupo associados a interesses privados econômicos (mídia), que pressionam as instituições a tomarem decisões agradam uma maioria, temos assim e credibilidade.

Mas isso não quer dizer que os feitos não tenham seus efeitos positivos para a sociedade, como dizem como um todo. Mas que todo é esse? Não se sabe.

Rawls propõe com as estruturas básicas, que são políticas, funcionando de tal forma, que todos possam usufruir de suas benesses exatamente pelo fato da estrutura básica possuir uma relação de chão para a sociedade bem ordenada, muitos chamariam a sociedade bem ordenada não muito diferente como proposto por Thomas Morus em Utopia, mas Rawls observa três fatores relevantes, a estabilidade das instituições, a reciprocidade entre os indivíduos e as instituições e os indivíduos entre si mesmos, e o principal o auto-respeito.

2. O público e o privado - conflitos

Muitos consideram legítima a união estável entre pessoas do mesmo sexo, que não fazemos oposição, outros consideram ilegítimos interpretando-o com uma afronta aos costumes, debate que não pretendemos aqui aprofundar. O nosso foco está nas instituições, Rawls promove a igualdade enquanto na realidade as instituições escapam do exercício de suas atribuições.

Observa-se o que é da ordem do direito em oposição ao costume, não significa que a concessão de direitos que todos, ou a sociedade estará de acordo com os

direitos concedidos, os costumes são muitas vezes a lei incorporada nas pessoas, não é à toa a homofobia.

A desigualdade vai se manifestar entre todos os setores da sociedade, principalmente pela estrutura básica de uma sociedade bem desordenada, onde o sentido de todos não há. Uma instituição se torna o tronco moral da desordem, agindo conforme momento oportuno passa a ser além de instituição jurídica a ser política e ainda moral, enquanto a legislatura fica fora de seu escopo principal e laico, a legislação de interesse público ao interesse privado.

De certa forma podemos pensar o jurídico como a sorte de uma nação, a ela cabe o seu último recurso de ordem, para não dizer o primeiro, guardião da Constituição e de sua aplicabilidade. Do outro lado e que costuma aparecer de forma associada, à mídia, claramente não representa a opinião pública, mesmo que sua verdade esteja opaca, a opinião pública vinculada à mídia não existe, a opinião pública parece abafada pelas redes sociais, que supostamente falam por todos e não falam.

O que existe são opiniões privadas que vão a fórum público, absolutamente particular a toda e quaisquer manifestações de grupo, que não representa os interesses de uma maioria, pois se afastam da possibilidade global de interesses, o que é privado é específico conforme prioridades e interesses específicos.

A nossa compreensão de privado parte do núcleo familiar ao interesses de grupo mais extensos, a propriedade privada e as instituições públicas. O público em um primeiro momento significa tudo àquilo que é de ordem pública, de todos locais de manifestação de assuntos privados que podem ser de interesse público para tal precisam de mediação pública através da representação. É no ato da representação que se estabelece uma distância entre o interesse privado e o que se tornou público pela representação através do voto.

No público também se manifesta toda e qualquer interesse público sob decisão técnica que seja jurídica, legislativo e executivo sem que expressos de forma sincera ao interesse público que não são outra coisa a não ser reunião de interesses e sob representação se justificam na esfera pública pelo o que é político.

Pretendemos buscar os limites entre o privado e o público para entendermos o que seja a razão pública, uma razão específica do jurídico, de uma instituição que responde sobre os interesses dos representados em função da coisa pública.

A nossa intenção inicial que era de encontrar a pessoa em Rawls chegou ao fim, a pessoa em Rawls não existe, a pessoa psicológica que procurávamos em Rawls não existe, o que existe é uma pessoa possuidora de duas faculdades morais, o senso justiça e uma concepção de bem para si, capaz de ponderações, deliberar e fazer escolhas dentro de uma racionalidade.

3. Razão pública e representação

Retomando a crise da representação, sabemos que na teoria de Rawls não temos indícios conceituais da crise da representação, mas levantamos a hipótese de

que sua teoria em si mesmo surge em um momento histórico de crise da representação e de intensa luta pelos os direitos humanos, assim a teoria de Rawls não está nenhum pouco fora da realidade, à teoria se estrutura em dado momento, mesmo que Rawls considere a sua teoria em domínio não temporal.

Vimos tanto em *Teoria e LP* todo um trabalho teórico de Rawls que surge de um contexto acadêmico a sua projeção nele mesmo com críticas, o que será que ele quis dizer com a sua teoria? Compreendemos a teoria de Rawls, como uma teoria do estado, do estado democrático liberal, e a forma como funciona e deve funcionar em benefício de todos. Indiferente do grupo que pertence, mas esse todo significa grupo, especificidade cultural. Rawls lança mão da posição original exatamente para buscar uma aceitação dos princípios de justiça para só depois pensar em consenso sobreposto, mais isso de forma normativa, trata-se da estrutura básica da sociedade.

Como já vimos trata-se de uma estrutura formal que pretende dar conta de uma sociedade bem ordenada que contem doutrinas abrangentes. Com a existência patente da desigualdade que se presentifica enquanto diferenças a serem consideradas com o principio da diferença.

E se desejamos ordem e igualdade, devemos reconhecer a importância das instituições, nesse caso em Rawls o que seria antes da sociedade bem ordenada? Em Rawls não o vimos fazer menção sobre a necessidade de uma reforma política, talvez porque sua teoria já aponte a reforma e as bases para uma sociedade democrática liberal.

E desejar um motivo teórico ou concreto será difícil encontrar na teoria de Rawls, mas partindo dos críticos, qual eram a tradição do pensamento político e o que ele veio para reformular e oferecer uma nova perspectiva em política e estado?

Na teoria tudo está muito bem resolvido, mas não podemos entendê-la como um manual para a construção de estado liberal democrata, que seja necessário observar a dinâmica da teoria e como os seus conceitos se concatena, tarefa árdua.

E mesmo com a negação de Rawls a Aristóteles no que tange ao perfeccionismo, não há um bem ideal a ser conquistado, é necessário que se conceba a noção de bem que não se sobreponha ao que é o justo, o justo se predomina na sociedade bem ordenada.

Para uma compreensão plena da teoria é necessário que tenhamos de dentro de nós o espírito liberal e só depois reconhecendo uma educação democrata liberal que podemos entender a teoria de Rawls estranho a nós e sim como o resultado de nossas aspirações.

Pretendemos nesse último capítulo a partir de um percurso de estudo, que se torna crítico, refletir sobre o que seja o privado, o público e a razão pública em Rawls, para tal nos concentraremos na Conferência VI - A idéia de razão pública, (RAWLS,2000, 261-2) sem pretender dar conta de seu argumento, fazendo um breve comentário sobre o ato médico que será resumidamente exposto e os danos que

implica a uma classe de profissionais em saúde pública, como também as interferências da religião em um estado de direito laico.

4. O Ato médico e a Religião

O que podemos entender como os direitos do cidadão? Observa-se em toda democracia, a reformulação no que tange ao direito, em busca de maior ampliação respondendo a demanda social, mas que demandas são essas que podem causar um prejuízo maior? As mudanças não são apenas de interesse público, que inclui o direito do cidadão e da reformulação da instituição, as mudanças são contingentes e históricas.

Em Rawls temos três noções de razão pública, uma se refere a Corte a qual se dá maior peso; outra a razão pública de cada instituição que seja da estrutura básica e por fim as razões de todas as doutrinas abrangentes.

Razões públicas encontradas nas doutrinas abrangentes como as normas e regras de comunidades religiosas, instituições em sua abrangência. O que queremos aqui abordar, o ato médico - projeto de lei e os conselhos profissionais, mas especificamente o Conselho Federal de Psicologia. E o mais grave, o confronto de uma instituição médica ou classe profissional somado aos interesses de bancadas religiosas que desejam interferir sobre o próprio código de ética do psicólogo, ato médico que está para ser definida pelo Congresso há dez anos.

Em resumo, todas as atividades profissionais da área de saúde pública ao projeto de lei entrar em vigor terão as suas características fundamentais e legítima subjugadas a medicina, a medicina passa a ter monopólio em lei de atividades como diagnóstico, indicação de tratamento e terapêutico sob o seu domínio.

O Ato médico é visto como um golpe sobre as 12 profissões de saúde como, psicologia, fonoaudiologia e fisioterapia, cada ciência tem sua importância, em sua especificidade e rigor, e também a medicina caberia por lei o controle das instituições de saúde. Partimos do princípio que o ato médico é exemplo da ausência de critério de seus relatores ou de grupos interessados, em sua obviedade a medicina e associados, como se observa na PL 25/02: Art. 1º O médico desenvolverá suas ações no campo da atenção à saúde humana para: I - a promoção da saúde; II - a prevenção, o diagnóstico e o tratamento das doenças; III - a reabilitação dos enfermos. Parágrafo único.

São atos privativos de médico a formulação do diagnóstico médico e a prescrição terapêutica das doenças. O ato médico representa sobre lei um romper a legitimidade de profissões, profissões que possuem suas próprias razões públicas mesmo submetidas à constituição que as protege e as reconhecem, as razões públicas específicas se revelam pelo seu próprio código de ética.

E ainda a lei comentada desconsidera a competência de outras profissões da área da saúde concentrando para si um domínio completo. Há 10 anos os profis-

sionais em questão se mobilizam em protesto contra o ato médico e reclamam ao Congresso Nacional o impedimento de sua entrada do vigor.

A nossa preocupação passa pela a não escuta do Congresso em seus motivos específicos de sua razão pública, como dizem um risco que uma batata quente se torne lei e cause um grande prejuízo. E desse passar a lei que confronta a legitimidade do que interesse público, a partir de procedimentos e interpretações errôneas de lei.

Em questões de política que podem dar maior peso não a questões de ordem técnica em contingentes, ao não reconhecimento do desejo de grupos entendidos como doutrinas abrangentes, se fazendo representação por protesto, levando ao público busca de apoio.

A razão pública vem desenvolver o critério familiar liberal segundo o qual um governo democrático não deveria justificar suas políticas apelando para valores religiosos, às referências de critério não relacionam em religião, em interesses econômicos privados, em interesses de grupos, os critérios da razão pública não possuem nenhuma relação a qualquer doutrina abrangente.

Um exemplo, com o projeto de decreto legislativo de deputados da bancada evangélica, desejam sustar dois artigos instituídos em 1999 pelo Conselho Federal de Psicologia, que proíbem os psicólogos de emitir opiniões públicas ou tratar a homossexualidade como um transtorno.

A impressionante como a sexualidade ainda é um problema em nossa sociedade, se já não bastasse o STF inteligentemente aprovando a união entre pessoas do mesmo sexo, a vida amorosa sem torna um problema, a qualquer momento explode, não sabemos ainda a tolerância se ampara. O conselho de psicologia questiona se o projeto pode interferir na sua autonomia. O pastor e deputado Roberto de Lucena (PV-SP), relator do projeto de do deputado João Campos (PSDB-GO), líder da Frente Parlamentar Evangélica, crê que os pais têm o direito de mandar seus filhos para redirecionamento sexual.

Então, o que pretendemos é mostram que no próprio interior de instituições sejam da estrutura básica da sociedade e de instituições ou grupos, estão sempre no limiar do que é privado e público. Privado em torno de seu próprio território e público em sua razão, possuindo suas razões públicas que não são soberanas sobre a Constituição de toda e qualquer sociedade democrática. A não ser a razão pública ou a Corte⁹, mas o que é de religioso no Estado? Pretendemos desenvolver essa questão entre outras em outra oportunidade.

Conclusão

Cremos, que toda a introdução a obra de um determinado pensador não seja algo fácil, partimos do princípio que da virada de um discurso psicanalítico ao discurso do político possui um trabalho de apropriação de uma linguagem. No discurso do político não se trata de inconsciente, mesmo que a explicação

sobre o inconsciente opere segundo regras, o discurso freudiano possui sim uma normatividade.

É nesse contato com o pensamento de Rawls, um pensamento novo, com a propriedade das palavras envolvidas como os conceitos fundamentais aqui estudados e oferecendo uma visão crítica e analítica.

Em um primeiro momento de nossa dissertação, pois esse artigo refere-se a sua última parte, tentamos nos adequar ao pensamento de Rawls desenvolvendo os conceitos já apontados, e o é importante trabalho crítico desenvolvido, para não cair no lugar comum, no desafio em não fazer afirmações já feitas com comentários padrões, não é isso que buscamos, buscamos a relações possíveis, entre uma teoria instigante como a de Rawls e a realidade, somado a nossa experiência clínica social nesses últimos 11 anos, encontrado na filosofia campo fértil para a reflexão sobre os direitos humanos.

Visto o objeto de nossa pesquisa aqui definido a ser desenvolvido posteriormente com mais precisão, a desigualdade. Nesse momento lançamo-nos na apropriação dos conceitos e o que deles podemos tirar de proveitoso para a pesquisa iniciada e conclusão de forma parcial nesse momento de conclusão de mestrado em filosofia.

Ingressamos em uma teoria democrática, mas não sem instituições, pelo fato de serem as instituições elementos fundamentais para conduzir uma sociedade em rumo ao bem comum de existência justa, pacífica e igualitária, e isso não se faz sem as leis, sem as normas, limites, sem a Constituição com fim a promoção da liberdade e da oportunidade, oportunidade em ser feliz em simplicidade.

A minha pesquisa rumou conduzida por nossa intuição, porque estudar Rawls em uma perspectiva de discuti-lo na relação com a realidade? Outro ponto é a relação entre pessoa mesma e o Estado de Direito, como são essas relações? São simétricas, são sinceras? Honestas? Onde está a pessoa objetivamente em relação aos seus próprios direitos.

O mais delicado o sentido de razão pública, dos limites das instituições, o lidarem com as diferenças culturais religiosas e morais. E o principal, o que chamamos de crise da representação, onde estamos com a nossa responsabilidade e o destinar confiança através do voto.

Não se trata apenas de um debate filosófico, mas em Rawls está a preocupação constante sobre a democracia, pois sem um formalismo, sem a normatividade, e sem a lei de igualdade para todos, iremos de eterno a trancos e barrancos em direção do nada.

A proposta de Rawls é a construção de uma teoria ideal, que daria conta de um estado com fim à justiça social, Rawls busca em sua teoria um estado estável, equilibrado com a sua economia equânime, para todos, instituições sociais, econômicas e políticas ou estrutura básica da sociedade com finalidade de bem estar regida por dois princípios de justiça.

Como já vimos o primeiro trata da liberdade em seu sentido amplo, o segundo da igualdade de oportunidade e da distribuição de bens e riquezas conforme a necessidade de todos sempre de forma equânime que não se trata de absoluta igualdade.

Temos assim condições mínimas de realizar os nossos objetivos em busca de um bem pessoal que não é apenas pessoal, é coletivo em sentido amplo, mas absolutamente individual, a coletividade significa estar submetido à representação política, cidadãos representantes deliberam em função de todos independente de sexo, raça e posicionamento social, tudo sobre a existência de uma Constituição, como já vimos em razão pública, a qual todos estão de acordo, a carta primeira que rege todas as práticas.

A teoria de Rawls, uma proposta de reforma política ou da representação política, na reforma do funcionamento das instituições em sua finalidade de justiça social.

Referências

- ARAÚJO, C. República e Democracia. In: *Lua Nova*, n.51, p.5-30, 2000.
- _____. Legitimidade, justiça e Democracia: o novo contratualismo em Rawls. In: *Lua Nova*, n. 57, p.74-85, 2002.
- FREEMAN, S. (Edit.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003
- GARGARELLA, R. *Teorias de Justiça depois de Rawls*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SHAPIRO, I. *Os fundamentos morais da política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LOIS, Cecília Caballero (org.) *Justiça e Democracia – entre o universalismo e o comunitarismo. A contribuição de Ronald Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas. Para a moderna Teoria da Justiça*, São Paulo, Landy, 2005.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Justiça como equidade. Uma reformulação*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- REIS, G.S.A. Uma reflexão crítica – As relações possíveis entre contratualismo e a ética do discurso. In: *ÍTACA - Revista dos alunos da pós-graduação em Filosofia – UFRJ*, n. 20, 169-190, 2012.
- _____. A era do mal entendido para uma reflexão sobre o reconhecimento e justiça In: *ÍTACA - Revista dos alunos da pós-graduação em Filosofia – UFRJ*, n. 16, 169-191, 2011.
- SANDEL, M. *O liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2005.
- _____. *Justiça*. Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. São Paulo: Civilização Brasileira. 2011.
- VERGNIERES, S. *Ética e Política em Aristóteles: Physis, Ethos, Nomos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- VITA, A.de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O liberalismo igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo. In: *Lua Nova*, n.55 e 56, p.5-27, 2002.
- _____. Uma concepção liberal – igualitária de justiça distributiva In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 14 no.39, p.41-59, 1999.
- _____. Pluralismo Moral e Acordo Razoável. In: *Lua Nova*, n.39, p.125-200, 1997.
- _____. *Justiça Liberal – Argumentos liberais contra o neoliberalismo*, São Paulo: Paz e Terra, 1993.

A Dialética Marxiana frente às Contradições do Discurso Pós-Moderno: uma análise a partir de Fredric Jameson

Gutemberg Miranda*

* Mestre em Filosofia –
Professor Assistente da
UFAL.

GT Marx e a Tradição Dialética

Resumo

Através do capitalismo tardio, e de sua lógica cultural, podemos observar a capacidade de análise e atualidade da dialética marxiana acerca dos fenômenos sociais contemporâneos. Em *Modernidade Singular*, Fredric Jameson demonstra como as tentativas de desconstruções das grandes narrativas des-cambaram num retorno à filosofia tradicional e às disciplinas antes consideradas anacrônicas. As críticas pós-modernas ao marxismo vão perdendo força à medida que a crise do capitalismo remete-nos a necessidade de uma crítica dialética, histórica e materialista à totalidade do sistema dominante.

Palavras-chave: Fredric Jameson - Dialética – Pós-modernidade – Marxismo – Cultura

A definição de Fredric Jameson para o pós-moderno não pode ser confundida com os alardes anti-marxistas do fim da história, nem tampouco com as reações moralistas às transformações econômicas e culturais inerentes à nova configuração do capitalismo tardio. Nem a filosofia tradicional, nem os modismos desconstrucionistas são capazes de pensar criticamente o cenário ideológico atual, marcado pelas tentativas de mascaramento das lutas de classes e pela descrença em projetos políticos que questionem a ordem social em sua totalidade. Longe de propor uma ruptura entre modernidade e pós-modernidade, Jameson desvela o quanto estas categorias estão cada vez mais imbricadas entre si, refletindo os interesses econômicos que seus respectivos ideólogos tanto insistem em negar.

Ao refletir o lugar do cultural no capitalismo tardio, Frederic Jameson não pretende dar ênfase ao mascaramento da lógica econômica que ainda norteia os

rumos de nossa sociedade, mas ao contrário, pretende demonstrar que imanente à fetichização da mercadoria as contradições do capital tornam-se cada vez mais aguçadas nas sociedades dominadas pelo consumismo. Portanto, a apologia do fim do marxismo é inversamente proporcional à capacidade desse mesmo discurso em solucionar os problemas desencadeados pelo capitalismo, e o recrudescimento do consumismo em todas as esferas da vida social, em especial aquele gerado pela indústria cultural, não conseguiu deter a força crítica da teoria marxista frente aos problemas gerados pela lógica do capital financeiro.

As imagens do cinema e os novos modelos arquitetônicos revelam a preeminência do espaço em relação ao tempo, o que equivale a um novo patamar estético em dissonância com o clássico modernismo literário, algo que certamente decorre de uma crise da subjetividade moderna e cujas implicações precisam ser identificadas e criticadas. Fredric Jameson não considera o pós-modernismo um fenômeno universal desencadeado em todas as realidades do globo, mas trata-se de uma lógica inerente à realidade norte-americana e que se espalhou de forma ideológica para o resto do mundo, mas não sem resistências. Dessa forma, a lógica cultural do capitalismo tardio é a da extrema desigualdade social e a da mutilação dos valores humanos e sociais erigidos ao longo da história.

A questão cultural nas sociedades desenvolvidas mereceu um lugar de destaque no pensamento de Fredric Jameson, e sua importância está no fato de representar o elemento chave da sociedade de consumo. Dessa forma, a cultura nos países desenvolvidos está profundamente atrelada à expansão do mercado financeiro internacional e conectada às exportações de produtos tecnológicos. O consumo dos bens culturais do centro do capitalismo para as áreas periféricas ou países subdesenvolvidos representa não apenas um fenômeno a ser investigado à luz do marxismo, mas a própria confirmação da teoria marxiana, que foi capaz de prever com maestria as consequências e impactos da globalização do capital tanto na subjetividade, quanto na cultura e organizações políticas como um todo.

A dialética da lógica social construída por Marx antevê os problemas da pós-modernidade e através dela podemos acompanhar o movimento do capital e sua relação com a superestrutura a partir de critérios científicos e não por meio de uma crítica moralista ou abstrata contra o capital. Isso não quer dizer que a teoria marxista não tenha o que aprender diante da nova realidade, ou que o marxismo seja infalível na análise das contradições sociais, muito pelo contrário, a atualidade do marxismo é uma confirmação obtida a partir do próprio avanço dos meios de produção e também das conquistas possibilitadas pelos novos instrumentos de trabalho, que deveriam ser colocados a serviço da classe trabalhadora.

Por mais descartável que possa parecer a cultura de massa não podemos deixar de enxergá-la enquanto elemento importante na vida cotidiana das pessoas, além de seu papel enquanto experiência social numa sociedade dividida em classes: “até que a onipresença da cultura nesta sociedade seja ao menos vagamente

sentida, as concepções realistas sobre a natureza e a função da práxis política atual dificilmente poderão ser formuladas.”¹ Este novo estágio pelo qual passa a superestrutura no capitalismo tardio já não admite que a cultura de massa seja vista somente a partir de seu aspecto puramente efêmero-mercadológico, ou que esteja apenas a serviço de uma lógica instrumental circunscrita à indústria cultural, mas uma unidade da cultura em geral é o que Jameson identifica enquanto um pastiche generalizado que toma conta das várias formas de produção cultural, artística e filosófica da atualidade, atingindo tanto a cultura popular, quanto a produção acadêmica, remodelando a nossa subjetividade.

Falar em determinações puramente econômicas do sistema capitalista passa a ter um novo sentido à medida que o consumismo vem ganhando *status* de fenômeno comportamental e social, conseqüentemente, a própria cultura vai perpassando o estilo de vida da classe média e ocupando cada vez mais um lugar de destaque na lógica produtiva do capitalismo avançado. No mesmo sentido, o avanço das novas mídias e as discussões em torno da espacialidade e da imagem no mundo contemporâneo fazem recrudescer novos atores interessados em substituir a temporalidade pela centralidade do espaço. Tal substituição introduz o simulacro e o virtual no cotidiano das massas e as mais variadas culturas passam a conviver com uma estética do efêmero e da singularidade conforme observamos na arquitetura, na culinária, na moda e em outros segmentos da cultura em geral espalhada pelo mundo.

A crise da modernidade não deve ser vista como um fenômeno originado genuinamente na atualidade, cuja “originalidade” tenha surpreendido os “anacrônicos” defensores do modelo sistemático de se produzir o conhecimento filosófico. Se por um lado, o pós-modernismo pode ser visto como sinônimo de alienação, apatia política e ausência de utopia, por outro, os bens culturais se propagam numa velocidade nunca vista até então, fazendo da crítica cultural um espaço crucial para a luta ideológica contemporânea. Dessa forma, o confronto entre o marxismo e a pós-modernidade torna-se uma das tarefas teóricas mais importantes no embate filosófico contemporâneo. Imaginar que a ofensiva ideológica pós-moderna que assistimos atualmente não tem nenhuma relação com o avanço do capital financeiro constitui o elemento chave do discurso neoliberal, que precisa ser questionado a partir de sua relação com os fundamentos econômicos capitalistas e as relações socioculturais engendradas pela lógica alienante do capital.

As brechas existentes na pós-modernidade podem ser identificadas pela crítica cultural e filosófica, conforme constatamos nos esforços teóricos de pensadores que de alguma forma se relacionam com a tradição dialética e não desistem de estabelecer uma relação entre o existente, o real e o racional. O espaço que a cultura ocupa nas sociedades de consumo deve ser visto como uma possibilidade de politização da crítica cultural, artística e filosófica. Fredric Jameson chega a defender, em seu livro *O Inconsciente Político*, uma leitura política dos textos literários,

1 JAMESON, Fredric. *As Marcas do Visível*. Rio de Janeiro: Edições Grall, 1995, p. 23.

concebendo a dialética como “um único caminho para a descentralização concreta do sujeito e para a transcendência do ético em direção ao político e ao coletivo.”²

O imaginário pós-moderno é produto da história e não algo que nasceu do acaso. O caráter sistêmico desse discurso - ao perpassar as várias esferas como a da política, da cultura e a da ciência - desmascara as teses e práticas anti-modernas comum aos defensores do pós-modernismo, constituindo uma tarefa do crítico marxista demonstrar as conexões entre as diversas manifestações culturais e os discursos políticos de seus produtores. A fachada anti-sistemática não passa de uma ideologia que tenta mascarar o sistema que origina este discurso, por isso Jameson propõem um mapeamento ideológico capaz de nos orientar diante a multiplicidade de produtos e imagens que tentam promover, através da apologia da diferença, a ideologia pós-moderna. É preciso, antes de tudo, atualizar a dialética marxista da modernidade, que não enxerga o desenrolar do capitalismo de forma nem moralista, nem triunfalista, mas cientificamente acompanha as suas transformações, tendo por finalidade a sua superação e a construção do socialismo.

Podemos observar claramente no pensamento de Jameson uma ressonância direta das obras de Marx, bem como uma forte influência do chamado marxismo ocidental. O humanismo do Jovem Marx, a crítica ao anarquismo, a relação entre literatura e realidade social e, principalmente, a valorização do debate econômico de seu tempo são aspectos que aproximam o autor americano do legado marxista. Apenas as inúmeras referências ao cinema e a fotografia feitas por Jameson não podem ser comparadas com a forma de exposição marxiana, mas tal fenômeno não é de todo estranho a Marx, que inclusive chegou a fazer uma comparação entre a câmara escura e a consciência alienada.

As habitações operárias e os espaços sociais de lazer para a classe operária constituíam motivo de preocupação constante para Marx e referências a tais questões são facilmente encontradas em vários textos, em especial as análises da classe operária inglesa na metade do XIX. Por mais diferentes que sejam as formas de vida operárias das do trabalhador na era da globalização, Jameson traça um quadro crítico muito interesse em sua obra *Espaço e Imagem*, refletindo questões como violência, sexualidade e consumismo, preocupações análogas aquelas de Marx e Engels acerca do modo de vida principalmente operário, mas que também não deixa de mencionar criticamente a forma de vida burguesa.

O fato de Fredric Jameson ser um crítico cultural ou literário não o torna um adepto da centralidade cultural, tal como ocorre com boa parte dos adeptos dos estudos culturais. Tais estudos vem tendo um papel cada vez mais significativo no meio intelectual americano, principalmente devido aos ataques dos setores tradicionais ou da direita norte-americana. Em seu trabalho sobre a filosofia política de Marx, Atilio Boron desenvolve uma pesquisa capaz de desvelar o embate político envolvendo a direita americana e os teóricos responsáveis pelos estudos culturais

² JAMESON, Fredric. *O Inconsciente Político*. São Paulo: Editora Ática, 1992, p.55

nas academias dos Estados Unidos. Por mais críticos que devamos ser aos pós-modernos, não podemos perder de vista este processo de polarização entre setores da burguesia de um lado e, do outro, a pequena-burguesia ou os intelectuais.

O próprio Jameson chega a fazer menção a esta polêmica presente na sociedade americana, e embora seja um crítico dos estudos culturais, reconhece sua importância na luta contra os setores mais conservadores de seu país: “Em oposição ao pessimismo cultural desses conservadores, poderíamos preferir o otimismo de Garcia Clanclini, para quem a ‘tradição’ é um conceito reificado, segundo o qual os elementos e componentes essenciais da cultura antiga estão hoje, em um constante processo de serem reconvertidos.”³

A recuperação da unidade da cultura, da psicologia e do social pode ser descrita como uma busca pela unidade política propiciada pela dimensão histórica da vida em sociedade. Separar tais esferas representaria, na visão de Jameson, o recrudescimento das necessidades cegas em contraposição à emancipação plena do sujeito. A urgência de uma hermenêutica marxista, em contraposição às interpretações pós-estruturalistas, seria capaz de combater as tentativas de desconstruções contemporâneas tanto da dialética, quanto do historicismo. Segundo Jameson, para atingir tal objetivo seria preciso submeter a uma crítica dialética algumas correntes do próprio marxismo, em especial aquelas que mais se aproximam do estruturalismo, sendo o pensamento althusseriano o exemplo mais explícito.

A cultura no modernismo concebia a natureza, o ser e o arcaico como referentes passíveis de serem transformados, enquanto para o pós-moderno “a cultura se tornou uma verdadeira segunda natureza.”⁴ A mercantilização da cultura passa a ser o elemento chave da lógica do capitalismo tardio, sustentado por uma banalização e substituição do real pela mercadoria: “O pós-modernismo é o consumo da própria produção de mercadorias como processo.”⁵ Uma teoria dialética do pós-modernismo deve levar em conta as incertezas em torno desse processo enigmático que ninguém sabe onde vai chegar, mas que diante de alguns dos seus elementos, como o da repulsa à história e o da despolitização, podemos ter um indício do destino anti-humano e apático destes “projetos” baseados na desconstrução dos valores modernos e do humanismo.

A crítica de Jameson aos apologistas do pós-moderno não o impede de desenvolver, enquanto resposta a estes teóricos, sua teoria dialética da pós-modernidade sem necessariamente vincular-se a este movimento intelectual. A tentativa pós-moderna de romper com todas narrativas mestras ou de se ver livre, a todo custo, da influência moderna esbarra na impossibilidade concreta de se desvencilhar completamente das influências teóricas precedentes. Segundo Jameson, apenas um novo sistema social construído a partir da luta coletiva poderia engendrar

³ JAMESON, F. *Espaço e Imagem – Teorias do pós-moderno e outros ensaio*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006, p. 154.

⁴ JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo – A lógica cultural do capitalismo tardio*. Editora Ática, 1997, p.13

⁵ *Idem*, p. 14.

uma cultura verdadeiramente nova e, conseqüentemente, construir uma narrativa sem a dependência de discursos antecessores.

O que a pós-modernidade instaura é um discurso virtual do presente, tanto mais avesso à história, quanto menos poder de desligar-se dela possui. Ao tentar compreender as funções sociais e filosóficas do conceito de pós-modernidade, Jameson demonstra que o pós-moderno está relacionado ao cotidiano e as mais diversas esferas da vida social e do mercado, aglutinando perspectivas culturais e interesses econômicos contidos numa só definição, cuja função ideológica é a de justificar a divisão do trabalho na era da globalização.

A forma crítica com que Jameson vem analisando a produção cultural contemporânea está muito relacionada com sua visão dialética e com a herança marxista que ele faz questão de afirmar. Segundo Perry Anderson: “Nenhum outro autor produziu uma teoria tão investigativa e abrangente sobre as dimensões culturais, socioeconômicas e geopolíticas do pós-moderno.”⁶ A opção pela utopia e sua insistência em desvelar a ideologia inerente à produção cultural refletem seu posicionamento frente ao pós-moderno, ou seja, tal opção contrasta nitidamente com o ideário daqueles que propagam o fim da história e dos sistemas filosóficos.

A abordagem totalizante do pós-moderno representa a grande diferença em relação aos adeptos desse fenômeno que se julgam imunes à dialética por apostarem na lógica da diferença. Fredric Jameson considera a pós-modernidade uma abstração periódica e totalizante, um fenômeno cultural em sintonia com o avanço do mercado na era da globalização e do consumismo. Tal crítica sustentada pelo marxismo procura desmistificar a tese do fim da história e das classes sociais, afirmando a necessidade e o interesse em determinar os destinos humanos, conforme o próprio Jameson reconhece em *Marxismo e Pós-Modernidade*: “a conquista pelos seres humanos do controle sobre o que, de outro modo, aparentemente seriam as leis cegas e naturais da fatalidade socioeconômica permanecem como a insubstituível vontade da herança marxista.”⁷ Porém, refletir criticamente acerca da pós-modernidade exige um esforço teórico abrangente não apenas em torno das transformações da teoria marxista no mundo contemporâneo, mas também um olhar acerca das múltiplas ideologias que disputam a hegemonia cultural e política do mundo atual, daí a importância de pensar criticamente tanto o marxismo quanto a pós-modernidade.

Esta guerra contra a totalidade que assistimos com o processo de ascensão do pós-moderno possui não apenas motivações, mas sobretudo, conseqüências políticas que precisam ser desveladas e criticadas pela análise dialética. A associação feita por Lyotard entre totalidade, utopia e revolução, considerando-os dispositivos que conduzem inevitavelmente ao terror, pode ser considerada como a base

⁶ ANDERSON, Perry. *Prefácio*. In: *A Virada Cultural*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2006, p. 10.

⁷ JAMESON, Fredric. *Marxismo e Pós-Modernidade*. In: *A Virada Cultural – reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 70.

do discurso político da pós-modernidade. Tal raciocínio despolitizado não leva em conta as classes sociais nem as contradições do sistema capitalista, mas considera a dialética, o sistema e a totalidade os responsáveis por tais injunções. Diante tal ideário anti-dialético não podemos estranhar os *slogans* do fim da história, do homem e do capitalismo desencadeados pela avalanche niilista pós-moderna. Ao levantar problemas como o da utopia e da totalidade Fredric Jameson consegue desenvolver uma teoria dialética dos problemas sociais contemporâneos, demonstrando a relevância do marxismo para a compreensão do consumismo cultural e suas consequências problemáticas.

Referências

JAMESON, Fredric. *As Marcas do Visível*. Rio de Janeiro: Edições Grall, 1995

_____. *Espaço e Imagem – Teorias do pós-moderno e outros ensaio*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2006, p. 154

_____. *O Inconsciente Político*. São Paulo: Editora Ática, 1992

_____. *Marxismo e Pós-Modernidade*. In: *A Virada Cultural – reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006

_____. *Pós-Modernismo – A lógica cultural do capitalismo tardio*. Editora Ática, 1997



Martha Nussbaum e os excluídos da justiça

Henrique Brum*

* Doutorando pela UFRJ.

Resumo

Nos últimos 30 anos, defensores das causas dos animais, dos deficientes mentais e das crianças vêm cada vez mais se utilizando da linguagem dos direitos para embasar suas reivindicações, mesmo estando tais grupos de fora das teorias políticas tradicionais, herdeiras do contratualismo clássico, e que em sua maioria trabalham com um modelo de agente racional do qual tiram boa parte de sua força normativa. Mas como embasar filosoficamente medidas que os protejam como concernidos por considerações de justiça? São essas questões que investigarei, sob o prisma da abordagem das *Capabilities* de Martha Nussbaum que, partindo da ideia basal de dignidade e qualificando-a com sua lista das dez *Capabilities* centrais, consegue estender o escopo dos concernidos pelas teorias de justiça, incluindo os três grupos citados sem abrir mão de certos valores centrais ao liberalismo.

Palavras-chave: Nussbaum; Direitos dos Animais; Direitos dos Deficientes; *Capabilities*.

Introdução

No processo de confecção de teoria política, uma das questões de maior interesse teórico e de mais amplas consequências práticas é, sem dúvida, a que diz respeito ao escopo dos concernidos por ela. Assim, por exemplo, a ideia de contrato social como base para a formulação das questões de justiça foi fundamental para a inclusão de indivíduos no escopo da teoria em uma escala sem precedentes na história humana. Tal, inclusão, entretanto, não ficou restrita ao campo teórico, já que as revoluções europeias do final da modernidade a levaram,

com a adoção do voto universal masculino (e, posteriormente, o feminino) também para o seio da prática política. Alguns segmentos, porém, continuaram (e continuam) excluídos, por questões de esgotamento da teoria.

Tal esgotamento das teorias contratualistas no campo da justiça se deve porque essas perspectivas historicamente vincularam a igual consideração com a posse de racionalidade. Apenas seres racionais poderiam, após refletirem sobre as vantagens de deixar o estado de natureza, decidir assinar o contrato. Portanto, todos que fossem incapazes de se engajar em tal reflexão eram excluídos das considerações de justiça.

Essa vinculação persiste em boa parte das teorias liberais contemporâneas. Mas se antes isso passaria como uma mera curiosidade abstrata, no mundo de hoje trata-se de um grande desafio. Como ressalta Maria Clara Dias¹, as sociedades contemporâneas já tomam ações visando à proteção de seres que estão não preenchem os critérios de racionalidade. Leis e regulamentos para evitar o sofrimento animal são um bom exemplo. Como, porém, explicar e justificar a adoção de medidas protegendo os interesses de quem está excluído do âmbito da justiça (muitas vezes contrariando os de quem está incluído)? Uma resposta óbvia seria a piedade para com tais seres, mas aí entra outro fato que complica as coisas. Há pelo menos trinta anos que os defensores desses grupos vêm se utilizando da linguagem dos direitos para embasar seus pleitos. E, se antes uma expressão como “direitos dos animais” pudesse soar como contradição em termos, agora o uso de outras bases para a inclusão nas considerações de justiça (como a ideia de dignidade, ou a capacidade de sofrer) já não nos causa estranheza. Claro que um defensor das teorias políticas convencionais poderia argumentar que tudo não passa de *non sense*, que o uso da linguagem dos direitos nesses casos é enganoso, por usar sem embasamento teórico termos pelos quais temos profunda reverência (como “direito”, dignidade” etc.) para nos ganhar pela pura retórica. Mas isso gera dois problemas. O primeiro é teórico, já que é difícil justificar a situação citada acima, da adoção de medidas protegendo interesses de seres excluídos da esfera da justiça, contra os interesses de seres nela incluídos, vinculando-as apenas a questões de piedade, e não de justiça. O segundo, prático, decorre do fato de que em geral deixar determinado assunto na esfera da caridade tem se mostrado, historicamente, um convite à sua não-implementação efetiva². Assim, um novo conjunto de problemas de inclusão política clama por novos arranjos teóricos capazes de enfrentá-los.

O objetivo dessa apresentação é justamente investigar uma das mais interessantes possibilidades de expansão das considerações de justiça a outros seres que

¹ DIAS, M. C. (Acessado em 31/01/2012) “Direitos Humanos e a Crise Moral: em defesa de um cosmopolitismo de Direitos Humanos”. Disponível em: <http://www.mariacclaradias.net/publicaccediltildees.html>.

² Casos diversificados, que vão desde a atual política dos países ricos em relação aos países pobres, até a situação deplorável dos manicômios no passado, são bons exemplos aqui.

não os seres humanos adultos racionais. Trata-se da abordagem de Martha Nussbaum que, a partir da ideia básica de dignidade e sua especificação em uma lista de dez *capabilities* centrais, consegue abarcar novos seres nas considerações de justiça sem abrir mão de certos valores essenciais ao liberalismo político, como a neutralidade do Estado ante as diferentes concepções de bem e da inviolabilidade do indivíduo ante aos interesses da maioria.

A abordagem das *capabilities*³

A perspectiva da autora começa com a ideia intuitiva de dignidade humana, ou seja, a ideia de que estamos, por sermos seres humanos, intitulados a uma existência decente. Porém, como essa ideia ainda é muito vaga, a especificamos ao vincular a ela um conceito de pessoa cuja essência, aristotélica, concebe o ser humano como um animal político. Portanto, a devida proteção dessa dignidade precisa garantir as condições para o florescimento das nossas necessidades e habilidades tanto animais quanto políticas. Aqui uma premissa do jovem Marx, a de “funcionamento verdadeiramente humano”, especifica como tais habilidades devem ser entendidas em seu funcionamento. No entanto, é óbvio que elas não pode se desenvolver sem certas restrições ao florescimento dos outros (a habilidade de matar, por exemplo, claramente deve ser excluída), e é aí que completam o conceito de pessoa certas premissas kantianas (que, segundo Nussbaum, são partilhadas pelas mais diferentes culturas do mundo), como a inviolabilidade da pessoa, e o tratamento de cada indivíduo como um fim em si mesmo.

Com esse conceito de pessoa em mente, a autora se pergunta: que aspectos da vida humana são vitais para garantirmos aos seres humanos assim entendidos uma existência digna? Essa pergunta a leva a formular uma lista de dez *capabilities* básicas, que atualmente é a seguinte⁴: Vida; saúde corporal; integridade corporal; sentido, imaginação e pensamento; emoções; razão prática; afiliação com os outros e posse de autorrespeito; outras espécies; brincar (*Play*); controle sobre o ambiente. político e material

Alguns comentários precisam ser feitos sobre essa lista. Primeiramente, a ideia não é igualar as pessoas totalmente em *capabilities*. Em vez disso, a autora trabalha com a noção de um “nível mínimo” (*threshold level*) de todas elas, abaixo do qual a vida é tão atrofiada que não pode ser considerada “verdadeiramente humana”. Por isso, os deveres de justiça do Estado para com os cidadãos exigem daquele que assegure a todos as dez *capabilities* básicas no nível mínimo estabelecido. E é nessa garantia mínima igual que a teoria pode ser considerada igualitária. Por isso mesmo, a perspectiva nussbaumiana não pode ser considerada uma teoria completa de justiça, pois nada diz a respeito da distribuição das *capabilities* acima do nível míni-

³ Para evitar a polêmica sobre possíveis traduções do termo *capability* (capacidade, capacitação...), usarei o termo original.

⁴ A lista a seguir é uma tradução direta minha de NUSSBAUM, M. (2011). *Creating Capabilities*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge (Mass.), London (Eng.). Pág. 33-34.

mo. Obviamente algumas *capabilities* serão disponibilizadas em bases de igualdade (como no caso das bases sociais do auto-respeito ou os direitos políticos), enquanto outras seguirão o critério da adequação (o caso do abrigo adequado é emblemático aqui, já que obriga o Estado a providenciar uma moradia a todos, não a lhes fornecer mansões como as dos mais ricos). Ademais, como todas elas compõem o conceito de vida digna, todas são consideradas fundamentais. Portanto, não é permitida a troca de uma pela outra, ou o aumento de uma acima do nível para compensar o baixo nível de outra. Claro que no nível prático, prioridades terão de ser definidas caso a caso, e por vezes não será viável garantir uma delas. Porém, esta é uma questão que não afeta a justificação dela, e sempre será uma escolha trágica, independentemente do nível das outras. Como, porém, o estabelecimento do nível mínimo e das prioridades depende da situação socioeconômica de cada sociedade, cabe a cada uma individualmente determinar estes aspectos, até por uma questão de respeito à autonomia das pessoas que compõe cada sistema político.

Outro ponto a se comentar é que trata-se de uma lista aberta, ou seja, todas as *capabilities* estão abertas a discussão, reformulação e exclusão, assim como não está descartada a inclusão de outras. O importante é que o debate envolva diferentes grupos de várias culturas, de modo a evitar tanto o eurocentrismo como a legitimação de formas locais de dominação. Igualmente importante é que o que deve ser igualado são as *capabilities*, não os funcionamentos, o que merece uma pequena digressão.

Funcionamentos são estados e ações cujo conjunto compõe o viver. Tais estados e ações variam desde coisas simples, como estar bem nutrido e livre de doenças, até atos mais complexos, como participar efetivamente da comunidade sociopolítica. Cada funcionamento realizado, portanto, representa a atualização de uma possibilidade. As *capabilities* são justamente essas possibilidades, pois refletem as várias ações e estados a que as pessoas atribuem valor em suas vidas. Conforme vivemos, atualizamos algumas *capabilities* em funcionamentos, de modo que nossa vida pode ser vista como um vetor de funcionamentos das efetivas escolhas que tomamos a respeito das coisas que queremos valorizar e efetivar. Ao igualar as pessoas em *Capabilities*, não em funcionamentos (ou seja, nas possibilidades de escolhas e não naquilo que será, por vezes mediante coação, escolhido), a autora busca se esquivar da acusação de desrespeito ao pluralismo (ao apoiar a adoção pelo Estado de uma suposta concepção de bem), e da crítica multiculturalista aos valores universais⁵. Para reforçar esta posição, ela fornece mais quatro argumentos. O primeiro é que a lista é

⁵ Sobre essa defesa, ver: NUSSBAUM, M. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (Mass.) e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press. p. 79-80. Tais argumentos são importantes também para os objetivos de Nussbaum como feminista, especialmente em sua busca para garantir condições dignas para todas as mulheres, não importa onde. Sobre a abordagem Nussbaumiana como uma teoria feminista da justiça, ver: NUSSBAUM, M. (2000). *Women and Human Development The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 1-33. Sobre a defesa de um feminismo de *capabilities* liberal, universalista e cosmopolita ver NUSSBAUM, (2000). Caps. 1, 2 e 3 e NUSSBAUM, M (1999). *Sex and Social Justice*. New York, Oxford: Oxford University Press. Caps. 1, 3 e 4.

propositalmente formulada em termos abstratos e gerais, justamente para que cada sociedade possa especificar melhor como e em que grau entenderá cada item. O segundo é que ela não apela para nenhuma ideia metafísica, e as premissas filosóficas que embasam seu conceito de pessoa, além de intuitivas, são amplamente partilhadas por várias culturas do mundo. Assim, ela seria uma concepção independente (*freestanding*) e política, não metafísica. O quinto é que as liberdades fundamentais ao pluralismo (como liberdade de crença, de reunião e de associação) são explicitamente apoiadas, isso quando não fazem parte da lista em si. E, como já se disse, sua aplicação não é negociável. Por fim, Nussbaum insiste em uma separação radical entre questões de justificação e de implementação, o que nesse caso significa que o fato de um país não conseguir prover algumas ou todas as *capabilities* aos seus cidadãos não dá a outros uma justificativa automática para a adoção de sanções ou para uma invasão militar, por exemplo. Tais medidas só seriam permitidas em casos extremos de crimes contra a humanidade. Com isso, Nussbaum espera que sua abordagem possa servir como foco de um consenso sobreposto entre os diferentes indivíduos que compõem o corpo das doutrinas abrangentes da sociedade e, de maneira mais ousada, entre as pessoas que formam os diferentes povos ao redor do globo, de modo a assegurar um comprometimento em torno da ideia de um nível mínimo de dignidade para todos⁶.

Mais importante para nós, porém, é o fato de que a teoria embasa sua força normativa no conceito de dignidade humana, sendo independente, portanto, de qualquer fórmula de racionalidade. Com isso, nosso objetivo é alcançado, já que podemos embasar filosoficamente a extensão da igualdade aos grupos que nos interessam. O caso mais imediato é o das crianças, pois não exige mais refinamento teórico. Embora Nussbaum não seja explícita em relação ao tema, fica patente em passagens de *Frontiers of Justice* que a garantia do desfrute das *capabilities* por parte das crianças é ainda mais fundamental, devido a elas estarem em fase de formação. Mais importante é o fato de que a teoria nos permite justificar um paternalismo moderado por parte do Estado com relação a elas, exigindo, inclusive das famílias, que algumas *capabilities* sejam de fato convertidas em funcionamentos, mesmo contra a vontade da criança, quando sua ausência desde a mais tenra idade compromete o desenvolvimento futuro do indivíduo (educação e nutrição adequadas são o exemplo mais gritante aqui, mas poderíamos nos perguntar se o mesmo não valeria para outras *capabilities* relacionadas ao desenvolvimento emocional e o contato com o outro). Mais que, isso, porém, nada impede que ela defenda total apoio aos direitos delas, mesmo os políticos, como o voto ou o discurso em fórum público, ainda que para isso fosse necessária a mediação de tutores.

No caso dos deficientes mentais⁷, cabe notar que o conceito de dignidade humana remete ao *modus operandi* da espécie humana, em todas as suas dimensões. Portanto, além de promover medidas similares a do caso das crianças, (apoiando

⁶ Isso revela o lado cosmopolitista da autora. Sobre isso ver NUSSBAUM, (2007). Cap. 5.

⁷ NUSSBAUM, (2007). Cap. 3.

a educação dos deficientes mentais e garantindo seus direitos políticos, mesmo que mediados por tutores), ela também objetiva o desenvolvimento de suas habilidades o máximo possível (de modo a se aproximar tanto quanto permitam suas limitações, do “funcionamento plenamente humano”), além de exigir recursos em pesquisas que melhorem sua condição e que impeçam que outras crianças nasçam assim (ou ao menos diminuam sua incidência e gravidade).

Porém, outro ponto se faz notar. Embora as *capabilities* acima descritas (e a teoria que as acompanha) sejam baseadas no conceito de dignidade *humana*, nada impede que outras listas sejam feitas a partir da ideia de dignidade de outras espécies. Com isso, expandimos a abordagem das *capabilities*, gerando listas análogas à lista referente aos seres humanos⁸. Isso é importante uma vez que a sociedade e o Estado que garantirão as *capabilities* dos animais, são formados por seres humanos, que agem e pensam de modo próprio, de modo que é importante lhes dar voz no foro público, por exemplo (ainda que, novamente, recorramos a tutores para fazer a mediação). Com isso, expandimos a justiça para três dos setores que haviam sido deixados de lado pelas teorias tradicionais de justiça, e cuja inclusão nas mesmas me propus a investigar. E, melhor ainda, conseguimos fazê-lo sem abandonar as ideias do liberalismo político, já que certas ideias, como inviolabilidade e dignidade da pessoa (agora, dos seres), valorização da liberdade e da autonomia individuais, manutenção de algum núcleo igualitário, respeito pelo pluralismo e (alguma) neutralidade com relação às concepções de bem continuam a ser fundamentais para a teoria.

Objecções

Entretanto, a perspectiva da autora não está livre de críticas. Desde antes da publicação de *Frontiers of Justice*, Nussbaum já enfrentava objeções pesadas, principalmente em relação ao intuicionismo da teoria, como veremos a seguir. Mostrarei as mais comuns e interessantes, e finalizarei insistindo na adoção da perspectiva da autora, apesar das críticas.

A que mais frequentemente se faz à autora diz que, mesmo que estabeleçamos o ponto de partida da dignidade como sólido o bastante, a derivação da lista se faz de maneira puramente intuitiva⁹. Isso levanta uma série de questões. A mais profunda é o que conta como uma *Capability* a ser protegida. Por que dez, e não oito, ou doze, ou trinta? Isso leva a duas críticas importantes. A primeira é taxonômica: A segunda

⁸ Sobre a expansão da abordagem de modo a incluir os animais, ver: NUSSBAUM, (2007). Cap. 6. Ver também NUSSBAUM, M. (April 24, 2007). Palestra: “Facing Animal Complexity”. Disponível em: http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/lecture/facing_animals-nussbaum.pdf (acessado em 06/06/2011) e NUSSBAUM, M. (2006). “The Moral Status of Animals”. *Chronicle of Higher Education*, v52 n22 pB6-B8, especialmente a comparação feita pela autora entre os méritos de sua abordagem com os méritos e dificuldades do utilitarismo, como o de Peter Singer, com relação aos animais. Ver também a resposta de Singer em SINGER, Peter. (2002) “A Response to Martha Nussbaum”. Disponível em: <http://www.utilitarian.net/singer/by/20021113.htm> (acessado em 06/06/2011).

⁹ Sobre a acusação de intuicionismo, ver: Corrado, M. (2008). “Review of “Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership”” *Essays in Philosophy*: Vol. 9, Iss. 1. Article 4. Disponível em: <http://commons.pacificu.edu/eip/vol9/iss1/4> (Acessado em 19/01/2012)

(Saúde e integridade corporais) não poderia ser considerada uma forma da primeira (Vida)? A sétima (Afiliação) e a oitava (Outras espécies) não poderiam ser consideradas meras especificações da quinta (Emoções)? Por que usar essa estrutura de classificação, e não outra, mais enxuta? A segunda, mais séria, é que Nussbaum usa uma teoria independente do bem (a concepção aristotélica do ser humano como animal social, associada a valores liberais, como inviolabilidade e dignidade humana e o conceito kantiano de cada pessoa como um fim em si mesma)¹⁰ para a partir dela derivar quais *Capabilities* serão consideradas básicas. Mas, primeiramente, não é nem um pouco evidente que pessoas das mais variadas culturas concordarão com essa teoria do bem, já que trata-se, nos termos de Rawls, de uma doutrina abrangente, de modo que dificilmente esse fundamento poderia ser objeto de um consenso sobreposto, como quer a autora¹¹. Ademais, mesmo que assumíssemos ser este o caso, ainda resta outro problema. As *Capabilities* são inferidas a partir da teoria do bem de maneira intuitiva. Porém, isso gera indeterminação, pois qualquer outra pessoa poderia, em princípio, extrair outras *Capabilities* da teoria. Outros liberais poderiam resolver o problema extraindo-as de algum procedimento de construção (como a posição original de Rawls), mas não Nussbaum. Como sua teoria é guiada por uma concepção prévia de bem, ela será orientada pelos resultados (*outcome-oriented*) que guiarão a implantação de tal teoria. Não é possível fazer como em Rawls, em que os princípios de justiça são derivados de um procedimento hipotético, já que analiticamente neste caso os princípios são anteriores ao procedimento. Nussbaum responde que a própria teoria rawlsiana já possui certo grau de intuicionismo (na escolha dos bens primários, por exemplo), mas além de repetir os mesmos erros da justiça como equidade, a abordagem das *capabilities*, ao se levar em consideração as duas críticas feitas nesse parágrafo, fica exposta à crítica multiculturalista, que a acusaria de, inconscientemente, escolher valores ocidentais e promovê-los como universais.

Essa é, a meu ver, a objeção mais séria contra Nussbaum, e uma que a autora não responde adequadamente, já que não é possível justificar uma fraqueza apelando ao fato de os outros (no caso, Rawls) também a apresentarem. Até porque em Nussbaum esse intuicionismo no nível teórico gera consequências no nível mais prático, assunto do segundo bloco de críticas, que veremos a seguir. A primeira, feita por Leukan e Segall¹², trata de certa indeterminação sobre que seres devem ter suas *capabilities* asseguradas¹³. Nussbaum dá preferência explícita aos

¹⁰ Sobre o embasamento mais profundo da abordagem da filósofa, cf: NUSSBAUM, (2007). pp.155-223

¹¹ Sobre os conceitos de “doutrina abrangente” e “consenso sobreposto”, cf: RAWLS, J. (2005) *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press. pp. 58-66 e 133 a 172

¹² LEUKAN, M. (2011). “Dignified Animals: How “Non-Kantian” is Nussbaum’s Conception of Dignity?” *Philosophy Theses*. Paper 89. Disponível em http://digitalarchive.gsu.edu/philosophy_theses/89 (Acessado em 23/01/2012). Também em: SEGALL, S. (2009). Review: Martha C. Nussbaum. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. *Utilitas*, 21. p 526-529

¹³ Uma crítica correlata, ainda que errônea, revela mais um ponto obscuro na abordagem da autora. Ela se encontra em STEIN, M. A. (2007) “Disability Human Rights”. *Faculty Publications*. Paper 264. Disponível em: <http://scholarship.law.wm.edu/facpubs/264>. (Acessado em 24/01/2012). Segundo Stein, a perspectiva de Nussbaum é incapaz de proteger os portadores de deficiência s mentais severas, pois condiciona a consideração de justiça à posse de todas as dez *capabilities*. Isso é claramente

animais que possuem senciência e capacidade de movimento. Mas essa divisão é puramente arbitrária. Porque não estender seu escopo a todos os animais, ou também às plantas, ou mesmo o meio ambiente¹⁴? Nussbaum parece responder que trata-se apenas de estabelecer prioridades de modo a favorecer um consenso em torno da abordagem, de modo que nada impediria sua posterior expansão quando as circunstâncias permitissem. Mas seguir esse caminho é fazer uma concessão às circunstâncias práticas que, além de profunda, ocorre em um momento muito primário e crucial da teoria (justamente na definição de a quem se deve atribuir justiça). Se começarmos a excluir seres por causa das circunstâncias não seremos, em última instância, diferentes de Rawls e os outros contratualistas.

Só que seguir o caminho inverso também gera problemas. Se todos os seres fossem protegidos pelas listas, o simples ato de pisar acidentalmente em uma formiga já seria uma grave injustiça. Além de ser altamente contra-intuitivo, isso nos leva a outra crítica, feita por Leukan e Corrado¹⁵. Haverá muitos casos em *capabilities* de seres diferentes entrarão em conflito. O caso mais clássico, que Nussbaum analisa em seu livro é do predador e a presa. As *capabilities* de caça do predador seriam prejudicadas se este fosse impedido de caçar, para defender a *capability* da vida da presa. Em zoológicos talvez fosse possível minorar o problema com “presas falsas”, mas a teoria parece prescrever também que impeçamos que predadores cacem suas presas no ambiente selvagem. Para piorar, como ela nada diz sobre como mediar esses conflitos (a não ser que ter de fazer essa escolha sempre será algo trágico), a abordagem acaba perdendo boa parte da atratividade de qualquer teoria de justiça, que se encontra justamente no fato de ela definir regras justas para a distribuição de recursos escassos. A teoria passaria ser vista, assim muito mais como uma lista de boas intenções do que propriamente uma abordagem com força normativa¹⁶.

uma má leitura, pois a autora diz explicitamente o contrário, e dá casos de deficiente que não podem desenvolver a *capability* da razão prática, por exemplo. De fato, uma das funções da ideia de usar como parâmetro de medição das *capabilities* o funcionamento “normal” da espécie é justamente prover aos que não podem desenvolver alguma delas a chance de, ao menos indiretamente, ter acesso aos seus frutos (caso da participação política, por exemplo). Mas isso gera uma questão: E quem não nem quase nenhuma? Nussbaum diz explicitamente, como exemplo ilustrativo da dignidade humana, que a vida uma pessoa em estado vegetativo já foi tão atrofiada que já não pode ser chamada de “verdadeiramente humana”. Mas ela, de fato, possui ao menos uma *capability* (vida). O problema, portanto, é: Se a posse de todas não é necessária, mas a posse de uma não é suficiente, onde se estabelece a linha divisória? Esse problema, porém não encontra resposta em *Frontiers of Justice*.

¹⁴ Estender a teoria a seres não-vivos certamente exigiria alterações profundas na teoria, já que o conceito de dignidade que a embasa é um atributo de seres vivos. Mas assim como esse atributo já foi apenas de seres humanos, me parece que uma nova expansão seria possível, até porque uma das características dele no pensamento de Nussbaum (a ideia de “florescimento”) parece ocorrer quando um Rio corre sem ser poluído, ou as neves do Kilimanjaro crescem sem derreter devido ao aquecimento global. Mas e se elas derretem por causas naturais? Essa dificuldade possui uma correlata no caso dos animais, que será analisada adiante.

¹⁵ LEUKAN, (2011) e CORRADO, (2008).

¹⁶ Fora o fato óbvio de que, sem regras para mediar tais conflitos, aparentemente nossa única saída é usar nossas intuições para fazê-lo, o que gera uma nova acusação de intuícionismo. Ver: Corrado, 2008.

Conclusão

Depois de analisarmos as críticas, podemos nos perguntar: Por que não abandonar o projeto nussbaumiano? Por que insistir em uma teoria com tantos problemas, alguns dos quais sérios e de difícil solução? A resposta para isso está na inclusividade que a teoria permite, sem que para isso tenhamos de deixar de apostar nos valores do liberalismo igualitário. Com isso, é possibilitada a consideração nas questões de justiça, ainda que em um grau mínimo, seja estendida a um grupo maior de seres, algo que conseguimos ao evitarmos a vinculação da igualdade com o modelo de agente racional que embasa a maioria das teorias políticas. Assim, possibilitamos também que as demandas desses grupos passem a ser analisadas pelo Estado, não mais como uma questão de favor, mas como uma questão de justiça.

Referências

- CORRADO, M. (2008). "Review of "Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership"," *Essays in Philosophy*: Vol. 9, Iss. 1. Article 4. Disponível em: <http://commons.pacificu.edu/eip/vol9/iss1/4> Acessado em 19/01/2012
- DIAS, M. C. (Acessado em 31/01/2012). "Direitos Humanos e a Crise Moral: em defesa de um cosmopolitismo de Direitos Humanos". Disponível em: <http://www.mariaclaradiaz.net/publicaccedilotildees.html>.
- LEUKAN, M. (2011). "Dignified Animals: How "Non-Kantian" is Nussbaum's Conception of Dignity?" *Philosophy Theses*. Paper 89. Disponível em http://digitalarchive.gsu.edu/philosophy_theses/89 Acessado em 23/01/2012.
- NUSSBAUM, M. (2011). *Creating Capabilities*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge (Mass.), London (Eng.).
- _____. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (Mass.) e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____. (2000). *Women and Human Development The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1999). *Sex and Social Justice*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- _____. "Facing Animal Complexity", at 9-10 (April 24, 2007). Disponível em: http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/lecture/facing_animals-nussbaum.pdf (acessado em 06/06/2011)
- _____. (2006). "The Moral Status of Animals". *Chronicle of Higher Education*, v52 n22 pB6-B8.
- RAWLS, J.(2005). *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.
- SEGALL, S. (2009). Review: Martha C. Nussbaum. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. *Utilitas*, 21.
- SINGER, P. (2002). "A Response to Martha Nussbaum". Disponível em: <http://www.utilitarian.net/singer/by/20021113.htm> (acessado em 06/06/2011).



Marx e a história como separação entre trabalhador e propriedade dos meios de produção

Jair Antunes*

*Doutor – PPGH-UNICENTRO.

“GT-Marx e a tradição dialética”

Resumo

Nosso texto objetiva compreender a concepção de história em Marx, como teria ele percebido a história em sua totalidade. Pretendemos compreender como teria Marx refletido sobre a historicidade do modo de produção capitalista, e de como este modo, ao constituir-se em modo de produção universal, teria destruído todas as formas de sociedades tradicionais baseadas no valor-de-uso, criando ao mesmo tempo o mercado mundial baseado no valor-de-troca. Para tal, partiremos da oposição entre história como luta de classes e história como relações de imutabilidade, tal como pensamos teria Marx operado. Ao final, analisaremos a inflexão posta por Engels nesta concepção de história, bem como as apropriações (im)postas pelo stalinismo, estabelecendo uma interpretação deformada e ideologizada, baseada na nova concepção engelsiana da história e não mais naquela compreendida por Marx.

Palavras-chave: Marx, Engels, história, luta de classes, imutabilidade, etapismo.

A história, para Marx, é movida pela luta de classes e tem como resultado a separação do trabalhador da propriedade dos meios de trabalho. Deste modo, nosso texto objetiva compreender a concepção de história em Marx, como Marx compreendia a história em seu movimento de totalidade, já que ele próprio não escreveu um texto onde isso aparecesse exposto de modo totalmente claro. Desde já, no entanto, afirmamos que não pertence ao autor deste texto a originalidade dessa interpretação. Tal interpretação já foi desenvolvida *in toto* pelo professor Hector Benoit (1998), que em seu artigo *A luta de classes como fundamento da história* mostra muito bem como para Marx o processo multimilenar de apropriação e concentração

das condições objetivas de existência em um número cada vez mais reduzido de indivíduos aparece como o *leitmotiv* do desenvolvimento das forças produtivas. Benoit mostra, ainda, que para Marx tal processo concentrador da riqueza somente poderia ser rompido com a revolução proletária mundial.

Promover a superação teórica e ao mesmo tempo apontar o caminho para uma possível superação prática do modo de produção capitalista através da crítica da Economia Política parece ter sido o grande objetivo das pesquisas de Marx ao longo de mais de quatro décadas. Tal horizonte teórico-prático de superação da sociedade burguesa aparece expresso sobretudo nos quatro volumes que compõem sua obra máxima *O capital: crítica da Economia Política*. Com esta obra, Marx pretendia apresentar tanto os fundamentos do modo de produção capitalista quanto as contradições inerentes ao mesmo, contradições que abririam a possibilidade da revolução comunista levada a cabo pela classe operária, a classe que aparece ao mesmo tempo como a criação mais original do capital e também como a sua negação.

Para Marx, o pressuposto fundamental da produção capitalista é a existência dos trabalhadores como livre vendedores de sua própria força de trabalho. Para que o capitalista encontre no mercado de trabalho estes livres vendedores de força de trabalho faz-se mister, segundo Marx, outro pressuposto: que esses trabalhadores estejam totalmente desprovidos das condições objetivas de existência e não possuam outra forma de suprir sua subsistência senão a de vender-se diariamente no mercado de trabalho. Tal pressuposto, segundo Marx, teria como base a dissolução das várias formas históricas de produção nas quais os trabalhadores se apresentavam não como vendedores de força de trabalho, mas, de alguma maneira, como livres proprietários de suas próprias condições objetivas de existência. Como diz ele:

Se um dos pressupostos do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital é o trabalho livre e a troca deste trabalho livre por dinheiro, com o intuito de reproduzir e valorizar o dinheiro [...], da mesma forma, outro pressuposto é a separação do trabalho livre com relação às condições objetivas de sua realização, com relação ao meio de trabalho e ao material de trabalho (MARX, 1971, p.433)

Conforme Marx, o homem é, por natureza, um ser social, um ser tribal, gregário. Seu isolamento, como na sociedade burguesa atual, somente teria ocorrido no transcorrer do processo histórico. Por isso, o que a História precisaria explicar, segundo Marx, não seria a união originária, natural, do homem com a natureza. Mas o que necessitaria de uma explicação, ou seja, o que deveria ser o objeto da investigação histórica, na concepção de Marx, seria exatamente este processo de separação entre o homem e suas condições objetivas de existência: a separação – histórica – entre homens e condições materiais de existência:

O que precisa ser explicado [historicamente], diz Marx, – ou que é o resultado de um processo histórico – não é a *unidade* do homem vivo e atuante [por um

lado] com as condições inorgânicas, naturais, de seu metabolismo com a natureza [de outro] e, portanto, sua apropriação da natureza, mas a *separação* entre estas condições inorgânicas da existência humana e esta existência ativa, uma separação que pela primeira vez é posta plenamente na relação entre trabalho e capital (MARX, 1971, p.449).

Nas origens da humanidade, diz Marx, os homens aparecem como seres integrados à natureza. Os produtores, ali, teriam uma relação de propriedade com as condições objetivas de existência. A natureza aparecia como a extensão objetiva da subjetividade humana; o trabalhador teria ali uma existência objetiva, independentemente do trabalho; cada indivíduo se comportaria consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade.

Os homens, em seu processo histórico teriam como pressuposto a natureza como extensão de sua subjetividade, como corpo inorgânico para sua objetividade. Conforme Marx, se, por um lado, este pressuposto estiver posto como derivado da entidade comunal, originada por um processo natural, que a todos agrega e lhes dá uma identidade, então, todos os seus membros aparecem como copartícipes da apropriação comum das condições objetivas, aparecem como encarnações da própria entidade comunal (como no caso da propriedade comunal asiática antiga). Se, por outro lado, o pressuposto deriva não mais da apropriação comunal das condições objetivas de existência, mas das famílias individuais constituintes da comunidade, então, cada membro da entidade comunitária comporta-se agora como indivíduo autônomo, como proprietário privado de suas próprias condições objetivas de existência. A propriedade comum, a qual antes o absorvia e o dominava, como no caso oriental, diz Marx, é posta agora na forma particular da terra pública, diferenciada, pois, da terra individual. Assim, segundo Marx, esta forma privada de apropriação da natureza aparece como o elemento que nega o elemento comunal da própria comunidade, nega a forma pela qual estavam antes naturalmente determinadas as relações de apropriação da riqueza social como riqueza de todos os membros originários da entidade comunal. Na Antiguidade clássica, esta entidade comunal aparecia na forma desenvolvida da polis grega ou do estado romano propriamente dito, como entidade representativa dos interesses dos cidadãos-proprietários contra o exterior. No caso germânico, segundo Marx, a entidade comunal estaria apenas pressuposta – e não efetivamente posta, como nos casos oriental e antigo – na ascendência comum, pois a comunidade enquanto unidade efetiva não existiria entre estes povos pré-romanos.

Nas formas pré-capitalistas de propriedade (comunais oriental e eslava, bem como sociedade greco-romana e forma feudal-europeia), porém, segundo Marx, os indivíduos não se comportam como trabalhadores (no sentido moderno da palavra, isto é, como homens livres), mas como proprietários – e membros de uma entidade comunal dada. A terra aparece como o grande laboratório, o arsenal natural que proporciona tanto os meios de trabalho como o material deste mesmo

trabalho. A terra proporciona também, diz Marx, a sede, a base da entidade comunitária. A apropriação real através do processo de trabalho, segundo Marx, ocorreria somente sob estes pressupostos, os quais não seriam eles mesmos produtos do trabalho, mas apareceriam nestas formas pré-burguesas de produção como seus pressupostos, naturais ou divinos. Conforme Marx, o objetivo do trabalho nestas diversas formas de comunidade não seria a criação de valor, mas a manutenção da apropriação das condições objetivas de subsistência e da entidade comunitária global sob o mesmo princípio fundante. Por isso, originariamente, ser proprietário significava pertencer a uma tribo, ter relação com as condições objetivas de existência como algo que lhe pertencia, ter na natureza uma existência subjetiva e objetiva ao mesmo tempo. Esta propriedade podia ser reduzida ao comportamento do indivíduo frente às condições de produção, mas não do consumo, pois mesmo ali onde o homem tinha apenas que encontrar e descobrir estas condições originárias de produção, elas rapidamente requeriam um esforço, trabalho, um desenvolvimento de certas capacidades por parte do sujeito. O conceito de propriedade, portanto, conforme Marx, em sua forma originária – sendo aplicável tanto à forma asiática, eslavo/germânica, antiga e feudal – significa o comportamento do sujeito que trabalha como produtor ou que produz as condições de sua produção ou reprodução como algo seu e mediado pela comunidade. Esta propriedade, conseqüentemente, aparece historicamente na forma de diferentes configurações, em conformidade com os pressupostos determinados pelo caráter do modo de produção que representa.

Compreender este movimento geral do processo histórico de formação e manutenção de relações imutáveis por séculos e até mesmo por milênios entre as sociedades asiáticas aparecia como de fundamental importância para Marx compreender o próprio modo de produção capitalista e sua possível derrocada, pois estas sociedades formadoras do modo de produção asiático (localizassem-se elas na Ásia, na Europa ou mesmo na América pré-colombiana), na concepção dele, somente poderiam ser destruídas do exterior, por povos conquistadores, enquanto que as sociedades fundadas no princípio da luta de classes geravam suas próprias contradições e sua destruição viria das convulsões de seu interior, imanescentes a seu próprio modo de existência.

Para Marx, o modo de produção capitalista aparece como um modo de produção historicamente determinado, sendo ele o resultado de um longo processo de separação da unidade originária entre trabalhador e condições objetivas de existência; um processo de dissolução das diversas formas pretéritas de unidade entre homem e natureza. Assim, para Marx, o modo de produção capitalista aparece como a história da separação, sobretudo, do produtor direto da terra como fundamento da apropriação da riqueza social, bem como arsenal natural das condições originárias de existência. Separação também com relação à propriedade do instrumento de trabalho em que o trabalhador não aparece ainda como totalmente despido de propriedade, mas ainda tem a posse deste meio de produção. Sepa-

ração, finalmente, dos produtores diretos com relação aos meios de subsistência, em que o trabalhador não mais aparece como proprietário nem da terra nem do instrumento, mas tem garantido, por meio da unidade agregadora abstrata da comunidade, as condições objetivas de sua subsistência.

A dissolução dessas formas pré-capitalistas de propriedade dos meios de produção teria resultado, no Ocidente europeu, enfim, segundo Marx, em um processo histórico onde, de um lado, em determinado momento, havia um número relativamente pequeno de indivíduos proprietários da natureza e, de outro, uma enorme massa de indivíduos livres como os pássaros, totalmente desprovidos de propriedade – seja ela terra, instrumentos, ou simplesmente, meios de subsistência. Este processo de separação dos homens com relação à natureza, que teria imediatamente precedido a formação do modo de produção capitalista, conforme Marx, teria sido um processo violento, promovido pela nova força revolucionária da sociedade que teria privado o campesinato europeu de sua base fundiária histórica, empurrando-o às cidades ou a além-mar. Teria sido um processo de limpeza dos campos – limpeza de pessoas – e que, por um lado, segundo Marx, teria livrado os servos de gleba do opressor jugo feudal. Por outro lado, porém, ao mesmo tempo em que os teria livrado da servidão, teria também retirado destes camponeses todas as garantias de sobrevivência que sob o modo de produção feudal, de uma forma ou de outra, ainda possuíam.

Assim, como dissemos, a história para Marx aparece como a história do desenvolvimento da contradição que separa homem e natureza. O motor propulsor desta história seria a luta entre expropriadores e expropriados. Seria esta luta que durante toda a história teria movido (e ainda move) tal contradição. Nesta luta – que assumiria a forma de luta entre classes – a natureza teria deixado de ser propriedade comum (de todos os membros originários da comunidade) e se tornado propriedade privada de alguns poucos membros da mesma. Entre a maior parte dos componentes da entidade comunal originária e a natureza teria se interposto, então, um intermediário, que teria se apropriado da totalidade da natureza. Agora, para que os outros membros da comunidade possa se relacionar com a natureza – ainda que de forma limitada – eles terão que ir ao mercado e vender a única propriedade que lhes tem restado: sua força de trabalho. Como diz Marx:

Uma coisa [...] é clara, a Natureza não produz de um lado possuidores de dinheiro e, de outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum a todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social (Marx, 1985, p.140).

Se desde os gregos clássicos a contradição da história da separação entre homem e natureza, do ponto de vista de Marx, teria se desenvolvido, efetivamente,

apenas na Europa Ocidental, desde o final do século XV, porém, com a expansão comercial e colonial europeia, esta contradição havia começado a ampliar-se para todas as áreas do globo. A América e a Ásia, que, segundo Marx, estariam até então mais ou menos isoladas e distanciadas desta história contraditória, teriam sido agora forçadas a abandonar suas velhas formas de relações, tanto sociais quanto com a natureza, e obrigadas a converter-se em prolongamentos da civilização ocidental. A esta ampliação da história da Europa para além de seu continente Marx teria denominado história universal (*Weltgeschichte*).

Na Ásia, segundo Marx, o processo de desenvolvimento das forças produtivas, apesar de multimilenar, havia transcorrido de forma bem mais lenta que em relação à Europa ocidental. As sociedades orientais teriam se desenvolvido até certo estágio cultural e não mais evoluído social e economicamente: as forças produtivas simplesmente teriam ficado estagnadas ali durante milênios. Esta estagnação, em parte, se devia ao isolamento natural entre as comunidades aldeãs e, em parte, ao sistema de castas, característico das sociedades orientais antigas, que teria impedido o livre desenvolvimento das forças produtivas tanto no nível social quanto no individual. O nexos entre as aldeias se daria por intermédio do Estado despótico centralizado, que aparecia como organizador do processo produtivo, sobretudo no que se referia às obras de irrigação artificial dos campos.

Conforme Marx, ainda que originalmente as histórias ocidental e oriental pareçam ter uma comum-unidade, as sociedades asiáticas, no entanto, teriam produzido formas de produção radicalmente diferente daquelas formas de produção desenvolvidas ao longo da história da Europa Ocidental. No Oriente, pois, segundo Marx, teria se estabelecido um modo de produção em conformidade com as condições sócio-naturais ali encontradas: o modo de produção asiático. A conquista e submissão da Ásia pelos ocidentais teriam, no entanto, destruído tal modo de produção e estabelecido lá formas de propriedade e relações de produção conformes à sociedade burguesa ocidental, integrando, assim, o Oriente ao Ocidente.

Teria sido neste mesmo processo de expansão da civilização europeia para além de si, conforme Marx, que a América teria sido integrada também na história da luta de classes. De modo geral, o processo colonizador do novo continente teria seguido os princípios do desenvolvimento econômico da Europa Moderna. Na América, conforme Marx, teriam sido assentados os mesmos princípios da produção/exploração mercantil existentes na Europa Ocidental, ou seja, a produção e distribuição mercantil voltada para a acumulação originária de capital, ainda que a extração de mais-valia na América Colonial não tenha seguido os pressupostos de sua forma clássica. Conforme Marx, durante pelo menos três séculos espanhóis, portugueses, holandeses, franceses e ingleses teriam disputado, na América, a primazia pela posse das riquezas naturais ou produzidas já por intermédio da intervenção humana.

Com a consolidação da organização industrial da Europa no século XIX, a forma burguesa consolida-se como forma predominante em todo o Ocidente e em,

seguida, em nível mundial. A industrialização e aceitação das formas burguesas de relacionamento teriam se assentado, a partir de então, em ritmos mais ou menos diferentes (como já vinha acontecendo), em quase todos os cantos do planeta. No entanto, mesmo que a universalização da sociedade burguesa tenha seguido caminhos conformes às peculiaridades nacionais, assim mesmo este processo aparentemente anárquico convergia, no fundo, para um único caminho, para uma única centralidade: a relação capital/trabalho-assalariado como forma dominante de relação de produção e apropriação da riqueza social. Na América, tanto quanto na Europa, este processo histórico de consolidação da relação capital/trabalho-assalariado como forma dominante de relação de produção, para Marx, teria fundamental importância, pois seria a partir de então que estariam dadas as condições históricas para o processo de separação política das colônias com relação às suas respectivas metrópoles fundadoras e a consolidação da forma clássica de extração de mais-valia, a forma do trabalho assalariado.

Esta teoria dialética da história pensada por Marx, no entanto, sofreu grande inflexão teórica e, conseqüentemente, também uma inflexão política. Logo após sua morte, seu amigo Friedrich Engels, autointitulado o herdeiro teórico do marxismo de Marx, publica *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, baseada na pesquisa desenvolvida pelo antropólogo americano L. H. Morgan junto às comunidades clânicas norte-americanas e apresentar-se-iam como modelo para a suposta formação originária, evolutiva e sobretudo universal de todas as sociedades em todos os tempos e espaços. A teoria de Morgan apresenta-se como um esquema rigidamente delineador e modelar da evolução universal pelas quais teriam passado as primeiras organizações comunitárias humanas, formando assim um movimento supostamente geral e universalizador do processo histórico desde a comunidade primitiva até à formação da “civilização”.

Engels, ao ler *Ancient society*, admite ter se deslumbrado pela interpretação desenvolvida pelo antropólogo americano em torno da origem e formação das organizações clânicas norte-americanas. Este deslumbre de Engels pela obra morgueana, tendo em mãos os apontamentos do próprio Marx sobre o texto de Morgan,¹ parece-nos, deve-se sobretudo porque na teoria ali apresentada depavara-se ele com a possibilidade de pela primeira vez na história construir-se uma interpretação “materialista”, produzido a partir de dados empíricos supostamente incontrovertíveis, das origens “naturais” das sociedades fundadas na contradição da luta de classes. Dispunha Engels ali de um esquema já pronto e bem organizado

¹ No prefácio de sua obra Engels diz estar “executando o testamento de Marx”, pois estaria de posse dos fichamentos de Marx relativos à obra de Morgan (Cf. MARX, 1988), lida pelo amigo pouco tempo antes de morrer. No entanto, ao analisarmos o fichamento de Marx sobre *Ancient society*, de Morgan – e estudei este texto em minha Dissertação de Mestrado (ANTUNES, J., 2003) – percebemos claramente a não corroboração de Marx em relação às afirmações de Morgan em torno de sua teoria antropológica da evolução e sobretudo da suposta universalidade das etapas trilhadas por todos os povos em todos os lugares e temporalidades diversas.

do surgimento da família monogâmica burguesa, da apropriação privada da riqueza e concentrada nas mãos de poucos indivíduos e, sobretudo, da origem do estado como órgão garantidor e justificador desta apropriação privada e da exploração da classe proprietária da não-proprietária. Este esquema de Morgan também permite “naturalizar” a escravidão-mercadoria (como a escravidão greco-romana clássica) e tornar o modo de produção escravagista, bem como o modo de produção baseado na servidão feudal (como desenvolvido na Europa ocidental) como formações sociais de alcance histórico universal, como se elas tivessem se desenvolvido, tal qual ocorrido no ocidente, também nas formações sociais asiáticas, africanas, na América pré-colombiana, etc.

Ao lermos, no entanto, *A origem da família, da propriedade privada e do estado* percebemos o esquecimento (im)posto por Engels ao não enquadrar aqueles povos que não haviam desenvolvido relações de apropriação privada da riqueza em larga escala na categoria de modo de produção asiático, desenvolvida por ele conjuntamente com Marx décadas antes, como descrito acima, acarretando assim uma nova compreensão da história, a qual “equaliza” todas as sociedades como sendo potencialmente capazes de desenvolver as contradições da luta de classes a partir de si próprias, como de certo modo teria ocorrido no devir histórico europeu clássico. É como se cada comunidade primitiva possuísse desde sempre, como finalidade interna a si, a criação da sociedade burguesa e sua superação inevitável, a sociedade comunista.

Pensamos, porém que esta interpretação posta por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do estado* não teria certamente maiores consequências não fosse o destino notório e ao mesmo tempo trágico ao qual estava reservada a enorme inflexão teórica ali posta, com consequências profundas na interpretação marxista da história ao longo do século XX. Afirmamos isto porque, contra a vontade de Engels, obviamente, sua “nova” tese, emprestada da Antropologia Evolucionista, tornou-se a base para toda a dogmatização da teoria marxista pelo stalinismo.

Afirmamos isto porque percebemos que a reinterpretação (ou *inflexão teórica*, como sugerimos aqui) posta por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do estado* sobre a compreensão da história marxista abriu um campo novo e sobretudo “fértil” para Stalin e sua trupe apresentarem uma nova leitura em torno da perspectiva marxista da história mundial.² O intuito desta nova interpretação era utilizá-la para justificar a política do estado soviético nos países orientais e africanos, bem como na conduta das ações dos PCs ocidentais. A fonte desta nova perspectiva é claramente a obra de Engels supracitada, pois, como dissemos, a teoria engelsiana “justifica” a passagem de um modo de produção a outro como um movimento progressivo, linear, necessário, universal e *interno* (endógeno) a *todas*

² Cf. Benoit, *A luta de classes como fundamento da história*, onde ele mostra bem como o Stalin baseia seu famoso texto *Sobre o materialismo histórico e o materialismo dialético*, de 1938, em *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, de Engels (BENOIT, 1998, p.50).

as diferentes formações sociais sem, no entanto, levar em consideração as influências externas. *A origem da família* é a obra-mãe da teoria stalinista sobretudo porque, como dissemos, ela esquece e omite deliberadamente categoria de modo de produção asiático desenvolvida por Marx.³

A partir de então, até pelo menos meados da década de cinquenta, os novos historiadores e intelectuais marxistas oficiais (com raras exceções), amparados na “tese” de Stalin, desenvolveram uma série de estudos de povos não-europeus, aplicando a “teoria das etapas necessárias da história”, procurando e “encontrando” supostas fases “escravagistas” e “feudais” em praticamente todas as regiões de “capitalismo-não-central”. Os países latino-americanos, por exemplo, por não terem desenvolvido as forças produtivas tanto quanto os Estados Unidos ou os países europeus, foram considerados como países *atrasados*, *coloniais* ou *semicoloniais*, pois não teriam ainda conseguido romper com o seu passado feudal.

Pensamos, deste modo, que para termos novamente aquela compreensão original da história tal qual desenvolvida ao longo de mais de quatro décadas por Marx no século XIX – uma compreensão dialética da mesma – e da qual o próprio Engels em muito contribuiu, e tal qual foi compreendida pelos marxistas das primeiras gerações como Lênin e Trotsky, para citar apenas alguns dos mais eminentes, pensamos ser absolutamente necessário que se retorne à leitura dos textos escritos pelos punhos do próprio Marx, tais como *A ideologia alemã*, *O manifesto comunista*, os *Grundrisse* e *O capital*, e se abandone de uma vez por todas a leitura antropologizante de *A origem da família* de Engels. Somente retornando à leitura dos textos clássicos de Marx acreditamos poder fazer a crítica radical e revolucionária da interpretação dogmatizada da teoria marxista que dominou amplamente a história do marxismo do século XX.

Pensamos então que, para reavivarmos a compreensão marxista da realidade presente, para retornarmos às formas clássicas de luta pela revolução comunista, para caminhar na direção da derrocada do modo de produção capitalista, para lutarmos pela superação deste modo de produção destruidor de vidas, das vidas dos operários, faz-se mister retornarmos à teoria original da interpretação da história tal como elaborada durante quatro décadas por Marx e por seu companheiro Engels, o “primeiro Engels”. É necessário retornar àquela teoria que tem no modo de produção asiático o modelo da forma mais geral de superação da dita comunidade primitiva, mas que, em função da estabilidade da estrutura social e da estabilidade de suas relações de produção o mesmo não permitia que as forças produtivas se desenvolvessem internamente e que este modo de produção “imutável” somente poderia ser superado, ou que somente teria historicamente sido superado, por intervenções externas, pela força histórica vinda de onde a negação da relação harmoniosa entre homem e condições objetivas de existência já havia sido

³ Assim diz Stalin: “[...] a história reconhece cinco tipos *fundamentais* de relações de produção: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo.” Stalin. *Questiones del leninismo*. Apud Benoit. 1998, p.47.

superada há muito. Esta história que completou há muito, em sua sede originária, a separação entre homem e condições objetivas de existência, contém em seu fundamento o capital como o elemento patrocinador desta separação.

Contraditoriamente, como bem percebido por Marx, esta mesma sociedade que aparece como a forma mais alta e mais bem acabada da história da luta de classes, contém também em seu ventre a possibilidade de sua derrocada por um elemento produzido por suas próprias entranhas, por aqueles elementos que no passado haviam sido expropriados e negados em seu direito de propriedade, por um elemento que poderia, então, vir agora a expropriar e negar os antigos expropriadores.

Referências

MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Dois Volumes. Coleção *Os Economistas*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

_____. *Grundrisse: Elementos fundamentais para la critica de la economia politica. (Borrador) 1857-1858*. Volume I. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

_____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW. Band 42. Berlin: Dietz Verlag (em especial a parte intitulada *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* – S.383-421), 1983.

_____. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid. Ed. Siglo Veintiuno. (editado por Lawrence Krader), 1998.

MARX, K. & ENGELS, F. *O manifesto do partido comunista*. In: Marx & Engels, *Obras Escolhidas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Vitória, 1963.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

BENOIT, H. (1998). "A luta de classes como fundamento da história". In: TOLEDO, C. N de. (Org.). *Ensaio sobre o Manifesto comunista*. Campinas: Xamã/Editora da Unicamp. pp. 45-69.

ANTUNES, J. (2003). Marx e o último Engels: o modo de produção asiático. 159 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. (Referência: An 89m). Campinas, 2003.

A contemporaneidade do Jusnaturalismo tomista na Filosofia do Direito de John Finnis

João Eudes Rocha de Jesus*

GT – Filosofia e Direito

* Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana –Roma.

Faculdade Católica de Feira e Faculdade Anísio Teixeira

Resumo

A busca de um fundamento para o direito que se afirme acima das arbitrariedades humanas, sendo evocado na proteção da dignidade da pessoa humana tem sido uma constante ao longo da história. Não obstante, nem sempre os pensadores estiveram de acordo entre si sobre a questão. Inicialmente defendia-se o Direito Natural como fundamento do sistema jurídico, mas tal ideia foi contestada na modernidade pelos pensadores juspositivistas, contudo tal crítica mostrou-se limitada uma vez que estes se referiam apenas à concepção jusnaturalista moderna. Os juspositivistas não levaram em consideração o jusnaturalismo clássico, especialmente, o de Tomás de Aquino que a nosso ver pode trazer a uma compreensão pertinente e atual acerca da temática do Direito Natural.

Palavras-chave: Direito Natural; Direito Positivo; Razão Prática; Tomás de Aquino. John Finnis

Introdução

O presente trabalho de pesquisa pretende demonstrar a atualidade e a pertinência do jusnaturalismo tomista na contemporaneidade, tendo como referência a obra de John Finnis, importante pensador jusnaturalista contemporâneo cuja fundamentação teórico-reflexiva encontra-se respaldada no pensamento de Tomás de Aquino.

De acordo com John Finnis, o Direito Natural foi mal compreendido e distorcido pelos juspositivistas por focarem a atenção apenas sobre a questão da validade jurídica como fundamentação do direito. Na perspectiva do positivismo jurídi-

co, o direito deveria fundamentar-se unicamente no que fosse imanente e como tal, deveria apenas corresponder ao que fosse expressão da vontade do Estado e não de uma entidade transcendental incognoscível. Em tal contexto positivista, qualquer princípio advindo do Direito Natural que intentasse se impor sobre o Direito Positivo, soaria confuso, equivocado e inaceitável. O único direito válido seria, portanto, o Direito Positivo e seus fundamentos encontravam-se apenas nas normas, cuja validade poderia ser calculada e verificada.

Segundo Finnis, a crítica do positivismo jurídico ao jusnaturalismo é exagerada e desproporcional, uma vez que dá a entender que os jusnaturalistas quiseram impor o Direito Natural como superior ao Direito Positivo. Nessa crítica ao jusnaturalismo, os juspositivistas se esqueceram de Tomás de Aquino, cuja teoria não visa negar o valor do Direito Positivo, mas procura, antes de tudo, encontrar um fundamento a ser evocado ante as arbitrariedades humanas, buscando legitimar o Direito Natural não em uma ordem transcendente que se imporia como absoluta e imutável, mas em critérios de razoabilidade a partir daquilo que é próprio do direito: a vida em sociedade, o mundo da vida. Tais critérios não estariam no âmbito da formalidade, no mundo da abstração, mas na vida prática, pois a construção do direito é uma obra humana e tem que lidar com a vida dos homens e sua realização em sociedade.

A concretização de uma teoria pertinente para o Direito Natural passa, portanto, pela razão prática, pois somente esta seria adequada para tratar da complexidade das relações humanas e seus conflitos. A partir da argumentação de John Finnis, que tem por base o pensamento jusnaturalista de Tomás de Aquino, é que podemos constatar o quanto ainda é atual e pertinente à discussão acerca do Direito Natural, resgatando o valor deste tão importante pensador para a filosofia, que ainda tem muito a contribuir para uma adequada compreensão do assunto em questão.

1. Críticas do positivismo em relação ao direito natural

A crítica ao Direito Natural a partir do Positivismo Jurídico tem sua origem no início da modernidade com a superação do paradigma medieval e a afirmação do paradigma da cientificidade, que procura entender a realidade de modo autônomo e secularizado. Buscam-se explicações acerca da realidade não mais tendo como referência a Teologia, mas tão somente a razão a partir de si mesma. A razão sai da esfera contemplativa e teleológica para se tornar o instrumento de inteligência da natureza, percebida como clara e distinta. Atentam-se para as relações de causa e efeito e não os fins ou tendências impressas por uma inteligência superior. Abandona-se a visão aristotélico-tomista acerca da ética e política impregnadas de argumentos retóricos e *a posteriori* apoiados no argumento de autoridade para o estabelecimento de uma ética a concepção política fundada no racionalismo, que pretende produzir um conhecimento rigoroso e passível de ser demonstrado. A razão torna-se cálculo, e a observação o processo mais adequado para o conhecimento do mundo das experiências (TRUYOL y SERRA, 1976, p 3).

Em tal contexto, a reflexão sobre o direito incorpora os ditames empirista e cientificista do novo paradigma, que culminará na negação do Direito Natural e na sua conseqüente desqualificação, uma vez que no contexto da modernidade a verdade é aferida pela exatidão à semelhança daquela obtida pelos métodos da matemática e das ciências experimentais. Tal posicionamento trouxe como conseqüência a desqualificação de todo e qualquer pensamento metafísico ou teológico, uma vez que estes não conseguem submeter seus objetos ao crivo da observação e da verificação empírica (CIANCIARDO, 2004, 30-36).

O Direito Natural pensado a partir de tais pressupostos epistemológicos impostos pelo paradigma da modernidade não conseguiu resistir às críticas, uma vez que seus enunciados “não são passíveis de observação, constatação, quantificação, verificação e controlabilidade” (ALVAREZ, 2009, p. 5), sendo portanto, destituídos de validade, e superados pelo juspositivismo, que pregava o Direito Positivo como sendo a única forma de direito válida, já que este é fruto do mundo real e não de um legislante poderoso e desconhecido. O Direito Positivo apresenta-se muito mais adequado ao novo contexto paradigmático da modernidade, já que este se funda sobre argumentos humanos e imanentes, passíveis de observação e verificação, concreto e imediatamente evidentes à razão humana. Não há recorrência a nenhuma autoridade que não seja a própria razão.

O paradigma da modernidade no âmbito jurídico procurou fundamentar o Direito Positivo em detrimento do Direito Natural. Nesse contexto, a crítica que se faz ao Direito Natural se dá pela necessidade da afirmação do Direito Positivo como o único legítimo, para o qual a lei é a fonte exclusiva do direito ou, pelo menos, é esta que deve prevalecer, prioritariamente. As normas emanadas pelo Estado são o fundamento único e último do direito. A lei está acima de todas as possíveis fontes do Direito (valores, costumes e tradições de uma sociedade), e esta é a verdade a ser considerada (ROQUE, 2007, p 143-147).

Um pouco menos radicais são os juspositivistas pós-Kelsen, a exemplo de Herbert Hart, Joseph Raz, e outros que são críticos em relação ao Direito Natural e que apesar esforcem-se em fazer prevalecer o Direito Positivo em relação, não o negam totalmente seu valor com potencialidade de oferecer subsídios para construção e aplicação das normas, ou mesmo aqueles que, a exemplo de Lon Fuller, que afirmam o Direito Natural como um princípio racional que possa evitar arbitrariedades que impeçam de trazer prejuízos às atividades humanas, em vista da sua realização. Apesar destas visões favoráveis ao Direito Natural, este ainda é visto de modo negativo como uma ideologia ou como uma imposição extra-mundana. É sob as perspectivas apresentadas que podemos entender as críticas dos juspositivistas ao Direito Natural (RIVAYA, 2000).

2. Mas em contrário se pode dizer...

De acordo com o filósofo do Direito John Finnis, o Direito Natural foi mal compreendido e distorcido pelos positivistas jurídicos, por se fixarem apenas na questão da validade jurídica, entendida como uma adequação aos princípios ad-

vindos do Direito Natural como se este se impusesse sobre o Direito Positivo, que soava confuso, equivocado e inaceitável para os juspositivistas, que consideravam que a construção do Direito deveria apenas fundamentar-se no que fosse imanente e fosse apenas a expressão da vontade do Estado, e não de uma entidade transcendental. O único direito válido seria, portanto, o Direito Positivo cujo fundamento, a norma poderia ter a sua validade calculada e verificada (FINNIS, 2006, p. 37-39; BRUNNI; TSUI-JAMES, 2007, p. 449).

De acordo com Finnis, os jusnaturalistas jamais quiseram negar o valor do Direito Positivo como elemento necessário para a construção da harmonia social e da coexistência pacífica. Estes aspiravam apenas a encontrar um fundamento sólido para o direito que se impusesse acima das arbitrariedades humanas na produção do Direito Positivo. Os jusnaturalistas estão conscientes de que o Direito Natural sozinho não se basta, precisa do Direito Positivo para se efetivar. Aparentemente, não existe oposição entre estas duas formas de manifestação do direito, como queriam afirmar os juspositivistas. Nenhum dessas formas de manifestação do direito é plenamente suficiente para se afirmar isoladamente. O Direito Positivo sozinho não se basta, dada à complexidade das relações humanas, suas normas e leis são incapazes de resolver todas as questões que envolvem e orientam o comportamento, supondo-se que outros princípios, que não os positivos, devam ser evocados (FINNIS, 2006, p. 20-21). O Direito Natural sozinho, por sua vez, carece de coercibilidade para prevalecer e sem o Direito Positivo não se efetivaria.

Finnis também está de acordo com os juspositivistas quando dizem que o Direito deve estar fundado sobre bases racionais sólidas. Neste ponto, ele vai dizer que os jusnaturalistas foram mal compreendidos. Nem todos os jusnaturalistas defendiam que os princípios regentes o Direito Natural seriam derivados da natureza através de um conhecimento do tipo metafísico ou empírico (HOCEVAR, 2005, p 77). A crítica dos positivistas acerca do Direito Natural não atinge a doutrina clássica do direito, mas se dirigem especificamente às teorias modernas e à modernidade como um todo, no que concerne à compreensão do fenômeno jurídico e o quanto talvez tal compreensão tenha se afastado da filosofia clássica (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 5003). Valiosa neste ponto, portanto, é a contribuição de Aristóteles e, especialmente, a de Tomás de Aquino acerca do Direito Natural.

O pensamento moderno vai, aos poucos, supervalorizando o direito posto pelo Estado, deixando de lado o Direito Natural e distorcendo seu real sentido, uma vez que o considera como algo abstrato e de origem duvidosa e desprovida de fundamento empírico. De acordo com Villey (2005, p. 651) o origem de tal evento se encontra em na concepção jusnaturalistas de Hugo Grócio que ao procurar adequar a concepção de Direito Natural ao espírito científico da época concebendo as regras do Direito deste derivadas como se fosse uma operação matemática diante da qual só podemos ter a certeza e que “nem Deus pode mudar isso [...] como lhe é impossível fazer com que duas vezes dois não seja quatro”. (VILLEY, 2005, p. 650).

De acordo com Grócio, o Direito Natural não é ditado por uma natureza externa, ou seja, por Deus ou pela ordem natural das coisas, mas por uma natureza interna ao homem, trabalho da razão. Segundo ele, “o justo só pode estar no homem e sua fonte também está no homem, na sua razão, já que a razão é a essência da natureza humana. O direito procede ‘*ex principiis homini internis*’. O Direito Natural é o ‘*dictatum rectae rationis*’ ” (VILLEY, 2005, p. 651). As regras jurídicas seriam deduzidas da razão, que é a essência da natureza humana. A razão humana termina por ditar a normas de conduta que seriam absorvidas pelo direito. Tal posição de Grócio, que marca a concepção de direito natural moderno e que será posteriormente desenvolvido por outros autores como, Locke, Hobbes e Rousseau, partem de uma concepção deformada da natureza humana (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 5003).

O desenvolvimento da concepção do Direito Natural, sob tal perspectiva, trouxe enormes prejuízos para sua real compreensão. No afã de construir um sistema de direito de acordo com a razão e deduzido a partir desta, dá-se à origem a concepção dualista do direito, ausente em épocas anteriores: Uma ditada pela natureza, o Direito Natural, e outra ditada pela razão, o Direito Positivo. O Direito Natural teria por base princípios supremos inerentes ao traço fundamental da natureza humana, e isto variava de escola para escola, invalidando uma a outra, e, além disso, esvaziando o conceito de natureza humana que deixa de possuir um caráter concreto e ontológico para se tornar um termo vazio, podendo significar qualquer coisa. (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 5003-5004).

O Direito Natural passa a ser confundido com a moral, e aqui Kant exerceu um papel fundamental para fixação de tal concepção quando diz que “os preceitos naturais são princípios *a priori* do direito, sem qualquer conexão com elementos empíricos”. A dedução dos princípios naturais seria resultante de uma atividade lógica e racional. Assim, o Direito Natural passa apenas a oferecer princípios orientadores da conduta humana, tornando-se uma mera reflexão filosófica, e não uma parte do sistema jurídico. Neste contexto, pouco a pouco, o positivismo vai se firmando na defesa de que a única fonte para a construção do sistema de Direito seriam as normas postas pelo Estado (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 5004).

Diante do exposto, o resgate de uma concepção pertinente acerca do Direito Natural deve retornar às suas fontes clássicas que, como supracitado foram deixadas de lado na modernidade, causando uma má compreensão daquilo que realmente é o Direito Natural. Faz-se necessário, portanto, retornar aos clássicos, especialmente, Aristóteles e Tomás de Aquino sendo que neste trabalho dedicaremos apenas ao segundo. Observando então como pensa Tomás de Aquino acerca do Direito Natural, será possível perceber como tal concepção foi distorcida pelos modernos. Talvez nas páginas seguintes possa-se encontrar a resposta para nossas perguntas iniciais acerca da pertinência do Direito Natural¹.

¹ De acordo com Finnis (2007, p. 23) “A Filosofia moral e política de Tomás de Aquino tem de ser reconstruída a partir de seus tratados e comentários teológicos, seus comentários a Ética Nicomaqueia e aos dois primeiros livros da Política de Aristóteles. A sua interpretação adequada tem sido matéria de alguma dificuldade desde a época de sua morte, em 1274. Nas décadas recentes, o caminho para entender alguns aspectos de seus conceitos e lógica basilares tem sido arduamente disputado. E isto

3. O direito natural no pensamento de Tomás de Aquino

Como exposto, anteriormente, o Positivismo jurídico, na sua crítica ao jusnaturalismo, começa radicalizando, mas termina por aceitar ao menos um conteúdo mínimo de Direito Natural na construção do sistema de direito. Daqui se faz necessário responder às objeções juspositivistas a partir de Tomás de Aquino para que seja possível realmente chegar a uma compreensão pertinente a respeito do Direito Natural.

Para Tomás de Aquino, o direito, de um modo geral, se afirma como necessário para disciplinar o comportamento humano. As leis que dele decorrem são um modo de exaltar as virtudes do homem com o intento de evitar que este se deixe guiar apenas pelos seus vícios e caprichos, através da coerção e pelo castigo reservado para aqueles que não cumprem as leis. Direito e força estão em relação, sem que isto signifique uma identificação entre estes.

A concepção de direito em Tomás de Aquino é tratado especialmente em dois tratados da Suma Teológica: o primeiro momento é no *Tratado das Leis* (ST I-II, q.90-190) e o segundo, no *Tratado da Justiça* (ST, II-II, q.57-59; 79). Apesar de ser um teólogo, tratou a questão sem fazer recorrência à revelação divina, abordando-o de modo sistematicamente filosófico valendo-se unicamente da razão². A concepção de direito desenvolvida por Tomás de Aquino na questão ST II-II, q.57, a.2, apesar de fazer referências às leis divinas, é abordada num plano eminentemente prático, sem recorrência à metafísica, na qual aborda a questão do direito relacionando-o à justiça, posto que esta é virtude que dirige o homem não só para a realização de si mesmo, mas para a realização da vida em convivência com os outros.

O direito em Tomás de Aquino é entendido como uma instituição primária e fundamental da organização da sociedade, composta de um conjunto de prescrições que regulam as relações humanas, indicando aos membros de uma sociedade o que é lícito e devoroso fazer ou não, em vista do bem comum. Neste sentido, direito, em Tomás de Aquino, está relacionado à justiça, e vice-versa.

A justiça, em Tomás de Aquino, não é um ideal intangível, mas um imperativo da realização da vida em comunidade, onde se deve atribuir a cada um o que é seu. “A justiça é vontade constante e duradoura de dar a cada um o que lhe é devido” (ST, q.58, art. 1). Trata-se, portanto, de uma prática, não de uma teoria. A justiça é uma atividade prática que consiste em “discernir o meu do seu, e o seu do meu”. Não é uma paixão, uma moção interior é um “hábito à que pressupõe a exterioridade do comportamento, ou seja, um comportamento que sabe atribuir a cada qual o que é seu (BITTAR, 2008, p. 233; ST, q. 58, art. 1-12).

não menos entre aquele filósofos que veem oferecendo uma resposta amplamente sadia ao ceticismo radical acerca do valor e da obrigação. Uma resposta que é mais verdadeira e mais humana do que a de Kant, Bentham ou seu (no sentido mais amplo) sucessores”

² “Em matéria de direito natural, são Tomás costuma seguir, portanto, o sistema aristotélico [...] em termos gerais, escolhe, no tocante ao direito natural, o esquema de Aristóteles, e podemos adotar para ambas as doutrinas a mesma ordem de exposição” (VILLEY, 2005, 140).

A partir da sua concepção de justiça e direito, entendidos como “uma obra ajustada a outrem, segundo certo modo de igualdade”. Tomás de Aquino nos faz perceber que tal empreitada pode se realizar de dois modos: ou a partir da natureza mesma das coisas, ou por um pacto ou convenção de caráter particular ou público. Tomás de Aquino distingue duas formas de direito: o Direito Natural e o Direito Positivo. O primeiro é decorrente da própria natureza das coisas, é inamissível (não pode ser apagado do coração do homem) e imutável, e o segundo é que se concretiza tanto por contrato ou a partir de uma lei geral, portanto é mutável e deve estar submetido ao Direito Natural (ST II-II, q 57, a.2), pois todo direito que entre em desacordo com o Direito Natural é iníquo, não é o verdadeiro direito.

A primeira crítica ao Direito Natural apresentada neste trabalho à teoria do Direito Natural é a de que este não se adéqua aos critérios da cientificidade e que, portanto, não passaria de uma mera especulação metafísica destituída de sentido e, como tal, estaria sujeito aos mais diversos modos de manipulação ideológica. De acordo com Kelsen, cuja pretensão era a de construir uma *Teoria Pura do Direito* adequado aos critérios modernos de cientificidade, o Direito Natural não serve à construção de uma ciência do Direito, pois seus pressupostos não são concretos, observáveis e passíveis de verificabilidade (KELSEN, 1999, 50-58). Finnis contesta tal posição demonstrando que o objeto do Direito Natural é a própria ação humana na sua concretude. O direito é uma ciência social, que trata de fatos sociais e com tal tem por objeto as ações, as práticas, os hábitos e os discursos humanos, que somente podem ser compreendidos captando seu fim, seu objetivo, sua relevância ou importância (MASSINI CORREAS, 2007, p. 128-129). De acordo com Finnis:

Uma sólida teoria do direito natural é uma teoria que explicitamente [interessa-se pela prática] a fim de distinguir o que não é razoável na prática do que é razoável na prática e, assim, diferenciar o que realmente é importante daquilo que não é importante ou é importante apenas por sua oposição ao que é realmente importante ou por sua aplicação desarrazoada do que é realmente importante (FINNIS, 2006, 30-31).

Uma teoria do Direito Natural pertinente não é necessariamente uma estrutura pronta e acabada a ser posta em prática. Antes de tudo, deve ser capaz de identificar as condições e os princípios de discernimento prático, da boa e apropriada ordem entre os homens e na conduta individual. Esta deve ser elaborada “como uma contribuição às reflexões práticas daqueles que se preocupam em agir, quer como juízes, quer como estadistas, quer como cidadãos” (FINNIS, 2006, p. 31). A concretização de uma teoria pertinente para o Direito Natural passa pela razão prática, pois somente esta seria adequada para tratar da complexidade das relações humanas.

Outra acusação do Positivismo Jurídico em relação ao Direito Natural é de que este é de caráter idealista-dualista que se afirma como um direito ideal, natu-

ral, imutável, em detrimento do direito real (KELSEN, 1998, 71), mas é incapaz de oferecer alguma validade ao direito, dada a incerteza das suas fontes (natureza ou Deus). Para tal corrente, somente as leis positivas seriam as únicas fontes legítimas para fundamentação do direito, visto estas serem concretas por representarem os valores, costumes e tradições de uma sociedade. Tal crítica talvez se aplique ao jusnaturalismo moderno, mas não a Tomás de Aquino, para o qual o Direito Natural não tem nada de, absolutamente, ideal; é realista, uma vez que a apreensão das leis naturais não parte de nenhum *a priori* estabelecido, mas da prática da observação.

O método do Direito Natural em Tomás de Aquino parte não do abstrato, mas da observação da realidade como, por exemplo, a natureza humana (ST I, q. 101, art. 1). É na ordem natural do homem, por meios dos sentidos que se deve fundamentar a ciência. De acordo com Villey (2005, p. 54; 143), o método do Direito Natural é experimental, parte da observação e do contato direto com a realidade para daí inferir os seus princípios³. Na produção do conhecimento humano operam duas potências os sentidos e o intelecto. De acordo com Tomás de Aquino, seguindo o pensamento de Aristóteles, que nos afirma que nada há no intelecto que não tenha passado pelos sentidos. Os sentidos e o intelecto não são duas formas antagônicas de conhecimento, mas duas formas que concorrem reciprocamente para efetivação do conhecimento humano. Os sentidos oportunizam o conhecimento das coisas particulares (realidade dinâmica e desordenada), o intelecto tem o conhecimento das coisas universais (realidade estática e ordenada) para além da ordem dinâmica da vida, dos fatos particulares, das inclinações gerais do homem (VILLEY, 2005, 144). É neste ponto que entendemos que o trabalho da inteligência pode conduzir ao conhecimento do direito, “pois, já que a ordem está na natureza, é a ordem que a ciência apreende com a natureza, a desordem que ela elimina” (VILLEY, 2005, 144).

Para Tomás de Aquino, o trabalho de nossa inteligência opera a partir de duas funções: a especulativa ou teórica e a prática: a razão prática e a razão teórica, ambas constituem uma só e única, potência do intelecto, que objetiva conhecer as coisas como são e sua finalidade, que procura conhecer o que é bom fazer (ST I, q.79, art.11). A razão prática se ocupa da conduta humana, como o homem deve conduzir bem sua vida em vista da sua realização, ou seja, está voltado para atender às necessidades humanas. A razão prática é mais apropriada para lidar com a realidade da existência uma vez se trata de um objeto que não está determinado de antemão e está em constante transformação não se submetendo a uma conceituação definitiva, pois esta conhece o objeto na medida em que se relaciona com ele, na prática. A razão prática é mais ativa que a razão teórica, não prescreve o que tem que ser, mas procura dar conta daquilo que já é (HOCEVAR, 2005, p. 79).

³ “[...] para Tomás, bem como para Aristóteles, disso resulta que o método do direito natural partirá da observação dos fatos, que ele será um método experimental. Não há ciência infusa no homem, nem normalmente, acesso direto às ideias divinas, nem mesmo no estado de inocência; e a tendência de São Tomás não é fiar-se, nesse domínio, na iluminação mística, na ilusão platônica da reminiscência, no idealismo [...]” (VILLEY, 2005, p 143).

A razão prática difere-se da razão teórica pela indagação do “que fazer”, e como tal se comporta não como um princípio moral, mas como um princípio de ação que visa um objetivo, uma meta, um fim, e que, por sua vez, orienta a ação. “A razão prática possui um caráter eminentemente diretivo porque orienta a conduta para um fim” é em busca do “bem” que ela se dirige. “O ‘bem’ está para a razão prática do mesmo modo que o ‘ser’ está para a razão teórica”. O “bem” é a condição de possibilidade da razão prática, pois é a sua busca que a aciona quando se pergunta “o que fazer” (HOCEVAR, 2005, p. 80).

O primeiro princípio da razão prática é um imperativo: “faz o bem e evita o mal”. Trata-se de um princípio auto-evidente facilmente acessível ao intelecto. Quando se diz evidente por si mesmo quer dizer que este não é resultado de uma reflexão ou indicação de alguém, ou seja, adquirido fora da experiência por alguma revelação (FINNIS, 2006, p. 75). Sobre isso comentando Tomás de Aquino, nos diz Grisez (2010, p. 179-180):

O primeiro princípio da razão prática é um comando, faz o bem e evita o mal. O homem descobre este imperativo tomando consciência deste mandamento básico, o homem consulta sua natureza para ver o que é bom e o que é mau. Examina uma ação em comparação com sua essência para ver se a ação é adequada a natureza humana ou não. Se a ação for adequada, e vista como boa; se não é adequada, e vista como má. Uma vez que saibamos que uma certa espécie de ação - por exemplo, roubar - e ma, temos duas premissas, “evite o mal” e “roubar é mau”, de cuja conjunção deduz-se: “evite roubar”. Todos os mandamentos específicos da lei natural são deduzidos desta maneira.

De acordo com Finnis (2006, p. 44), a reflexão tomista sobre a razão teórica e razão prática refuta a ideia de que os fundamentos do Direito Natural se enquadrem numa perspectiva idealista: por que o “bem e mal” não derivam de uma metafísica ou de fatores empíricos a serem aplicados na moral, mas dos primeiros princípios. Ainda segundo Finnis:

Os princípios do direito natural, que especificam as formas básicas do bem e do mal e que podem ser adequadamente apreendidos por qualquer um que tenha atingido a idade da razão (e não apenas pelos metafísicos), são *per se nota* (evidentes por si mesmos) e indemonstráveis. Eles não são inferidos de princípios especulativos. Não são inferidos dos fatos. Não são inferidos de proposições metafísicas sobre a natureza humana, ou sobre a natureza do bem e do mal, ou sobre ‘a função de um ser humano’, nem são inferidos de uma concepção teleológica da natureza ou de qualquer outra concepção da natureza. Não são inferidos ou derivados de coisa alguma. São não-derivados (embora não sejam inatos) (FINNIS, 2006, p. 45).

O conhecimento do Direito Natural em Tomás de Aquino, como visto encontra seu fundamento na razão prática que age a partir da observação, da natureza, dos

fins dos homens e dos grupos sociais” (VIILEY, 2005, 144). Portanto, acusação de que o Direito Natural é idealista não se adéqua a Tomás de Aquino e Aristóteles, mas especificamente ao jusnaturalismo moderno (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 4996).

A crítica do Positivismo Jurídico ao Direito Natural acerca da imutabilidade dos preceitos naturais também não se aplica a Tomás de Aquino, embora encontremos neste a defesa a pertinência de um núcleo inalterável a fundamentar o Direito Natural, e que é formado pelo preceito primário e geral da lei natural, da qual derivam os demais princípios. Há que se admitir, entretanto, que alguns princípios são inalteráveis por si mesmo como, por exemplo, o imperativo: “faz o bem e evita o mal”. A partir de tal princípio considerado como primeiro e fundamental da razão prática o homem avalia na prática (*a posteriori*) o que é bom e o que é mal em conformidade com o fim a que se dirige. Sobre a variabilidade dos princípios da lei natural, assim se expressa Tomás de Aquino:

[...] quanto aos primeiros princípios da lei da natureza, a lei da natureza é totalmente imutável. Quanto, porém, aos preceitos segundos, que dizemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros princípios, assim a lei natural não muda sem que na maioria das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém. Pode, contudo, mudar em algo particular, e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos [...] (S. T, I- II, q. 94, art. 5)

A partir do exposto acima é possível admitir a existência de princípios imutáveis, mas sua aplicação pode mudar de acordo com as circunstâncias. Por derivarem da razão prática e não da razão teórica, os preceitos são contingentes. Se derivassem da razão teórica, aí sim seriam necessários e imutáveis⁴. É inútil querer desqualificar o Direito Natural a partir da discussão sobre a mutabilidade e imutabilidade da natureza humana, pois não é sobre esse ponto que encontra seus fundamentos, mas nas formas básicas de florescimento humano e nas exigências da razão prática (FINNIS, 2007, 59; ENGELMAN, 2006, p.150-152).

Os positivistas também objetam a ideia de que Direito Natural encontra seu fundamento numa autoridade divina, um pressuposto frágil da relatividade de concepções sobre Deus ou sobre o cosmos. Para Tomás de Aquino, “os preceitos naturais não derivam de nenhum tipo de autoridade seja ela humana ou supra-humana. A lei natural vincula-se à natureza humana e sua força deriva da razão prática” (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 4998). É claro que a ordem sobrenatural fundamenta toda a teoria de Direito Natural em Tomás de Aquino, mas não anula o homem, nem tampouco o trabalho da razão (ST, I-II, q. 90-91; SANTOS, 2003). Mas devemos observar que o ponto de partida para definição de lei não é teológico, mas puramente racional, para somente depois então respaldá-la na teologia.

⁴ Tomás de Aquino seguindo a linha de Aristóteles afirma que “a razão prática está vinculada a sabedoria e a práxis, tendo como fator primordial a experiência e a observação da realidade” (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 4997).

Em Tomás de Aquino, lei, em geral, é a regra e a medida dos atos humanos, em virtude do que o homem é induzido a agir, e como tal refere-se ao trabalho da razão, principio primeiro dos atos humanos, a qual cabe dirigi-los a um fim. O fim para o qual tende a razão é fim ultimo (felicidade), que é o fim comum de todos os homens. A lei tem algo a ver com a felicidade, não somente na dimensão individual do sujeito, mas também com os sujeitos em relação na vida da comunidade humana. Daqui a razão de ser de uma lei é bem comum, a felicidade de todos. (ST, I-II, q.90, art. 1, 2). A lei natural tem tudo a ver com a razão prática, cujos princípios são evidentes por si mesmos e apreendidos de modo universal, indemonstrável, mas ao mesmo tempo, não podem ser negados e nem afirmado, concomitantemente. Tais princípios se fundam na noção de bem. O bem aqui entendido é a primeira coisa que é submetida à apreensão da razão prática, dirigida para a ação”. Buscamos antes de tudo o bem enquanto fim as ser alcançado. “o bem é aquilo que todas as coisas procuram obter”. Daqui podemos dizer que o primeiro preceito da lei é: “o bem deve ser praticado e procurado, e o mal, evitado”. Deste principio procedem todos os outros. A lei natural é intrínseca ao ser humano, diz respeito a tudo o que lhe convém enquanto ser vivo, animal, racional, ou seja, diz respeito a tudo que se refere ao seu bem, ao seu bem estar e que o completa enquanto ser humano e a partir do qual é movido a agir (ST I-II, q. 94, art. 1).

Os princípios do Direito Natural não foram criados e postos por uma entidade sobrenatural, na razão do homem, mas são intrínsecos aos seres humanos, às suas referências essenciais e correspondem aos bens que lhe são fundamentais. O fato de Tomás de Aquino afirmar que a lei natural tem participação na lei eterna não deve ser compreendido como se estes preceitos estivessem impressos no ser humano, mas se refere a capacidade de que tem o homem de conhecer tais preceitos por meio da razão, e não apenas passivamente (ST, I-II, q. 91, art. 2).

Outra crítica que se faz ao Direito Natural é de querer impô-lo como superior e subjogador do Direito Positivo, uma vez que as leis naturais são consideradas como superiores e perfeitas em relação às leis positivas⁵. Não é assim que pensa Tomás de Aquino. De acordo com ele a lei natural apenas apresenta os princípios comuns que serão aplicados à realidade concreta de acordo com as razões particulares da razão humana e por sua vez darão origem as leis humanas (ST, I-II, q. 91, art. 3). A razão humana não participa plenamente e do modo perfeito da razão divina, por isso:

conhecemos certos princípios gerais, mas não o conhecimento próprio de cada verdade única, como contido na Sabedoria Divina: Assim também, da parte da razão pratica, o homem tem uma participação natural na lei eterna, de acordo com certos princípios gerais, mas não no que diz respeito às determinações particulares dos casos individuais que, entretanto, estão contidos na lei eterna. Daí a necessidade para a razão humana ir mais além e sancioná-la por lei... (ST, I-II, q.91, art. 3)

⁵ O Direito assim posto seria perfeito, uma vez que foi estabelecido por Deus e o Direito Positivo seria imperfeito já que seria um produto da ação do homem que é imperfeito (KELSEN, 1998, p. 72-76).

Tomás de Aquino afirma que os homens devem criar as suas próprias leis em vista da paz e desenvolvimento. As leis positivas são necessárias e não podem ser desconsideradas como algo a ser posto em segundo plano, pois mesmo tendo o homem inclinação natural para virtude, esta precisa ser aperfeiçoada de algum modo por meio de alguma espécie de educação que não vem de si mesmo, mas de uma autoridade disciplinar que o obrigue a ser virtuoso pela força ou pelo medo de sofrer alguma punição. Esta é “disciplina das leis” (ST, q. 95 a. 1). As leis positivas são importantes porque têm poder coercitivo e podem levar à punição de quem as descumprem, algo que não é possível ao Direito Natural. Mas há que se levar em consideração de que leis humanas devem ser derivadas dos princípios da lei natural, pois uma lei humana que não esteja de acordo com a lei natural e em desacordo com a reta razão não é uma lei, mas uma “corrupção da lei” (ST, I-II, q. 95, art. 2).

Outra objeção ao Direito Natural é a de que este não passa de uma falácia quando pretende deduzir valores a partir do mundo fático, ou melhor, de querer fazer derivar o dever-ser de um ser. Isto seria um grande erro lógico⁶. Tal objeção pode aplicar-se bem ao jusnaturalismo moderno, mas não ao jusnaturalismo clássico de Aristóteles e Tomás de Aquino (VILLEY, 2005). De acordo com Tomás de Aquino, os fins e bens não são buscados pelo homem num mundo diverso do mundo fático, estes dizem respeito natureza humana e se inclinam para a satisfação de suas necessidades intrínsecas. Finnis (2007, p 90), na defesa de Tomás de Aquino, vai dizer que os princípios do Direito Natural são decorrentes das exigências da razão prática, cujo objeto escolhido se volta para a realização do fim que lhe é pertinente, que “são os bens intrínsecos inteligíveis” necessários ao florescimento humano. O juízo sobre o que é bom ou mal, justo ou injusto, não são proposições abstratas, preexistentes ao homem e fora deste mundo, mas são proposições factuais que tem por base o bem humano (concreto) que está ligado intrinsecamente à natureza específica, comum aos seres humanos, e como tal dirigem a ação do homem no mundo (OLIVEIRA; LESSA, 2008, p. 4998-4999).

Como visto, a crítica do positivismo jurídico ao Direito Natural refere-se à concepção desenvolvido pelo pensamento moderno que não levou em conta o pensamento de Tomás de Aquino. O próprio juspositivismo levado ao extremo não conseguiu expulsar ou relegar o Direito Natural ao segundo plano tendo que admitir um mínimo que seja na fundamentação do Direito Positivo. De acordo com

⁶ Tendo como premissa os dados da natureza não se pode concluir, com certeza, o fato de que alguma coisa seja, ou que ela deva ser ou deva ser feita. “Não existe nenhuma inferência lógica partir do “é” para o “dever-ser”, da realidade natural, para o valor moral ou jurídico (KELSEN, 1998, 80). uma doutrina que pretende deduzir o direito natural, isto é, o direito justo da natureza do homem, não pode ver esta ‘natureza, em todos os possíveis impulsos; é evidente que ela tem de fazer, e efetivamente faz, uma distinção entre os impulsos que se apresentam na realidade fatural: entre os impulsos sobre os quais se pode fundar uma norma que prescreva uma conduta conforme como os mesmos e aqueles sobre os quais não pode ser fundada uma tal norma – quer dizem entre impulsos que devem ser seguidos e impulsos que não devem ser seguidos, entre impulsos bons e maus (KELSEN, 1998, p 81). Portanto, concepção do que certo e do que é errado, do que é injusto e injusto não é objetivo, depende muito das convicções pessoais de cada um

Recanses Siches (1970) tem havido em nosso tempo uma retomada de interesse pelo Direito Natural pensado pelo jusnaturalismo clássico. Tudo isso, nos dias de hoje, faz abrir para nós a possibilidade de repensar o Direito Natural sem preconceitos e sem prejuízos de compreensão, resgatando a sua força como princípio orientador para as ações e decisões humanas.

4. A atualidade do pensamento jusnaturalismo de Tomás de Aquino a partir de John Finnis

A busca do fundamento e da validade do Direito ao longo da história tem se processado ao longo da história a partir da disputa entre Direito Natural e Direito Positivo dá-nos a impressão que para fazer a validade prevalecer uma forma de Direito tem que se realizar em detrimento de outra. Tomás de Aquino nos mostra que o Direito Natural não anula o Direito Positivo, um complementa o outro. O Direito Natural sozinho não pode nada, apresenta apenas belos e precisos princípios sem nenhum efeito prático na construção da harmonia social e da coexistência pacífica, por lhe faltar a coercitividade própria das leis positivas⁷ ao passo que o Direito Positivo sozinho não dá conta da realidade complexa que envolve as relações humanas e seus conflitos. De acordo com Finnis:

Em um mundo (paraíso) de santos (pessoas completamente virtuosas) haveria necessidade de leis, mas não de coerção; assim. A coerção não é parte da definição de lei em Tomás de Aquino, e sua força diretiva pode ser contraposta a sua força coercitiva. Mas, em nosso mundo real, a necessidade de (ameaçada) coerção é tal que Tomás de Aquino dirá sem qualificar que o dever da lei deve ter força coercitiva (FINNIS, 2007, 74).

É inegável o valor das leis positivas para que a sociedade seja virtuosa, mas é também inegável um ordenamento jurídico puramente formalista onde somente as leis e normas são os critérios de discernimento para as decisões jurídicas. O objetivo das leis é a preservação do bem comum e a promoção das virtudes humanas que lhes são favoráveis (ST, q.96, art. 1-3, FINNIS, 2007, p 72). O bem comum é o bem, não é o bem de uma classe, de um grupo A ou B, de país A ou B, mas efetivamente o bem de todos, o bem da comunidade política (comunidade política genericamente ou bem público). Temos aqui a ideia de uma comunidade política internacional iniciada por Tomás de Aquino e posteriormente desenvolvida por seus seguidores no século XVI, trazendo as ideia de um bem comum universal, que envolve todos os seres humanos (FINNIS, 2007, p. 61).

O Estado é o responsável por criar as leis e aplicá-las, como também tem o poder de força para impô-las à sociedade por meio da coerção e da aplicação de

⁷ ST, I-II, q. 96 art. 5, Tomás admite não só coercitividade da lei, mas também a punição daqueles que a violam perturbando a harmonia da convivência social e neste caso a pena seria o meio da efetivação justiça (ST I-II, q.95, art.)

penas para os que atentam contra a harmonia social. O Estado “tem a responsabilidade e o papel de conduzir coercitivamente todos os seus cidadãos, de qualquer idade, em direção à plena virtude” (FINNIS, 2007, p. 66) Mas, o Estado, no exercício de sua função, pode incorrer em abusos de poder que podem ser legitimados pelo próprio direito quando seus representantes agem não motivados pelo interesse do bem comum, mas por avareza e vaidade, ou agem fora da autoridade que lhes é garantida. As leis injustas produzidas pelo Estado são destituídas de autoridade moral, isto é, “não vinculam na consciência, ninguém está moralmente obrigado a se conformar, nem moralmente obrigado a não se conformar com seus preceitos” (ST, I-II, q. 96. art. 3; FINNIS, 2007, p 76). O Estado legítimo e o direito legítimo é aquele que está em função do bem comum genericamente entendido. Neste ponto, os princípios do Direito Natural serve de critério seguro de discernimento. Aqui está a indicação de que em situações de tirania e opressão do Estado, e a violação do bem comum, seja legítima a desobediência pacífica, uma justa revolução (ST, II-II q. 42, art.2; q.104, art. 6; FINNIS, 2007, p. 77).

O Direito Natural se apresenta nos dias de hoje como critério fundamental de legitimação da autoridade política, visto que um regime somente é considerado justo ou legítimo na medida em que reconhece e protege os direitos fundamentais das pessoas que, apesar de positivados, encontram seu fundamento nas leis naturais. “A teoria do governo limitado é típica de Jusnaturalismo de todos os tempos” (VIOLA, 1997, p. 890). As regras do ordenamento dos direitos não podem depender da vontade da autoridade política, pois esta deve estar subordinada às orientações do direito. Estas não podem ser outras que não as regras da razão prática, princípios das leis naturais (VIOLA, 1997, p. 891).

O Direito Natural não é negação do Direito Positivo nem a sua antítese, mas o seu complemento, uma vez que se interessa em que princípios fundamentais da existência e coexistência humana sejam protegidos. Neste ponto tem sido grande a contribuição do Direito Natural ao longo da história como nos recorda Bobbio:

A função histórica constante, nobremente exercida pelo Jusnaturalismo em suas diversas encarnações, tem sido a de afirmar os limites do poder do Estado. Da exigência de um Estado limitado pela lei natural nasceu constitucionalismo moderno contra o maquiavelismo, contra as teorias da razão do estado e o direito divino dos reis, contra o absolutismo paternalista e hobbesiano; o estado de direito do século passado, contra o estado ético; hoje as teorias de garantias internacionais do direito do homem contra o perene perigo do Estado totalitário (1963, p. 60).

O Direito Natural se faz presente fortemente na história da formação do Estado Moderno e em grande parte nas tentativas de tornar efetiva a constituição em vista da limitação dos poderes do Estado. A *Declaração dos Direitos dos Homens* advindos após a Revolução Francesa. Os direitos sociais, o direito dos trabalhadores, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, o Direito Internacional todos esses

encontram seus fundamentos na positivação dos princípios e normativas provenientes do Direito Natural que é sempre evocado em períodos de guerras e sempre que a vida humana, algum bem, ou a liberdade do indivíduo se vê ameaçada por aqueles que detêm o poder. De acordo com Finnis:

Todas as teorias do Direito natural entendem a lei como um remédio contra os grandes males, de um lado se teria a anarquia (ausência da lei) e de outro lado a tirania. E uma das formas características da tirania é a cooptação da lei como uma máscara para decisões fundamentalmente não jurídicas dispostas em forma de lei e legalidade (2007, p. 88).

O Direito Natural tem sido reivindicado sempre que uma lei humana se faz arbitrária. Apesar de suas variadas versões, muitas vezes divergentes entre si, ao longo da história, mas sempre se apresentou como um critério limitador das arbitrariedades contra os mais fundamentais da pessoa humana. No tribunal de Nuremberg em 1945, os criminosos de guerra alemães tiveram que ser julgados por um tribunal internacional. A legitimidade moral de tal instância julgadora se deu a partir da evocação dos princípios do Direito Natural e seus princípios bastante concretos e evidentes por si mesmo: o bem humano, que se impõe como critério da razão prática. Os criminosos foram acusados de “crime contra a humanidade, crime contra o bem humano (FINNIS, 2007, 105).

O Direito Positivo, tomado na sua perspectiva puramente formal, é reducionista e bastante prejudicial e perigoso, não servindo à sua missão maior de estabelecer a harmonia social e pacífica entre os homens, uma vez que não leva em consideração a complexidade das relações humanas e seus conflitos, a realidade jurídica fica restrita puramente à norma. O Direito Positivo sozinho é insuficiente para dar conta da complexa realidade da convivência entre os homens, são os próprios Positivistas que constatam isso (MOREJO, 2004). O direito é uma instituição social, e como tal precisa de uma metodologia apropriada capaz de compreender o que realmente é bom para as pessoas, fazendo valer aqui a necessidade da razão prática, já que a razão puramente teórica fica presa às suas próprias valorações, tornando-se insuficiente para tratar da multiplicidade das ações e práticas humanas existentes. O direito não consiste apenas em regras, envolve disputas e decisões cujas normas não respondem dada a complexidade em questão (FINNIS, 2006, 21). A decisão jurídica, portanto, não se reduz à evocação e aplicação das normas jurídicas, mas envolve também aspectos de fora do direito como a questão da moral, e aqui o Direito Natural pode oferecer os critérios de discernimento e grande é a contribuição de Tomás de Aquino, quando nos faz recordar a questão da razão prática como elemento orientador das ações humanas, em vista de seu fim último.

Conclusão

O Direito Natural, apesar das críticas e da sua rejeição nos meios jurídicos ainda é pertinente para os nossos dias, capaz de ser evocado contra as arbitrarie-

dades humanas, contra a ingerência do Estado em relação ao indivíduo, contra o totalitarismo, algo que se faz evidente, especialmente quando se procura a fundamentação dos Direitos Humanos, dos direitos fundamentais, do direito internacional e nos casos difíceis a serem resolvidos nos tribunais. O Direito Natural mantém-se fiel ao que lhe caracteriza, se expressa como um direito justo por natureza que se afirma independente da vontade humana e cujo fundamento deriva daquilo que é intrínseco à natureza e à sociabilidade humana e presente na consciência de todos os homens.

Para Finnis, o Direito Natural é ainda pertinente, pois se fundamenta sobre os bens humanos, comuns à todos os homens em qualquer tempo e lugar, buscados por si mesmos e perfeitamente cognoscível à razão humana, uma vez que são auto-evidentes e servem de critério para a razão prática, operação racional apropriada para tratar da complexidade da vida e das relações humanas, mediante a qual podemos saber o que é bom e correto em relação à pessoa humana.

O Direito Natural na contemporaneidade se afirma com um conjunto de valores e princípios fundamentais necessários aplicação do direito respeitoso da realidade humana expressa o desejo de um critério absoluto e ideal de justiça e de direito que se eleva acima das arbitrariedades e caprichos humanos.

Na edificação de uma nova concepção de Direito Natural, grande é a contribuição de Tomás de Aquino, que Finnis resgata em suas obras. Tomás foi esquecido e mal interpretado e rejeitado pelo paradigma moderno de cientificidade, mas sua contribuição foi e continua sendo significativa. O Doutor Angélico nos ajuda a compreender o modo correto de pensar o Direito Natural e neste ponto sua valiosa contribuição nos apresenta que o fundamento das leis naturais não se encontra fora deste mundo, mas fazem parte da nossa vida, são imediatamente evidentes e dizem respeito aos bens humanos, e se tornam critérios de discernimento da ação humana em vista do seu fim último: a felicidade.

Referências

ALVAREZ, Alejandro B. Teses básicas do Juspositivismo e suas críticas ao Jus naturalismo. *Lex Humana*, n. 2 dez. 2009. Disponível em <http://www.ucp.br/html/joomlaBR/lexhumana/lexhumana.htm>. Acesso 22 jul 2012.

BITTAR, E.; ALMEIDA, G. A. *Curso de Filosofia do Direito*. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

BOBBIO, *Sulla rinascita del giusnaturalismo*. Centro de Estudios Filosóficos. Simposio sobre Derecho Natural y Axiología. XIII Congreso Internacional de Filosofía - UNAM, Mexico, 1963, p. 49-63.

BUNNIN, N; TSUI-JAMES, E.P. et alli. *Compêndio de Filosofia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2007.

CIANCIARDO, J. Modernidad Jurídica y "falácia naturalista". *Dikaion*, Colombia, v.18, n. 013, p. 27-42, 2004.

COSTA, J.S. Tomás de Aquino. In: BARRRETO, V.P. *Dicionário de Filosofia do Direito* (org.). São Leopoldo/Rio de Janeiro: Unisinos/Renovar, 2006, pp. 824-226.

ENGELMAN, W. O bem humano como elemento motivador da (re) significação do conceito de direito. *Revista Direito e Justiça - Reflexões Sociojurídicas - Ano VI – n.9 - Novembro 2006* Ano VI, n. 9, 1-22, nov. 2006.

FINNIS, J. *Direito Natural em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2007.

FINNIS, J. *Lei natural e direitos naturais*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

GRISEZ, G. O primeiro principio da razão prática. *Revista GV*. São Paulo: v.3, no 2, p. 179-218, jul-dez 2010.

HOCEVAR G. El primer principio de la razón práctica en la teoría de la ley natural de John Finnis. *Dikaïosyne: Revista de filosofía práctica de la Universidad de Los Andes Mérida*. Venezuela: v. 08, no 15, p. 75-79, dic 2005.

KELSEN, H. *O problema da justiça*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, H. *Teoria pura do Direito*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MASSINI CORREAS, C.I. Ciencia Práctica y prudência em John Finnis: aproximaciones preliminares a la problemática. *Diritto & Questione Pubbliche: Rivista di Filosofia del Diritto e cultura giuridica*. Palermo: no 07 dic 2007, p. 123-141.

MOREJO, El positivismo Jurídico y la aplicacion del derecho. *Doxa – Cuadernos de Filosofia del Derecho*. V. 27, p. 45-62.

OLIVEIRA, J. A; LESSA, B.A.F. A Teoria do Direito Natural de Santo Tomás de Aquino: uma reflexão a partir das críticas de Hans Kelsen ao Jusnaturalismo In: ENCONTRO NACIONAL DO CONDEPI, 18, 2009, Maringá: *Anais do XVII Encontro Nacional do CONPEDI*. Brasília: Fundação Boiteux, 2008, p. 4999-5011. [CD-ROM]

RIVAYA, B.. Teorias sobre la Teoria del Contenido Mínimo del Derecho Natural. *Boletín de la Facultad de Derecho – UNED*. Madrid: n. 15, p. 39-63, 2000.

ROQUE, S.J. *História do Direito*. São Paulo: Icone, 2007.

SANTOS, B.S. A lei natural em São Tomás de Aquino: introdução, tradução e notas das questão 94 da *Summa Theologiae* Ia-IIae - *Revista Ágora Filosófica – UNICAP*. n. 2, p. 17-39, 2003.

TRUYOL y SERRA, A. *História de la Filosofia del Derecho y del Estado*. II, Del renacimiento a Kant. Madrid: Revista Occidente, 1976.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VIOLA, F. Il dibattito contemporâneo sulla legge naturale. *Aggiornamenti Sociali*. Milano: v. 48, n. 12 p. 883-894, dic 1997.



Rawls e A. Sen: meios e fins da justiça

Jorge Armindo Sell*

* Mestrando UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina.

Bolsista CAPES. Tema de pesquisa atual: as críticas de Amartya Sen à *justiça como equidade* de John Rawls. E-mail: jasellvaires@gmail.com.

Resumo

A imparcialidade é parte importante de uma teoria da justiça porque determina as suas condições de aceitação para quem é dirigida. No caso das críticas de Amartya Sen a John Rawls, é uma boa porta de entrada para se demarcar as diferenças entre ambas as abordagens. Sen busca oferecer uma abordagem de enfrentamento das injustiças cujo modelo de imparcialidade esteja mais de acordo ao contexto global das questões de justiça e habilite comparações entre diferentes opções políticas. Por outro lado, Rawls considera a imparcialidade um requisito fundamental para uma concepção de justiça cujos princípios possam regular as instituições de uma democracia constitucional. Assim, para Sen, o modelo rawlsiano apresenta limitações diversas e este artigo visa reconstruir essas divergências em torno do modelo de imparcialidade, oferecendo a partir de Rawls respostas às críticas de Sen.

Palavras-chave: justiça distributiva, imparcialidade, John Rawls, Amartya Sen.

Algumas considerações sobre a imparcialidade

A imparcialidade é uma exigência indispensável para concepções de justiça independentemente de seus objetivos específicos porque diz respeito às suas condições de aceitação por parte daqueles a quem ela é dirigida. Por outro lado, ela é também o critério ao qual diferentes reivindicações de vantagens (direitos e bens sociais) se submetem como teste de validade. Considerando então que a imparcialidade é o ponto de partida para uma teoria da justiça, problematizá-la é uma boa maneira de enquadrar as diferenças entre as concepções apresentadas por John Rawls e Amartya Sen.

Amartya Sen desenvolve em seu artigo *Open and Closed Impartiality* (2002) a distinção entre duas diferentes formas de se conceber a imparcialidade: a forma “aberta” e a forma “fechada”. Segundo ele, a escolha entre ambas não é trivial e tem implicações substantivas para uma teoria da justiça, sendo que ambas se distinguem pelos pontos de vista que são levados em conta para os juízos e reivindicações de justiça. E cada forma de invocar a imparcialidade pode limitar ou não esses pontos de vista dependendo do domínio de aplicação a que se propõe.

A imparcialidade ‘fechada’ é o procedimento para a elaboração de juízos e consensos imparciais que invoca apenas os membros de uma determinada sociedade ou nação, postulando que o domínio da imparcialidade se limita ao que Sen denomina “membros do próprio *grupo focal*” (SEN, 2002, p. 445). Esse padrão de abordagem restrito aos cidadãos de uma determinada comunidade política diz respeito à tradição do contrato social como um todo, que inclui Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e é usado contemporaneamente por Rawls, através de seu dispositivo da Posição Original. No caso de Rawls, tal imparcialidade é obtida colocando-se as partes envolvidas na deliberação dos princípios de justiça sob o “véu de ignorância” que impossibilita a elas o conhecimento de aspectos relativos a sua identidade, características físicas ou posição social. Ao tornar as partes ignorantes “das suas identidades dentro do grupo focal”, o véu de ignorância “consegue ser um procedimento efetivo para superar as parcialidades individuais dentro do grupo focal” (SEN, 2002, p. 445).

No entanto, essa abordagem é restrita aos participantes do contrato que também são os membros da sociedade à qual seus resultados se aplicam (que Sen denomina *grupo focal*), sendo que nenhum ponto de vista externo a esse grupo é evocado. Com isso, segundo Sen, esse procedimento não é capaz de superar as parcialidades e preconceitos do próprio grupo em questão e tampouco consegue levar em consideração as vidas das pessoas de fora da sociedade que tem suas vidas afetadas por decisões dos membros da sociedade em questão.

A imparcialidade aberta, por outro lado, é “o procedimento de se fazer julgamentos imparciais [que] pode (e em alguns casos deve) invocar, entre outras coisas, julgamentos de fora do grupo focal” (SEN, 2002, p. 455). Esse procedimento está presente no dispositivo do “espectador imparcial” de Adam Smith, que exige que se evoquem os julgamentos desinteressados de espectadores “tanto de perto como de longe”, que não necessariamente pertencem ao grupo focal (SEN, 2002, p. 455). Isso porque, segundo Sen, o ponto de vista de alguém externo e desinteressado na disputa entre as reivindicações de justiça poderia oferecer percepções e julgamentos que revelariam limitações e parcialidades que os membros dentro do grupo em discussão não poderiam perceber.

Segundo Sen, embora negligenciada na maior parte da tradição do pensamento político, essa abordagem já possui uma ostensiva aplicação prática no campo resolução de conflitos. Seu modo de operação consiste de evocar um terceiro

ponto de vista para arbitrar a disputa entre duas reivindicações concorrentes. A presença de um ponto de vista imparcial em função de seu desinteresse atua como mediador entre duas posições conflitantes e, ao mesmo tempo, é capaz de oferecer um ponto de vista não comprometido com quaisquer deles e, por isso, pode ser igualmente aceitável para ambas as partes. Tal procedimento, denominado “*arbitragem justa*”, se distingue da “*negociação justa*”, na qual a participação é restrita às partes envolvidas em uma determinada disputa. Nesse caso, as partes divergentes não possuem um elemento mediador que possa facilitar o consenso, sendo que isso dificulta o acordo no caso de posições muito divergentes entre si.

Para Sen, *arbitragem justa* se relaciona com a *negociação justa* de maneira semelhante àquela que o observador imparcial se relaciona com o modelo de imparcialidade contratual (ver SEN, 2009, p. 161). Mas é preciso considerar que tanto para Smith como para Sen o procedimento do observador imparcial não consiste em “deixar a tomada de decisão à arbitragem final [a] um pessoa desinteressada e apática”, de modo que a palavra “arbitragem” não deve ser entendida em um sentido forte. Em vez disso, os observadores desinteressados

ingressam não com árbitros, mas como pessoas cuja leitura e avaliação nos ajudam a alcançar uma compreensão menos parcial da ética e da justiça de um problema, em comparação com a limitação da atenção apenas às vozes daqueles que estão diretamente envolvidos (SEN, 2009, p. 162)

Assim, Sen justifica a primazia de sua forma de imparcialidade baseada no modelo do observador imparcial em relação à forma de imparcialidade “fechada”, na qual é possível identificar três elementos. Segundo ele, a proposta rawlsiana sustenta que eles são congruentes:

- 1) Grupo negociador: aqueles que podem ser vistos como negociando um contrato legal “como se” com cada um dos demais, na Posição original, sobre a estrutura básica da sociedade dentro da qual cada um deles irá viver;
- 2) Grupo afetado: aqueles cujos interesses são diretamente envolvidos e;
- 3) Grupo que avalia: aqueles cujos julgamentos imparciais e justos devem contar em julgamentos de justiça envolvendo todas as pessoas cujos interesses e vidas são direta ou diretamente afetados (SEN, 2006, p. 258, tradução minha).

De acordo com Sen, na Posição Original de Rawls, o grupo contratante é ao mesmo tempo o grupo negociador, o grupo afetado e o grupo que avalia. Todos eles estariam representados pelas partes que deliberam do ponto de vista de um cidadão democrático enquanto pessoa livre e igual. A suposição dessa congruência também é algo inevitável em qualquer abordagem baseada em um contrato original com a meta de elaborar regras gerais para o funcionamento de uma sociedade. Essa identificação é confirmada textualmente tanto na *Teoria da Justiça* como no *Liberalismo Político*, e neste, uma das questões centrais é:

Que concepção de justiça é mais apropriada para especificar os termos da co-
operação social entre cidadãos concebidos como livres e iguais e como mem-
bros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida? (RAWLS,
2011, p. 23)

Essa opção teórica, embora coerente com as pretensões que Rawls coloca para a *justiça como equidade*, enfrenta problemas no enfrentamento de questões de justiça do mundo de hoje. Dentre elas estão os desafios da justiça global, desafios envolvendo etnias, gêneros e culturas vínculos além de uma dada sociedade.

Então, considerando a comparação entre os dois modelos de imparcialidade, Sen resume suas objeções à “imparcialidade fechada” de Rawls apontando três limitações desse modelo. São elas: 1) “Paroquialismo procedimental”; 2) “Incoerência na inclusão” e; 3) “Negligência da exclusão” (SEN, 2002; 2006; 2010, 2011). Por razões de tempo abordarei somente a primeira crítica e, de modo mais breve, a terceira.

Por *paroquialismo procedimental*, Sen entende a incapacidade que a abordagem do contrato social (no caso, a P.O. de Rawls) possui em eliminar os preconceitos e valores particulares do grupo que delibera acerca dos princípios. Nos termos de Sen, a Posição Original de Rawls é bem sucedida em “eliminar a influência dos interesses pelo próprio benefício e as inclinações pessoais dos diversos indivíduos dentro do grupo focal” (SEN, 2011, p. 156). Não obstante, por se abster de invocar a avaliação pelos “olhos do resto da unanimidade”, a abordagem não consegue eliminar os preconceitos e inclinações do próprio grupo focal. Essa tarefa não seria satisfeita pelo “véu de ignorância” como artifício que encobre apenas as identidades das partes envolvidas na decisão dos dois princípios.

Essa crítica não implica na acusação de que Rawls seja paroquialista, e não consiste disso. Sen reconhece propósitos universalistas na concepção de justiça de Rawls. O problema surge quando Rawls sustenta que “nossos princípios e convicções morais são objetivos na medida em que tenham sido alcançados e testados através da pressuposição de [um] ponto de vista geral” (SEN, 2011, p.157). Segundo Sen, essa pretensão por objetividade é atendida de modo apenas parcial quando seu ponto de partida é “a posição original territorialmente isolada”. Desse modo, a concepção recebe o adjetivo ‘paroquial’ porque fica aquém de suas pretensões universalistas, pois não oferece o devido tratamento teórico dos “valores locais, que podem, através de um exame minucioso adicional, revelar preconceitos e vieses que são comuns em um grupo focal” (SEN, 2011, p. 158; 2002, p. 447).

A segunda crítica, a *incoerência na inclusão*, afirma que no exercício da imparcialidade fechada as “decisões tomadas por qualquer grupo focal alteram o tamanho e a composição do próprio grupo focal” (SEN, 2002, p. 449). Frente a isso, segundo Sen, o modelo contratual poderia adotar um ponto fixo de x membros, mas mesmo isso não impede que as regulamentações prescritas pelo grupo negociador fixo (de x membros) se tornem incoerentes com o tamanho e composição do grupo afetado, que no modelo contratual também é identificado com o grupo negociador.

Com isso, “a inclusão como membro do grupo focal varia de acordo com decisões supostamente tomadas pelo próprio grupo focal” (SEN, 2011, p. 170). Essa incoerência representa uma dificuldade à pretensão de formular termos para reger uma sociedade ao longo do tempo a partir do modelo contratual. Em resumo,

Se as decisões tomadas na posição original influenciam o tamanho e a composição da população, e se o tamanho e a composição da população influenciam na natureza da posição original ou as decisões aí tomadas, então não há nenhuma maneira de garantir que o grupo focal associado à posição original seja coerentemente caracterizado (SEN, 2011, p. 177).

Esse problema persiste mesmo considerando que a posição original como dispositivo de representação do ponto de vista interesses de um cidadão. Entretanto, acredita-se que essa crítica surge do mal entendido relativo à ambiguidade na afirmação de que cada participante da posição original representa o interesse de “um” cidadão.

A terceira crítica, da *negligência na exclusão*, afirma que o modelo contratual “pode excluir a voz das pessoas que não pertencem ao grupo focal [e não negociam os termos do contrato], mas cujas vidas são afetadas por decisões do grupo focal”. Esse problema só deixaria de existir em um mundo no qual as sociedades estivessem completamente separadas e independentes umas das outras, o que não é caso do mundo atual. E essa dificuldade também não é resolvida mesmo nas formulações de múltiplos estágios de contratos, tal como Rawls pretende fazer em seu *Direito dos Povos* (SEN, 2002, p. 448). A *negligência na exclusão* se torna um problema para Rawls, visto que uma sociedade regulada a partir da Posição Original pode ter influência nas vidas de pessoas que não foram acomodadas nesse procedimento, mas que podem ter reivindicações de justiça assim como os membros dessa sociedade.

De modo que essa dificuldade compromete a aplicação da “justiça como equidade” nas questões de “justiça através das fronteiras” (SEN, 2011, p. 169). Assim, do ponto de vista das exigências do tratamento democrático das questões de justiça, “pode haver muitos aborrecimentos na ausência de representação” (SEN, 2011, p. 169)¹.

Mesmo a concepção de Rawls, desenvolvida com vistas ao horizonte institucional de uma sociedade não pode ignorar que no mundo interdependente dos dias de hoje as relações entre países estão cada vez mais “funcionando de forma interativa” (SEN, 2011, p. 170). Essas interações mais imediatas e diretas entre países ou comunidades políticas caracterizam, segundo Sen, exigências de uma “justiça global” que não podem ser reduzidas às especulações em torno de uma

¹ Segundo Sen (2002, 2011), de todas estas críticas, somente a terceira delas tem recebido suficiente atenção no campo da teoria política internacional. A repercussão das questões de justiça a nível global e sua pertinência dentro da reflexão filosófica tem sido demonstrada pelos trabalhos de Nancy Fraser (2008), Thomas Pogge e Charles Beitz, dentre outros.

“justiça internacional”. Pois, dentre outras razões, uma acordo mais substancial entre todos os povos em questões de justiça dificilmente é alcançável e não se apresenta factível nem num futuro próximo. Dentre as questões da justiça global estão o reconhecimento de direitos humanos, o tratamento das disparidades nacionais e regionais e a superação de preconceitos e limitações locais com a contribuição da experiência política de outros países.

Apesar dessas críticas Sen reconhece que a proposta da *justice as fairness* tem muitos méritos em vista de se refletir sobre questões de justiça, pois “Apesar da forma ‘contratual’ da teoria da justiça rawlsiana, o contrato social não é o único artifício que Rawls invoca no desenvolvimento de sua teoria” (SEN, 2002, p. 454, 455, tradução minha). Pois, além do contrato, há o que Rawls denomina estrutura pública de argumentação contida na noção de razão pública. Ambas satisfazem a exigência por objetividade nos juízos de justiça, que mesmo o dispositivo do observador imparcial não é capaz de satisfazer. Isso também aproxima a argumentação pública de uma forma de imparcialidade mais aberta, por assim dizer, que só é comprometida pela pressuposição do contrato.

Possíveis respostas em Rawls

Em relação à crítica do paroquialismo procedimental, pode-se dizer que ela não leva em consideração muitas características da Posição Original (doravante, P.O.). Pois, em primeiro lugar, as partes que deliberam sobre os princípios de justiça são imparciais não apenas porque desconhecem seus interesses e tendências derivadas de suas identidades, tais como os seus “planos de vida”. A imparcialidade proporcionada pelas restrições impostas às partes na posição original, dentre elas o véu de ignorância atendem também à exigência da razoabilidade dos seus resultados. Ela está presente na estrutura e nas restrições desse acordo hipotético que modela a aceitação voluntária dos princípios, colocando as partes que raciocinam de forma equitativa umas com relação às outras. Essas “restrições formais” da posição original a caracterizam como um exemplo daquilo que Rawls denominou de justiça procedimental pura, pois: “A justiça procedimental pura significa que, em sua deliberação racional, as partes não se veem obrigadas a aplicar ou subscrever nenhum princípio do direito e da justiça que seja dada de antemão” (RAWLS, 2011, p. 87).

A partir dessa situação de igualdade os cidadãos decidem os termos equitativos para reger a sociedade na qual irão viver de acordo com sua própria concepção de vantagem formulada a partir do ponto de vista de uma pessoa livre e igual. Com isso, fica bastante enfraquecida a crítica de que o procedimento de decisão sob o “véu de ignorância” seja guiado por algum tipo de “valor local”, já que esse modelo de imparcialidade visa a aceitação recíproca e universal dos seus resultados.

Em segundo lugar, porém mais importante, ao afirmar que o artifício da posição original seria um obstáculo às pretensões universalistas de Rawls, Sen não explicita qual universalidade essa concepção de justiça pretende satisfazer. Afinal,

“a justiça como equidade é uma concepção política em parte porque ela se inicia a partir de uma certa tradição política” (RAWLS, 1985, p. 225). Esse ponto de partida, segundo Rawls, é expresso nas ideias básicas que guiam o raciocínio das partes na PO., que são a ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação e a concepção de cidadão como pessoa livre e igual. Ambas são “ideias intuitivas básicas que tomamos por implícitas na cultura pública de uma sociedade democrática” (RAWLS, 1985, p. 231-3).

Considerando então que a abordagem de Rawls toma como ponto de partida a tradição política democrática, se aplica a crítica de Sen de que a Posição Original é orientada por valores. O próprio Rawls reconhece que: “A justiça como equidade não é procedimentalmente neutra. Não há dúvida de que seus princípios de justiça são substantivos e expressam muito mais do que valores procedimentais” (RAWLS, 2011, p. 226). Isso porque, embora o acordo se dê em condições que caracterizem a justiça procedimental pura, seus pontos de partida são relativos à tradição política democrática, de modo que o acordo “em si mesmo não é neutro” (RAWLS, 2011, p. 324). Porém esses valores expressos pelas ideias básicas de “pessoa livre e igual” e de “sociedade como sistema equitativo de cooperação” se enquadram no conjunto dos valores que Rawls denomina “morais ou políticos”. Isso quer dizer que esses valores são neutros no sentido de não conterem em si nenhuma concepção de vida boa ou, nos termos de Rawls, não são expressos nos termos de nenhuma “doutrina religiosa, moral, ou filosófica abrangente”.

Os chamados “valores morais e políticos” a partir dos quais a concepção de justiça como equidade se constrói já foram objeto de experiência histórica e debate intelectual e se sustentaram num horizonte social marcado pelo pluralismo, sendo objeto de aprovação por pontos de vista divergentes entre si. Com isso é possível afirmar que, mesmo resultando em valores substantivos, o artifício da P.O. envolve apenas os valores de uma democracia e que, sendo neutros e abertos às várias formas de vida boa (que, na teoria, são denominadas doutrinas abrangentes razoáveis), não podem ser acusados de “valores locais”. Isso se confirma na própria noção de “consenso sobreposto”.

A segunda crítica, a da incoerência na inclusão, afirma que as decisões do grupo focal (no caso os participantes do contrato) tendem a modificar o tamanho e a composição desse mesmo grupo, tornando-o incompatível com os termos previamente escolhidos. Entretanto, no caso de Rawls, essa crítica parece se construir sobre uma ambiguidade presente na afirmação de as partes situadas na Posição Original “sempre devem garantir os direitos e liberdades fundamentais daqueles a quem representam” (RAWLS, 2011, p. 76).

Da afirmação de que uma pessoa na P.O. representa os interesses de um cidadão, é possível interpretar (como Sen sugere), que para cada membro de uma sociedade há uma pessoa que a representa no experimento mental. Ou seja, essa crítica sugere uma representação “numérica” dos cidadãos pelas partes que deli-

beram. Considerando desse modo, os princípios originados a partir desse princípio seriam relativos a um número “x” de pessoas que deliberaram, sendo esse também o número de cidadãos na sociedade a qual esses princípios se aplicariam. De modo que qualquer alteração populacional comprometeria essa correspondência.

Entretanto, essa interpretação é bastante arbitrária em relação ao modo como o procedimento de imparcialidade rawlsiano confere validade aos princípios, além de incluir variáveis que não estão acessíveis às partes sob o “véu de ignorância”. Em primeiro lugar, os princípios de justiça não se tornam válidos para os cidadãos de uma sociedade por serem resultado de uma representação numérica fiel de sua população, mas sim por serem resultado de um ponto de vista que representa as faculdades morais e de cidadãos democráticos. Sendo assim, tais cidadãos podem reconhecer esses princípios como aqueles que adotariam do ponto de vista de uma “pessoa moral, livre e igual” (RAWLS, 1985, 2011). Além disso, as partes na posição original apenas supõem que a sociedade para a qual estão decidindo os termos equitativos de cooperação exista dentro das “circunstâncias da justiça”, o que não inclui informações sobre população e território (RAWLS, 2011, p. 77). De modo que essas variáveis são irrelevantes para o procedimento da posição original.

Em segundo lugar, os princípios resultantes da Posição Original também não definem nenhum ordenamento social relativo a um número x de habitantes, mas concernem somente a “aspectos constitucionais essenciais” e “questões de justiça básica”. Ou seja, dizem respeito a direitos fundamentais do que Rawls considera ser uma “democracia constitucional”. Além disso, são aplicados na chamada “sequência de quatro estágios”, envolvendo os estágios constitucional, legislativo até o judicial, onde se fazem presentes leis ordinárias. De modo que mudanças territoriais e demográficas, ainda que drásticas, repercutem de forma ascendente, podendo levar a mudanças que vão desde leis ordinárias até emendas constitucionais. Mas é muito pouco provável que elas tenham repercussões a esse nível, e muito menos afetem os princípios que envolvem considerações muito gerais e abstratas. E, por fim, os princípios concernem a direitos e liberdades são tão básicas e fundamentais a ponto de não poderem ser negociados em favor do bem estar ou adequação populacional.

Finalmente, a terceira crítica, denominada “negligência na exclusão” apresenta o maior desafio para as concepções contratualistas. Isso porque o exercício da imparcialidade restrito ao âmbito de uma comunidade política não examina a questão sobre quais pontos de vista (ou quais destinatários) devem ser considerados nos juízos imparciais de justiça.

Como já visto acima, no mundo globalizado de hoje as interações entre pontos distantes do globo em diferentes níveis (político, econômico, social, cultural) produzem injustiças que extravasam os limites das sociedades e cujo enfrentamento se impõe tarefa das concepções de justiça. Além disso, essas injustiças envolvem agentes que não possuem vínculo exclusivo com um único Estado, como no caso das corporações transnacionais e do movimento ambientalista. Sendo assim, uma abordagem

de justiça apta a enfrentar esses problemas não pode se resumir a elaborar uma concepção para instituições dentro dos limites de uma única sociedade e restrita a seus cidadãos. Em vez disso, deve considerar todos os possíveis afetados que, por essa condição, também possuem reivindicações de justiça dirigidas a essa sociedade.

Uma das possíveis respostas a essa objeção leva em conta a aplicação dos princípios de justiça em uma “sequência de quatro estágios” que passa pelos estágios constitucional, legislativo e judiciário, na qual o véu de ignorância é gradualmente removido. Mas essa opção envolveria uma interpretação arbitrária da aplicação dos princípios para problemas que Rawls não mencionou.

Além disso, no conceito de razão pública é possível encontrar uma alternativa. Primeiramente é preciso reconhecer que Rawls desenvolve considerações acerca da justiça além das fronteiras no seu primeiro escrito sobre *A ideia de razão pública*. Nesse ensaio, os “deveres para com as outras sociedades”, juntamente com aquelas relacionadas ao problema das “gerações futuras”, os “cuidados básicos com a saúde” e as questões de “proteção aos animais e ao meio-ambiente” são agrupadas no conjunto dos “problemas de extensão” da razão pública (RAWLS, 2011, p. 289). Isso quer dizer que essas questões estão além do conteúdo ao qual os dois princípios dizem respeito, que são os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (RAWLS, 2011). Em outras palavras, estão além das questões as quais a razão pública primordialmente se volta, e nem podem ser solucionados somente com o apelo aos chamados “valores políticos”. Mas isso não implica que tais questões estejam fora da agenda política simplesmente porque o procedimento da Posição Original não as contemple.

É preciso também considerar que as questões envolvendo as demais sociedades, da mesma forma que as políticas públicas mais específicas que se seguem do princípio da diferença, são extremamente contingenciais. Não obstante, isso não o impede de afirmar, na nota 35 do mesmo texto, sobre as questões envolvendo outras sociedades: “É claro que essas matérias poderão se converter em questões de elementos constitucionais essenciais e de justiça básica, se nossos deveres e obrigações em relação às gerações futuras e a outras sociedades estiverem em jogo” (RAWLS, 2011, p. 291). Nesse ponto, Rawls tem uma posição semelhante a que Sen adota em outros escritos, ao afirmar que não é possível resolver todas as divergências ou mesmo oferecer procedimentos que por si só conseguem equilibrar todos os pontos de vista de forma prévia à deliberação política.

De modo geral, é possível resumir a resposta rawlsiana dirigida à crítica de Sen pelo seguinte. Sua crítica não leva em conta a distinção entre elementos “constitucionais básicos” e as questões mais pontuais e contingentes. E, a menos que existam fortes razões em contrário, é aceitável que as decisões sobre os termos mais gerais para reger uma sociedade sejam, pelo menos a primeira vista, competência dos cidadãos e somente deles. Além disso, o espectador imparcial é antes de tudo um *fato* do nosso mundo globalizado e não um procedimento escrupulosa-

mente evocado, sendo que suas opiniões tendem a se fazer presentes em qualquer sociedade democrática. E esse pré-requisito é satisfeito pela *justiça como equidade*.

Conclusão

Acredita-se ter demonstrado que a concepção de justiça rawlsiana oferece boas respostas às três objeções feitas recentemente por Sen no que diz respeito à sua concepção de imparcialidade. Ainda assim, há muitas outras críticas pertinentes levantadas pelo filósofo-economista com respeito ao que se deve esperar de uma teoria da justiça, como as expectativas de justiça dos concernidos devem ser levadas em conta e como uma concepção de justiça deve encarar as diferentes escolhas distributivas que se apresentam na realidade política. Embora este espaço seja insuficiente para tal incumbência, admite-se que as respostas a essas questões contribuem para a compreensão da justiça e do que ela pode fazer pelas pessoas.

Referências

FRASER, Nancy. Reframing Justice in a Globalizing World, In: *Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge: Polity Press, 2008, p 12-29.

RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical, In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1985), pp. 223-251.

_____. *O liberalismo Político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. Ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SEN, Amartya K. Open and Closed Impartiality, In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 9 (Sep., 2002), pp. 445-469.

_____. Normative evaluation and legal analogues, in: DROBAK, John N. (ed.). *Norms and the law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. Adam Smith and the contemporary world, In: *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, Volume 3, Issue 1, Spring 2010, pp. 50-67.

_____. *A Ideia de Justiça*. Trad. Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2011, cap. 17, pag. 397.

Hannah Arendt e a influência da fundação de roma no âmbito da revolução americana

José Luiz de Oliveira*

* É Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – e professor do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ. *Email* = jlos@ufsj.edu.br

Resumo

O recurso à Antiguidade demonstra que o tema da fundação já estava presente nos primórdios da história de nossa filosofia política. Temos na fundação da cidade de Roma o propósito que Hannah Arendt utiliza para assinalar a necessidade que os homens das revoluções tinham para adquirirem respostas aos desafios trazidos pelo próprio ato fundador. O exemplo romano referente à questão da fundação teve influências nos tipos de poder e de autoridade assumidos por instituições americanas. Arendt, em suas análises, recorre ao papel que as lendas fundadoras tiveram em termos de referência para as ações dos Pais Fundadores. Nossa tarefa consiste em demonstrar que o recurso à Antiguidade romana utilizado pelos homens da Revolução Americana constituiu-se como fator relevante para sustentar o conteúdo teórico que legitima as instituições políticas que eles fundaram. Uma vez que a novidade vem à tona, é preciso conservar aquilo que foi criado. O nosso propósito é também explicitar que o ato de fundação demanda a necessidade de manter a estabilidade, ou seja, nesse caso, fundar implica preservar.

Palavras-chave: Antiguidade; fundação; revolução; autoridade; preservação.

Considerações iniciais

O tema da fundação, trabalhado por Hannah Arendt à luz dos acontecimentos das Revoluções Francesa e Americana, constitui-se como um tema crucial e de aspectos relevantes. Trata-se de um tema, que, por um lado, nos coloca diante do problema do novo; por outro, traz à tona a necessidade de recorrer ao passado. O nosso propósito é examinar a relevância que o tema da fundação de Roma teve no processo de criação da República Americana.

Nossa tarefa, nas linhas que se seguem, procura explicitar, em um primeiro momento, que a experiência romana constituiu-se como referência que iluminou os Pais Fundadores¹ da América do Norte.

Em um segundo momento, enfatizaremos o significado da ligação entre autoridade e fundação, evidenciando que, na concepção de Hannah Arendt, autoridade significa aumento da fundação iniciada.

Em um terceiro momento, nossa atenção se dará em torno do recurso utilizado pelos Pais Fundadores, no momento em que estes se apoiaram nas lendas fundadoras para iluminar o processo de criação do corpo político da República Americana.

Enfim, nossa intenção é demonstrar, tomando como exemplo a fundação de Roma, a ligação entre fundação e preservação. Destacaremos o quanto Hannah Arendt salienta acerca da importância da preservação para manter a fundação na história.

1. Roma: referencial de fundação

Roma,² uma vez considerada em relação às tradições hebraica e grega, constituiu-se como um referencial de fundação muito mais lembrado e apreciado em termos de paradigmas prático-teóricos pelos homens das Revoluções do século XVIII. Alia-se a essa situação o fato de Hannah Arendt (1990, p. 166) admitir que a História de Roma encontra-se toda alicerçada na ideia de fundação.

Para Arendt (1992), “a fundação de um organismo político – quase um lugar comum na experiência dos gregos – tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepetível princípio de toda sua história, um acontecimento único” (p. 162). Dessa maneira, percebe-se o quanto Arendt considera relevante a manutenção do fio da tradição política. Vista por esse ângulo, a história é concebida em termos arendtianos como um fio capaz de considerar experiências passadas sem cair na tentação da linearidade.

Para Bernard Bailyn (2003, p. 43), o que prendia a atenção das mentes dos colonos de maneira mais notória era a influência da Antiguidade clássica, principalmente no que diz respeito à História política de Roma. Esse historiador nos

¹ Um traço relevante da raiz do espírito romano, que Hannah Arendt (1990) enfatiza, encontra-se na expressão “Pais Fundadores.” Segundo a autora, a utilização dessa expressão pode parecer à primeira vista um tipo de arrogância. Interpretar a expressão “Pais Fundadores” constitui-se em uma tarefa muito simples. “Eles se consideraram fundadores porque se dispuseram, conscientemente, a imitar e a reproduzir o exemplo e o espírito romanos” (p. 163).

² A relevância de Roma para as fundações na modernidade constituiu-se como algo com a capacidade de encher o deserto político que antes existia. Sylvie Courtine-Denamy (2004) confirma isso, dizendo: “É ao povo romano, o povo político por excelência – cujo gênio na legislação e na fundação serão celebrados pela autora em *A Condição Humana* – que devemos o nascimento do mundo. Foram os romanos, ‘povo gêmeo dos gregos, que, politicamente falando, deram nascimento ao mundo: ‘existem inúmeras civilizações extremamente ricas e grandes antes dos romanos, mas apenas um deserto através do qual, no melhor dos casos, estabeleciam-se laços como fios tênues, como atalhos numa paisagem inabitada e que, e no pior dos casos, degenerava em guerras de extermínio que arruinavam o mundo existente’. O aparecimento do político é, portanto, a garantia da constituição do mundo por oposição ao deserto antes existente” (p. 105).

lembra que Jefferson era um leitor cuidadoso dos clássicos, assim como James Ortis, que escreveu tratados sobre prosódias latina e grega.

Hannah Arendt (1990, p. 166), em suas análises, refere-se às três grandes concepções presentes na política romana: autoridade, tradição e religião. Podemos chamá-las de trindade clássica. Dessas três clássicas e de outras que a herança romana nos legou, não se pode entendê-las sem que haja uma compreensão a respeito da fundação da cidade eterna. É nessa perspectiva que o surgimento de Roma é muito relevante para as análises de Arendt sobre a tópica da fundação. A fundação de Roma, para a autora, marca o início da História e da cronologia dessa civilização.³ Trata-se da *urbs condita*, ou seja, da fundação da cidade romana.

Sylvie Courtine-Denamy (2004) comenta que Roma, para Arendt, é a encarnação da trindade autoridade-tradição-religião, com a qual a modernidade cortou para sempre um fio que nunca mais poderá ser refeito. Para essa comentadora de Arendt, mesmo que essa tradição não se confunda com o passado, ao perdê-la, passamos a perder o “fio condutor através do passado e à cadeia, à qual cada nova geração conscientemente ou não se ligava em uma compreensão do mundo a partir de sua própria experiência” (p. 111). O desaparecimento da tradição, em termos arendtianos, nos coloca diante do perigo do esquecimento.

O efeito da tradição repousa em sua capacidade de conservar e de preservar o passado quando se transmite de geração em geração o legado de ancestrais que, primeiramente, foram testemunhas e criadores da fundação sagrada. Nesse caso, efetuava-se também o aumento da autoridade da fundação através dos séculos. A autoridade dos chamados “Pais Fundadores” encontrava o seu respaldo na tradição. O que podemos notar é que essa tradição, na qual repousa essa autoridade, é retomada por Hannah Arendt em suas análises sobre a Revolução Americana (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 111).

Evidencia-se que Arendt dá uma atenção considerável à fundação na Antiguidade. Para ela, a fundação era algo que se processava no âmago da política assumida por Roma. Todavia, a ideia de fundação não é uma tópica que diz respeito somente à Antiguidade. O problema da fundação é uma questão a ser tratada por toda a história do pensamento político ocidental, pois se trata de uma tópica que sempre esteve presente na origem dos corpos políticos e em todos os momentos da história política ocidental.

³ Quanto ao interesse dos colonos pela literatura política da Antiguidade romana clássica, salienta Bernard Bailyn (2004): “O que prendia suas mentes, o que conheciam com detalhes, e o que formava sua visão de conjunto do mundo antigo era a história política de Roma desde as conquistas no Oriente e as guerras civis, no início do primeiro século a.C. até o estabelecimento do Império sobre as ruínas da República, no final do segundo século d.C. Para o conhecimento desse período eles tinham em mãos, e precisavam apenas de Plutarco, Lívio e, sobretudo, Cícero, Salústio e Tácito – escritores que viveram ou quando a República estava ameaçada em seus fundamentos ou quando seus grandes dias já haviam passado e suas virtudes morais e políticas decaído. Eles haviam odiado e temido as tendências de seu próprio tempo, e em sua escrita haviam contrastado o presente com um passado melhor, que eles dotavam de qualidades ausentes de sua própria era corrupta. O passado longínquo fora repleto de virtude: simplicidade, patriotismo, integridade, amor à justiça e à liberdade, o presente era venal, cínico e opressivo” (p. 43-44).

2. Fundação e autoridade

Em meio às discussões sobre como deveria ser a forma de poder exercido na América do Norte, os colonizadores decidiram se apoiar no significado do *potestas in populo* romano. Essa investida dos colonizadores, tomada no seio de suas discussões baseava-se no fato de que eles apostaram na crença de que o poder reside no povo.

Os colonos que saíram da Grã-Bretanha conquistaram na América um tipo de poder que não impossibilitava que eles tivessem o progresso econômico. Dessa maneira, o que eles precisavam garantir era o estabelecimento da autoridade. Portanto, estes tinham consciência de que o que norteava o *potestas in populo* – o poder, ou seja, a autoridade que nasce no seio do povo – era o princípio capaz de inspirar uma forma de governo que o acrescentasse por meio da *auctoritas in senatu* (autoridade presente no Senado). Dessa maneira, garantia-se que a autoridade nascida do povo fosse sustentada pela concepção de que essa autoridade reside no Senado. Seria, então, o Senado uma espécie de casa do povo onde o *potestas in populo* seria assegurado pelo *auctoritas in senatu* (ARENDRT, 1990, p. 142).

O que aconteceu na História dos Estados Unidos da América é que, posteriormente, parte da autoridade do Senado passou para o ramo judiciário do governo. A partir daí, a sede da autoridade está na Suprema Corte Americana. Mas, nas palavras de Arendt (1990), “o que permaneceu próximo ao espírito romano foi a necessidade de estabelecimento de uma instituição concreta que, diferindo nitidamente dos poderes das áreas legislativa e executiva do governo, fosse destinada aos exercícios da autoridade” (p. 160). Sobre o que Arendt diz a respeito da necessidade do estabelecimento de uma instituição que assegure a autoridade, afirma Anne Amiel (1996):

A autoridade encarna-se no Senado. Mas o que interessa a Arendt em primeiro lugar é o adágio *cum potestas in populo auctoritas in senatu sitc* ‘o poder no povo e a autoridade no Senado’. Se o Senado desprovido de poder pode dar ‘conselhos’ ou ‘avisos’ constringentes – e ligados aos auspícios – é que a autoridade volta ao passado que encarnamos, à ligação que mantém com este mesmo, com o caráter de modelo que é autorgado a tudo o que acontece. Se utiliza a imagem corrente da pirâmide para ilustrar a hierarquia fundada sobre a autoridade, cuja fonte é sempre exterior ao poder que encarna, com os romanos o cume desta pirâmide não é o além dos cristãos, mas a profundidade de um passado terrestre. A tradição é então conservação e transmissão do passado, que cada geração deve preservar e aumentar. E assim ‘agir sem autoridade e sem tradição, sem a ajuda da sabedoria dos Pais Fundadores, seria inconcebível’ (p. 93).

Nota-se o quanto o Senado na América do Norte foi concebido como herdeiro da encarnação da autoridade. Essa constatação demonstra que a influência da tradição política da Antiguidade romana foi observada por Hannah Arendt com frequência nas ações dos homens das Revoluções. O que se percebe é o quanto

havia de entusiasmo com a contribuição teórica e prática dada pelos antigos. O recurso aos antigos com o objetivo de iluminar o processo de fundação de uma nova realidade política se apresentava de maneira irreversível.

Não se trata aqui de uma atenção dada às referências do passado como se tudo caminhasse num fio ou numa linha de continuidade histórica. O que sabemos é que a experiência do passado iluminou um tipo de ação que resultou em ruptura. Portanto, quando voltamos nossas atenções para as Histórias do passado, o que estamos fazendo é buscar o sentido das oportunidades perdidas que esse passado outrora nos apresentou. Os motivos que inspiraram a busca de uma orientação no passado da Antiguidade não foram para Arendt, apenas um anseio romântico por feitos esplendorosos já realizados, mas, sim, a chama da necessidade que impunha aos fundadores a realização do ato de criação de um novo corpo político.

Heloísa Starling (2006, p. 246) comenta que, para Arendt, todas as vezes que ela contou Histórias, estas, por vezes, revelaram a sua adequação pessoal e também personalizada de uma espécie muito própria de solidão. Trata-se de um tipo de solidão sem precedentes, que se apresenta de maneira inseparável dos efeitos provocados por uma tradição configurada em ruínas que, conseqüentemente, expõe a modernidade a um futuro imprevisível. O que temos é que as Histórias traziam para Hannah Arendt o sentido das possibilidades perdidas no passado. Com efeito, essa atitude da autora jogava a solidão com a necessidade imperiosa de poder meditar sobre as palavras e ao mesmo tempo recolher as imagens do passado. Imagens essas que, de outra forma, acabariam se diminuindo e se extinguindo de forma gradual no tempo. Heloísa Starling afirma também que, de um modo muito específico, essa era a obrigação de Hannah Arendt com o mundo, que, por sua vez, se traduzia em deixar falar aos destroços da tradição quando tudo o mais já parecia ter emudecido. Nessa perspectiva, a própria ação já se apresentava como que encerrada e se transformava em matéria-prima de uma História passível de ser narrada.

A fundação de um novo corpo político, ao se efetivar, passa a exigir que muitos dos desafios que aparecem nesse momento tão relevante possam ser superados. Considerando que a fundação do corpo político almejado pelas Revoluções do século XVIII era algo inteiramente novo e sem precedentes históricos, evidencia-se que seria necessário se amparar em outras realidades precedentes e que significasse um grande modelo.

É evidente o quanto o passado político romano teve forte e quase exclusiva influência para contribuir com os anseios dos fundadores das Revoluções do século XVIII. A diferença está no fato de que em Roma a fundação da autoridade era política e caracterizava-se por oferecer aconselhamento, enquanto que na República Americana a função da autoridade encontra-se na lei que se exerce por meio de interpretação (ARENDR, 1990, p. 161). Dessa maneira, estabelece-se um dos motivos que torna possível que a Constituição seja considerada muito relevante para a cultura política e institucional dos Estados Unidos da América.

A autoridade da Suprema Corte Americana deriva da Constituição, pois, como Carta Magna, ela é fonte de interpretação e de união da nação que nasceu das Treze Colônias Inglesas. A Constituição é a mantenedora da unidade entre os Estados norte-americanos. Trata-se também de um documento escrito do qual se deriva a fonte de autoridade da mais alta instância judiciária dos norte-americanos. “E essa autoridade é exercida através de uma formulação contínua da Constituição, pois a Suprema Corte é, de fato, uma espécie de assembleia constitucional em sessão permanente” (SOUKI, 2006, p. 131).

O Senado Romano, instituição onde se encontravam os *patres* ou os pais da República Romana, constituía-se como um instrumento investido de autoridade, porque os seus próprios membros eram detentores dessa autoridade pelo fato de representarem diretamente os fundadores da cidade de Roma. Era por intermédio desses *patres* que o espírito de fundação se mantinha, ou seja, era a partir deles que Roma não perdia o seu vínculo com o *principium* que provocou a gestação (*re-gestae*) da qual a História de Roma se formou (ARENDR, 1990, p. 161).

E devido ao importante papel que os espaços de constituição e continuidade de governo possuem é que, para Hannah Arendt, ocorre a predileção dos homens das Revoluções aos “senados,” uma vez que cabe a essas instituições a manutenção da estabilidade, que é respaldada pela autoridade das mesmas (ARENDR, 1990, p. 179).

O ambiente da fundação romana possui um significado que se ampara na raiz etimológica do termo *auctoritas*, que é o mesmo que *augere*, cujo significado é aumentar e desenvolver-se. O sentido do termo *augere* tem a ver com a vitalidade do espírito da fundação. É por meio do processo fundador que se torna possível aumentar, desenvolver e ampliar os fundamentos que os ancestrais haviam estabelecido. A continuidade dos valores e de toda a cultura política contida nos princípios que norteiam o ato de fundação só pode ser mantida por meio da tradição. É por essa razão que é preciso manter a fidelidade ao princípio inaugural que é estabelecido na fundação. O paradigma, a quem tanto os Pais Fundadores das Revoluções recorreram, se apoia na interpretação dessa linha ininterrupta de sucessos. Essa foi a maneira que Roma encontrou para se manter ligada aos primitivos fundadores com piedosa reverência e fidelidade. *Pietas et fides* – piedade e fé nas origens era o que caracterizava o ser “religioso” ou o “estar ligado” aos princípios fundantes de Roma (ARENDR, 1990, p. 161). O que temos, com base no paradigma romano, é um *religare* político que se estabelece por meio de um fio de *Pietas et fides* que se processa no âmbito das origens apresentadas no momento sagrado da fundação.

Nessa perspectiva, a religião, no seu sentido etimológico de *religare*, estava presente na cultura política romana. Ela significava unir-se a algo, e o sentido de estar ligado aos princípios fundantes da cidade eterna não deixa de ser um tipo de manifestação religiosa. *Religio* ou *Religare* significa o mesmo que dizer “estar ligado ao que está atrás,” isto é, ser religioso quer dizer estar vinculado ao passado. A religião se liga à tópica da fundação, uma vez que a segunda também se utiliza

de recursos voltados para o passado. É devido a esse tipo de concepção que Sylvie Courtine-Denamy (2004) nos lembra que, para Hannah Arendt, a atividade religiosa juntamente com a atividade política puderam ser consideradas quase que idênticas a ponto de Cícero dizer: “Em nenhum outro domínio a excelência humana se aproxima de tão perto das vias divinas (*numem*) quanto na fundação de comunidades novas e na conservação das que já foram fundadas” (p. 112).

Para Hannah Arendt (1990), “a própria coincidência da autoridade, da tradição e da religião constituiu-se a espinha dorsal da história romana, do princípio ao fim” (p. 161). Nesse caso, a ação política não pode ser vista como um fenômeno que ocorre fora da tradição e nem mesmo fora da religião. Tradição e religião se apresentam como águas que correm no leito do mesmo rio.

O conceito de mundo para os romanos é algo que se estabelece no âmbito da tríade autoridade, tradição e religião. Anne Amiel (1996, p. 93) diz que, pelo conceito central de mundo, nós somos, então, levados ao paradigma romano que, por sua vez, domina todos os textos de natureza política de Arendt, bem como todos os textos relativos à experiência moderna das Revoluções e da fundação das Repúblicas.

Essa trindade clássica da cultura política romana: autoridade, tradição e religião, uma vez levada a sério pelos cidadãos romanos, conseqüentemente, teve reflexos na expansão do Império. Roma legitimava o seu Império por acreditar que a sua ampliação era a repetição da fundação inicial. Todas as conquistas que tiveram como resultado o aumento ou a ampliação do Império Romano se integravam à época da fundação. O que havia entre os romanos era o espírito de se manterem permanentemente integrados à época que deu início ao corpo político de Roma. É por isso que Arendt (1990) faz referência a Catão, por ele ter afirmado que a “*constitutio rei publicae* ‘não era obra de um só homem e de uma só época’” (p. 161).

Os norte-americanos são adoradores da Constituição e desde a Fundação dos Estados Unidos da América eles encontram-se preocupados em conferir permanência para o corpo político. Por isso, sempre buscaram reforçar a sua autoridade. E foi na concepção de autoridade vinculada à tradição romana que os habitantes da Nova Inglaterra buscaram se apoiar. Sobre isso, Arendt (1990) adverte:

A própria concepção romana de autoridade sugere que o ato de fundação gera, inevitavelmente, a sua própria estabilidade e permanência, e, nesse contexto, autoridade não é, nada mais nada menos, do que uma espécie de ‘aumento’ necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças permanecem ligadas à fundação original, ao mesmo tempo em que a fazem aumentar e desenvolver-se. Assim sendo, as emendas à Constituição apenas aumentam e ampliam os laços originais da República Americana, desnecessário é dizer que a própria autoridade da Constituição Americana repousa em sua inerente capacidade de ser emendada e ampliada (p. 162).

Constata-se que os atores políticos da República Americana, quando efetuam emendas na sua Constituição, conseqüentemente, ampliam a sua fundação

inicial. A concepção de que a Constituição Americana pode ser ampliada e ao mesmo tempo manter-se fiel à fundação da República tem a ver com a concepção de autoridade como aumento, conforme assinala a perspectiva de fundação presente na tradição romana.

3. O recurso às lendas fundadoras

Os “Pais Fundadores” norte-americanos, quando recorreram à História da fundação de Roma, não estavam intencionados em fundar “Roma mais uma vez”, mas, sim, fundar uma “Nova Roma”. Segundo Arendt (1990), os novos habitantes da América do Norte tomaram a decisão de alterar o verso de Virgílio, que, de “*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*”, cujo significado é “a grande ordem das eras é [re] nascida assim como era no princípio”, passou para *novus ordo saeculorum*:⁴ a nova ordem. Isso porque “o fio de continuidade que ligava a política ocidental à fundação da cidade eterna, e que vinculava essa fundação às memórias pré-históricas da Grécia e de Troia, fora rompido e não pôde mais ser renovado. Essa constatação foi inevitável” (p. 170).

Não se trata de negar a relevância que a tradição possui para nortear o presente. A tradição, por meio de seu fio constitutivo, é capaz de garantir que experiências precedentes iluminem aquilo que está por vir. O fenômeno revolucionário do século XVIII é sem precedentes na História, mas ele não deixou de se apoiar em experiências de fundações que o precederam. Não importa que haja repetições de fundações, mas uma fundação que se dê no *hiatus* da ruptura e não abandone as experiências de antigas fundações. O recurso à Antiguidade Clássica não impediu que a Revolução Americana fosse uma realidade especificamente nova, como salienta Hannah Arendt (1990):

A Revolução Americana, única nesse aspecto até a derrocada do sistema colonial europeu, e a emergência de novas nações em nosso próprio século representaram, em grande parte, não apenas a fundação de um novo corpo político, mas ainda o início de uma história nacional específica (p. 170).

Um exemplo de que a fundação da República Americana não foi uma mera repetição encontra-se na forma como os “Pais Fundadores” a conduziram. A His-

⁴ Luca Savarino (1996) se refere a esse assunto nos seguintes termos: “In termini filosofici, sostiene Hannah Arendt citando Platone e Agostino, la saggezza dei padri fondatori risiedeva nell’aver istituito un *novus ordo saeculorum*, sulla base della sostanziale identità di *inizio e principio*. Il principio che scaturì dalla rivoluzione americana fu l’ enorme potenzialità insita nella capacità umana di iniziare, costituendo un mondo che si separi dalla processualità naturale, per mezzo della facoltà di promettere. Il principio che venne alla luce durante quegli anni faticidi in cui furono poste le fundazioni – non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di multi – era il principio della mutua promessa e della comune deliberazione¹. L’autorità di un corpo político così costituito non consiste piú, in tal modo, in una sanzione transcendente, ma rinvia allá fondazione medesima e al *ricordo* di tale impresa: l’ autorità risiede nella memoria dell’ inizio comune. È questo l’ único senso possibile del tentativo di riportarsi al concetto romano di autorità, e dell’ interesse degli uomini delle rivoluzioni per l’ antichità clássica, verso cui furono spinti dalle loro stesse esperienze, per le quali avevano bisogno di modelli e indicazioni” (p. 104-105).

tória da Revolução Americana só se inicia com a fundação da República. A forma republicana de governo atraía os pensadores pré-revolucionários até porque eles se encontravam motivados pela promessa de durabilidade que caracterizava essa forma de governo.

Arendt quer assinalar que é justamente pelo fato de as Revoluções serem algo inteiramente novo que os seus patronos tiveram necessidade de buscar ajuda no passado. O novo é caracterizado pela insegurança. A novidade é como um abismo onde a aventura iniciada pelo fundador é efetivada.

Quando somos lançados a um abismo, somos forçados a nos agarrar a algo para, então, nos apoiarmos em algum tipo de segurança, uma vez que desconhecemos ou não conseguimos vislumbrar até aonde podemos chegar. Portanto, o ato de agarrar-se às lendas fundadoras como a da fundação de Roma, expressa na *Eneida* de Virgílio, foi o recurso em que os homens de ação da Revolução se apoiaram para lidar com o abismo no qual eles se entranharam. As lendas fundadoras passaram a funcionar como um instrumento para que esses homens de ação pudessem resolver os problemas inerentes ao começo (ARENDR, 2009, p. 476).

A fundação, por ser um evento que nos coloca diante do abismo do começo, faz com que, por causa dela, o homem fique diante da necessidade de se utilizar da sua liberdade. Portanto, lidar com o começo é realmente um problema que se caracteriza por certas singularidades a respeito do poder de tomada de decisões, porque ele traz consigo um elemento de completa arbitrariedade. Lançar-se no abismo da liberdade significa fazer ou não fazer algo. Esse atirar-se no abismo significa também a “crença clara e precisa de que uma vez que uma coisa é feita não pode ser desfeita, de que a memória humana, contanto a História, sobrevive ao arrependimento e à destruição” (ARENDR, 2009, p. 476).

É nessa perspectiva que se diz que os homens de ação das Revoluções modernas lançaram-se em um abismo da liberdade. Eles precisavam superar o desafio da novidade, fruto da capacidade humana de lidar com a natalidade política presente em cada um de nós, isto é, precisavam lidar com a liberdade traduzida na natalidade política como categoria inerente à nossa condição humana. Perspectiva que se sustenta na concepção arendtiana de que “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico (ARENDR, 2010, p. 10).

Percebe-se que Hannah Arendt não despreza o valor que é inerente à tradição. Por esse motivo, ela se apoia no fio condutor das experiências do passado que, em momentos de hiatos no tempo, apresenta o novo sem deixar de valorizar ações já empreendidas. O lançar-se para a novidade é também o lançar-se para o apoio a tradições passadas que dizem respeito ao momento extraordinário do ato fundador.

Dessa maneira, foi abraçando o novo e, ao mesmo tempo, buscando ajuda no passado, os homens das Revoluções do século XVIII estabeleceram a fundação de um corpo político com características sem precedentes na História de nosso pensamento político ocidental.

4. Fundação e preservação

O espírito da Revolução que dá origem ao ato de fundação é constituído de dois elementos que aparentemente se apresentam como irreconciliáveis e ao mesmo tempo contraditórios. Nesse sentido, o ato de fundar o novo corpo político, bem como a idealização de uma nova forma de governo, nos colocam, por um lado, diante da preocupação com a estabilidade e com a durabilidade e, por outro, com a capacidade de inovação inerente à nossa condição humana. A novidade é um elemento que produz euforia, algo típico do espírito de inovação que esteve presente nos fundadores das Revoluções (BIGNOTTO, 1991, p. 178).

A filosofia política, quando trata da tópica da fundação, conseqüentemente aborda a questão da sua preservação⁵. Para Hannah Arendt (1990), essa coincidência entre fundação e preservação encontra-se amparada na palavra latina relativa ao verbo fundar, “que é *condere*, cuja raiz estava relacionada a um primitivo *deus*⁶ campestre latino chamado *Conditor*, cuja função era proteger a agricultura e as colheitas obviamente, ele era, ao mesmo tempo, um fundador e um preservador” (p. 162). É notório que, na raiz etimológica da palavra fundação, o verbo fundar anuncia que o ato de fundação já implica a necessidade da sua preservação.

Roma é um exemplo de fundação aliada à questão da preservação. A fundação aparece com a responsabilidade de se manter para as gerações futuras. Nas palavras de Hannah Arendt (1992):

No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significa, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma (p. 162).

Evidencia-se que, quando Arendt se refere à fundação romana, ela se volta para aquilo que se instalou desde o início da República até o fim da era imperial. Para os romanos, o caráter sagrado da fundação permitia que aquilo que fosse fundado permanecesse para todas as gerações futuras. Nesse sentido, ao participar da política, o cidadão romano estaria preservando a fundação da cidade de Roma. Portanto, ampliar o Império Romano significava, antes de mais nada, repetir a fundação de Roma.

Sylvie Courtine Denamy (2004, p. 111) afirma que, graças a esse culto, relativo a essa conservação do passado, os romanos admiravam os grandes “ancestrais gregos” devido à sua autoridade na teoria, na poesia e na filosofia. Foi entre

⁵ Preservar o gesto fundador para conservar os efeitos do princípio é o que diz Newton Bignotto (1991): “No momento em que o legislador ou o príncipe ‘decidem’ criar uma nova forma política, são tragados pela necessidade de agir. Essa ‘necessidade de agir’ mostra-nos simplesmente que todo ocupante do poder tende a lutar por sua conservação, a conservar os efeitos de sua conquista e, assim, fazer durar no tempo os efeitos do ‘primeiro gesto.’ Esse confronto do ator político com a conservação é, acima de tudo, o confronto do ator com o tempo e suas mazelas (p. 135).

⁶ Sobre os diversos personagens da mitologia greco-romana, ver obra de René Ménard (1991).

os romanos, e não entre os gregos, que seus grandes autores se efetivaram como autoridades. Os romanos passaram a adotar o pensamento e a cultura clássica formulados pelos gregos como sua própria tradição espiritual. Eles decidiram, de forma histórica, que a tradição deveria ter uma influência de natureza formadora e permanente no âmbito da civilização europeia.

Percebe-se que até mesmo a interligação entre fundação e preservação possui raízes no âmbito da cultura religiosa romana. Isso se confirma devido aos significados contidos naquilo que o deus Conditor representa. Nesse sentido, referir-se ao ato de fundação de uma realidade política nova, como é o caso da criação de um novo corpo político, é deparar-se inevitavelmente com a necessidade que surge em apostar na atitude de preservá-lo.

Marcelo Gantus Jasmim (1998, p. 84) compartilha esse comentário de Arendt, dizendo que agir de acordo com a tradição é o mesmo que se orientar pela vitória dos métodos empregados ao longo do tempo, bem como se orientar também pelos resultados verificáveis pela experiência na perpetuidade do corpo político. Esse tipo de orientação é o mesmo que seguir os princípios básicos de “conservação” e de “começo”, mantendo-se de acordo com a autoridade configurada nos exemplos dos antepassados.

E nessa perspectiva, para os fundadores, o ato de fundação e de preservação é a manutenção da fidelidade e da atenção aos princípios que deram origem à fundação romana. No caso dos Estados Unidos da América, manter a fidelidade à Constituição é o mesmo que garantir a permanência dos princípios que são inerentes à fundação da cidade de Roma. A criação das Constituições se estabelece como o enraizamento da fundação do corpo político na História. Tal concepção se apoia na raiz da cultura política romana para manter o ato de fundação interligado ao ato de preservação do mesmo.

Considerações finais

Em nossa *démarche* argumentativa, constatamos que, para Hannah Arendt, mesmo que o processo de fundação de um corpo político se apresente como algo inteiramente novo e sem qualquer precedente na História, ele se faz amparando-se em fundações passadas. Os elementos inerentes ao processo da fundação da cidade de Roma são apresentados por Hannah Arendt por meio de diretrizes que foram capazes de nortear a fundação dos Estados Unidos da América.

O homem, ao fundar novas realidades políticas, apresenta ao mundo a novidade que lhe é inerente pelo fato de ele um dia ter vindo a este mundo. Esse segundo nascimento do homem o lança no abismo da liberdade, alimentado pela sua vocação de iniciador.

É por meio da articulação entre fundação e preservação que as Revoluções conseguem enraizar a fundação no tempo. No caso da Revolução Americana, nota-se que é tarefa de uma Constituição tornar possível que as instituições que surgiram na História como uma inovação se perpetuem no tempo.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática; Brasília: Ed. da UnB, 1990.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Tradução Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *A vida do espírito*. Tradução Antônio Abranches, César Augusto de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo, revista e ampliada por Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- AMIEL, Anne, *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Tradução Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- BAILYN, Bernard. *As Origens Ideológicas da Revolução Americana*. Bauru: EDUSC, 2003.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt com alguns de seus contemporâneos*. Tradução Maria Juliana Camboji Teixeira. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2004.
- JASMIN, Marcelo Gantus. *Racionalidade e História na Teoria Política*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- MÉNARD, René. *Mitologia Greco-romana*. São Paulo: Opus, 1991.
- SOUKI, Nadia. Multidão e Massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 131-146.
- SAVARINO, Luca. Política ed estética: saggio su Hannah Arendt, *Quaderni di Ermeneutica Filosofica*, Torino: Università degli Studi, 1996.
- STARLING, Heloísa Maria Murgel.. In: BIGNOTTO, Newton; MORAIS, Eduardo Jardim (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001. p. 246-261.

Antinomias de uma ética antropocentrada

Jovino Pizzi*

* Universidade Federal de Pelotas (PPGs em Educação e em Filosofia),

Nas últimas décadas, a filosofia sofreu transformações significativas: trata-se dos giros analítico, linguístico, epistemológico, ético e, se quisermos, podemos acrescentar também o giro aplicado. Todos eles estão relacionados, de uma forma ou de outra, ao abandono da filosofia da consciência. Sem adentrar nessa discussão, eu apenas gostaria de salientar, como ponto de partida, algumas mudanças que o *ethical turn* introduziu. Isso evidencia que a orientação do agir não se resume à resolução de conflitos entre seres humanos, mas de uma pragmática vinculada a políticas deliberativas envolvendo também os seres não humanos. Essa transformação indica que as normas válidas para todos não é fruto da reflexão individual, nem se restringem ao aspecto antropocêntrico. Em razão disso, a ética não pode reduzir-se ao âmbito privado ou ao horizonte familiar, muito menos ao fato de garantir ao sujeito (individual) as aspirações de suas inclinações, mas em um dever moral. Trata-se, portanto, de compromissos entre todos, com áreas especiais como a economia, as empresas, a ecologia etc. e, inclusive, na redefinição das relações com a natureza, o meio ambiente e o cosmos.

A conotação antropocêntrica da ética serviu para afiançar um ponto de vista moral centrado nos humanos, aspecto que também vem sofrendo modificações e, na atualidade, se depara com propostas um tanto inusitadas. Essa controvérsia oferece um patamar de motivações e, por assim dizer, refaz a orientação normativa em tempos de dúvidas diante não apenas ao presente, mas, inclusive, frente ao ameaçado futuro da humanidade e do próprio planeta. Se, por um lado, as exigências das éticas universalistas insistem em princípios válidos para todos, por outro, os apelos diante de questões inerentes à vida cotidiana não deixa de ter sentido.

No entanto, o debate entre essas duas tendências sofre o assédio dos defensores ligados às exigências normativas que rompem com o antropocentrismo ocidental.

Para explicar essa conotação menos antropocentrada da ética, iniciamos com uma revisão da própria noção de modernidade para, em seguida, tratar de salientar o antropocentrismo moderno como um processo filosófico que se consolida na modernidade e que, por isso mesmo, se destaca pelo excesso de antropologização da filosofia e, em decorrência da própria ética. O terceiro ponto deste texto procura indicar a forma como esse antropocentrismo se reflete, atualmente, na conduta brasileira. Para superar os déficits da modernidade antropocentrada e antropologizante, o quarto aspecto se atém às possíveis alternativas, quer seja, o redimensionamento da filosofia e da própria ética em vista a três questões que, na proposição de Paul Ricoeur, deve responder a três aspectos imprescindíveis: *que, quem e como*.

A modernidade frente aos ataques de liquidez

A filosofia contemporânea passou por mudanças e se articula em vistas às distintas transformações. Em boa medida, esse movimento indica uma reação frente a determinados pressupostos da modernidade. Sem dúvidas, a substantivação da modernidade agrega diferentes significados, pois são muitos pensadores, concepções e interesses que estão em jogo. Às vezes, as divergências são profundas a ponto de questionar se há, ou não, algo em comum entre os autores e pontos de vista. Por maiores que as diferenças sejam, as questões sempre giram ao redor do mesmo: Existe apenas uma modernidade? Quais são os argumentos da modernidade? Trata-se, pois, de uma homogeneidade linear ou, então, de uma simples etapa no desenvolvimento do pensamento ocidental?

No melhor dos casos, seria necessário advogar por diferentes acepções de modernidades. Por isso, ao se falar de modernidade, é preciso considerar, de antemão, dois aspectos fundamentais. Por um lado, a própria noção de modernidade enquanto um fenômeno uniforme, homogêneo e com sucessivas etapas até conseguir um estágio de maioridade inquestionável; e, por outro, a ideia de que seus pressupostos esmorecem e, portanto, se liquefazem a ponto de perderem sua consistência, energia e sua lucidez.

Neste aspecto, é importante salientar que a terminologia filosófica e das ciências em geral a respeito da modernidade manifesta uma interpretação irrefutável, pois na maioria das vezes representa um entendimento homogêneo e cuja realização presume a progressão sucessiva de etapas em vistas ao alcance de um amadurecimento favorável e esperançoso. Em outras palavras, tanto o adjetivo como o substantivo *moderno* reflete tendências, metodologias e estilos de vida “mais” avançados em relação à Antiguidade e ao período medieval e, em decorrência, satisfaz os estágios de desenvolvimento e alcançou um nível capaz de garantir o esclarecimento esperado. Trata-se, pois, de substituir dos hábitos e atividades por modos de vida e procedimentos de certo modo “infantis” por outros, os quais

são tratados como sinônimos de avanço e perfeição em todas as suas dimensões (político, modos de produção e consumo, eficiência, tecnologia, comunicação etc.). Enquanto sinonímia de *novo*, o lexema moderno apresenta como antonímia a noção de avelhantado, infantilismo e retrógrado.

O adjetivo moderno só aparece no latim tardio (*modernus, a, um*) e se traduz por moderado, recente, novo, contemporâneo. O verbo modernizar começa a ser utilizado no século XIX, cuja aceção evidencia três feições: a) tornar-se moderno, no sentido de acompanhar a evolução e as tendências do mundo atual; b) efetuar mudanças e/ou substituir sistemas, métodos, equipamentos etc. antigos por outros mais desenvolvidos; c) dar ou adquirir aspecto relativo ao mundo atual. No caso, essas feições se limitam à interpretação literal, conquanto a substantivação lexicográfica se depara com a categoria modernidade, cujo significado é mais complexo e açambarcador.

Por todas as vias, o exame da locução modernidade defronta-se com o sentido clássico da secularização, sinônimo de laicização e relativo ao não espiritual. Nesse caso, o substantivo não tem nada a ver com o escatológico ou apocalíptico. A perspectiva de uma maturidade intrínseca ao secular destaca a noção “plenamente capaz e responsável” de sujeito, o que implica na necessidade de eliminar todas as interferências externas. Na verdade, trata-se da capacidade de o sujeito governar-se a si próprio desde suas capacidades, de modo que ele mesmo se apresenta com o devido discernimento para, então, afiançar a fundamentação capaz de orientar o agir em qualquer direção.

A locução *laical* – secular, portanto – de sujeito esclarecido e com aptidão para conduzir seu destino se depara com duas conseqüências um tanto problemáticas. A primeira delas refere-se à necessidade de revisar os fundamentos externos, isto é, alheios ao próprio sujeito. No campo existencial e terráqueo, a tradição ocidental utiliza duas expressões para dar a conhecer a classificação dos saberes: a *episteme* e a *doxa*. Essa divisão pode ser examinada em vistas a uma idealidade metafísica, isto é, enquanto plenitude frente a um mundo das circunstâncias contingenciais. Essa dupla noção pode também ser percebida como dois patamares que separam o nível da fundamentação transcendente e, às vezes, se opõe às circunstancialidades do mundo habitual e do horizonte terrícola e mundano.

A reputação dessa dicotomia ainda continua presente na reflexão filosófica atual, realçando um ponto de vista extremamente deficitário, nocivo ou malvisto em relação às diferentes dimensões da vida cotidiana e, inclusive, na própria relação entre filosofia e as circunstancialidades da vida cotidiana. Essa dicotomia se acentua no pensamento moderno, época em que a ciência, acreditando-se já amadurecida, procura consolidar “um corpo de conhecimentos bastante sólido” e, em vista de seus “padrões de racionalidade” passa a acusar “a metafísica de inconsistência, de esterilidade, de pseudoconhecimento, cujo método ou modo de instalar a racionalidade não satisfaz as novas normas do saber” (DOMINGUES, 1991, p. 173).

Essa ambivalência reforça as suspeitas e consagra a desconfiança desmedida em relação às experiências vivenciais e ao saber relativo ao mundo da vida e de suas contingencialidades da vida cotidiana. Em outras palavras, qualquer revisão bibliográfica, por simples que possa ser, salienta que as evidências da vida cotidiana e as interações dos sujeitos com o *oikos-cosmos* apresentam conotações caracterizadas pela ambivalência, o menosprezo e com fortes indícios enigmáticos; em uma palavra: indecifráveis. Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível indica o descrédito e o menosprezo ao mundano, isto é, ao horizonte ligado ao transitório e, portanto, sem legitimidade para fundamentar a conduta eticamente saudável. A realidade vinculada à *doxa*, para utilizar a expressão mais pertinente, não passa de um horizonte inapropriado, ou seja, um pseudo-horizonte e, por isso mesmo, uma crença completamente deslocada e esvaziada de qualquer sentido. Por isso, os que se detêm à realidade mundana vivem, segundo o filósofo grego, uma vida espúria, isto é, em desacordo com as leis e a ética. Em razão disso, as pretensões vinculadas a essa “impureza” da mundanidade podem ser simplesmente desqualificadas, por causa de sua licenciosidade.

De acordo com Fernet-Betancourt, esse descrédito concernente ao dóxico vai de “Platão, com o mito da caverna, até Heidegger com sua análise da cotidianidade como lugar de vida inautêntica” (2010, p. 39). Em vista disso, não há como superar o caráter alienador do mundo da vida, pois se trata do “lugar de alienação, falta de verdade, de sentido e de autenticidade” e, portanto, como lugar impróprio para alcançar a “verdadeira” vida (FORNET-BETANCOURT, 2010, p. 41). Essa concepção alimenta uma “forte desvalorização da existência carnal e terrestre, rebaixada ao escalão de aparência ilusória da qual o homem deve buscar fugir se aspira a viver em conformidade com os impulsos superiores da alma” (SCHIMITT, 2006, I, p. 254). Assim, as circunstancialidades do mundo da vida são empecilhos relacionados ao processo de racionalização sistêmica e, pois isso, elas impedem a possível emancipação dos sujeitos.

Nesse sentido, as figuras ou representações como as do exílio ou do sofrimento, por exemplo, acenam para o aspecto de fragilidade e fugacidade, em sentido oposto ao da plenitude, para o “qual nos orientamos moral ou espiritualmente” (TAYLOR, 2010, p. 18). Nessa contraposição, há uma espécie de dilema entre o agir voltado ao modo “habitual” da vida e a projeção de um ideal transcendente e de “vida plena”. Essa vida plena – e, portanto, vinculada à noção de eternidade – se traduz em uma linguagem ideal e reflete uma forma de vida imbricada à plenitude, à perfeição e à harmonia. Na verdade, a perspectiva da plenitude é, ao mesmo tempo, o oposto da realidade circunstancial e, em decorrência, modeladora e protótipo da vida terrenal. Esse aspecto *eidético* exprime, pois, uma “intemporalidade” (Merleau-Ponty, 1984, p. 30). Essa perspectiva aponta para a necessidade de “renunciar esse lugar” comum, esse horizonte de sentido – embora seu caráter relativamente enigmático – ligado às situações cotidianas. Enfim, a realidade cotidiana se relaciona ao precível e, por isso, não serve como base para qualquer tentativa de fundamentação racional.

A decorrência dessa contraposição na compreensão de mundo tem consequências importantes para a filosofia e para o agir. No campo da justificação, o desabono das circunstancialidades do mundo da vida remete à necessidade de buscar os fundamentos das validades em bases alheias, isto é, desde fora dos contextos e horizontes mundano-vivências. O protótipo está, pois, ausente do mundo, de modo a negar qualquer possibilidade de autonomia e emancipação do sujeito – ou, então, de salvação. Por isso, o “lugar da plenitude” é compreendido “como fora ou *além* da vida humana” (TAYLOR, 2010, p. 29). Em Platão, o sentido das vivências aparece ligado à preocupação em afiançar um entendimento que “só podem ser compreendidas por meio das ideias” (TAYLOR, 2010, p. 29). Em outras palavras, o “verdadeiro” e a plenitude só podem ser representados desde o horizonte transcendente, pois o patamar da justificação pertence a outro nível, separado da realidade mundana e terráquea.

Na verdade, o ideal de vida emancipada se vincula a um protótipo forâneo, ou seja, uma imagem com dupla representação. Nesse plano, vigora um tipo *eidolon* (εδωλον, ghost), isto é, uma disposição com caráter idealístico que se sobrepõe ao sensível e ao cotidiano. Esse caráter forâneo reflete um projeto hegemônico e unilateral, anulando, portanto, a reflexividade crítica, porque a unidade do cosmos e seu caráter transcendente impõe um tipo de harmonia que não pode ser factível com as circunstancialidades do mundo dos humanos e de não humanos. Nesse sentido, o imperativo da submissão conduz à uniformização de um estilo de vida conforme o modelo desenhado desde fora. No caso, as histórias particulares e circunstanciais, o passado e o presente do peculiar e do singular sofrem a condenação de um horizonte vinculado ao “desprezo e à difamação” (FORNET-BETANCOURT, 2010, p. 40).

Em relação a isso, é possível compreender a trajetória da tradição ocidental e cristã, que soube criar uma imagem extremamente poderosa, vigente até os dias de hoje. No cristianismo, a projeção de vida plena é um dogma extremamente poderoso e ameaçador. Em configurações diferentes, esse ideal também se projeta na ciência como tal. De um lado, a representação de um mundo feliz para além desta vida e, de outro, a idealização de vida enquanto possibilidade de o ser humano poder criar vida. No fundo, são duas tradições que se juntaram para formar uma ideologia que, com a influência de Platão e do neoplatonismo, foi decisiva para a consolidação deste modelo antropocentrado de compreensão de mundo.

Na modernidade, é possível perceber que Descartes contribui nessa dicotomização, uma vez que a *res extensa* e *res cogitas* mantêm a divisão entre a idealização e a realidade circunstancial. Embora não seja bem isso que Descartes sustenta, a dicotomia persiste quando se sustenta que a morada terrenal não passa de um lugar de cativo, de encarceramento e de precariedade; um período de expiação, de sacrifício e de resignação em vistas a outro espaço. Em razão disso, entende-se a insistência do sacrifício, da cruz, da expiação e de uma espécie de imolação na esperança de garantir a superação das barreiras do mundano. Na

percepção de Platão, os humanos terráqueos são prisioneiros e permanecem na insensatez de uma vida que lhes impossibilita, inclusive, distinguir os objetos reais (PLATÃO, 1972, p. 778).

Múltiplas modernidades, mas sem escapar da antropocentralidade

O desenho do *cosmos* perfeito das essências, dividido entre um âmbito permanente e invariável e, em contraposição, o aspecto relacionado a mutações, começa a se romper. Na realidade, a ambivalência de mundos diferentes deu prioridade a uma epistemologia transformada em porta-voz oficial de uma compreensão unilateral e antropocentrada de mundo. O ideal de plenitude extra-terrenal converteu o mundo terráqueo em algo estúpido, pois este desenho sublinha que “a vida não tem sentido” (DOMINGUES, 1991, p. 287).

No fundo, trata-se de uma discussão a respeito do lugar idealístico; livre, portanto, das ameaças ádvenas e de um futuro demarcado pelas incertezas. A persistência nessa dicotomização permite entender o porquê da modernidade insistir na homogeneidade e homogeneização. Nesse caso, a interpretação de que a modernidade é correlativa com secularização não procede. No fundo, trata-se de uma forma “unidimensional e de uma descrição linear da sociedade e da história”, uma interpretação que acentua a compreensão parcialista da “complexidade das diferentes sociedades e as únicas características de suas culturas e históricas” (DEMENCHONOK, 2009, p. 18).

Nesse sentido, Demenchonok advoga por “múltiplas modernidades”, o que indica também uma reconsideração a respeito da própria compreensão que a sociedade ocidental tem de si mesma. Em outras palavras, é possível descrever distintas modernidades, assim como são inúmeros os componentes ou áreas a levar em conta no momento de caracterizar as diferentes faces da modernidade, como a cultural, a econômica, a tecnológica, a política e assim por diante (DEMENCHONOK, 2009, p. 19).

A representação das “múltiplas modernidades” supera, segundo Demenchonok, os estereótipos da “modernização como ocidentalização”, pressupondo uma “crítica pós-moderna/pós-colonial às metanarrativas da globalização, aos conceitos de heterogeneidade, indigenismo e hibridização” (DEMENCHONOK, 2009, p. 19). Nesse ponto, Demenchonok parece ser mais interessante, principalmente pelo fato de lembrar não somente o aspecto da ocidentalização e às metanarrativas, conquanto ele faz referência ao indigenismo – faltando-lhe, no entanto, a indicação dos afrodescendentes –, aspecto relevante para salientar o processo de aculturação ocorrido nas Américas (de norte a sul). Em razão disso, não há como fugir do “fenômeno cultural” e do processo “civilizatório” (GRÜNER, 2010, p. 30). Esse processo disseminou, nas Américas, uma homogeneização que articulou um estilo de vida e uma única forma de expressar o âmbito religioso em grande parte

dos três diferentes continentes: Europa, América e África.¹ Esse processo reproduziu. “através de sofisticadas formas de *sincretismo*, estruturas sociais, culturais, religiosas, linguísticas, estéticas, artístico-musicais etc. muito complexas, gerando uma *nova cultura*, inédita até então” (GRÜNER, 2010, p. 30).

Por isso, a tese da ruptura ou da continuidade da modernidade ocidental se vincula ao processo de reconstrução das identidades, apoiadas na reinterpretação da interpretação do “ocidente uniforme” e na reconsideração da multiplicidade, da interculturalidade, hibridização e outros conceitos. De acordo com Demenchonok, isso favoreceu a retomada da questão vinculada ao âmbito religioso. Na verdade, esse é apenas um dos diversos aspectos que passaram a ganhar importância para a filosofia e as ciências em geral.

Seja como for, o reconhecimento das múltiplas modernidades dá outro caráter ao tema da laicização e da tese de uma filosofia mundana e profana. Isso quer dizer que ela aponta para uma espécie de ateísmo, pois rompe com um modelo apriorístico – seja teogônico, apocalíptico ou de qualquer outra classe – para, então, procurar compreender as circunstancialidades independentemente de apriorismos ou pré-determinações alheias. Essa tentativa pode gerar um desconforto e gerar uma espécie de insegurança, especialmente aos que ainda preconizam uma fundamentação eminentemente metafísica. No entanto, tal heterogeneidade permite compreender a diversidade das contingências do mundo da vida, sem reduzir as circunstancialidades à clivagem dicotômica entre o ideal e o circunstancial e, assim, poder consolidar o reducionismo de justificar as diferentes dimensões do *Lebenswelt* a apenas uma interpretação.

Diante disso, é mais que oportuno salientar o fenômeno da secularização como uma forma de ateísmo que não nega ou rechaça o âmbito religioso, nem o campo das religiões. Esse aspecto permite entender, ente outras coisas, os limites da proposta de Taylor, quando reduz o campo do sagrado ao âmbito da religião institucionalizada. Para fazer frente a essa percepção, nossa leitura se aproxima de Ricardo Salas, que insiste em uma hermenêutica voltada à resignificação dos símbolos, metáforas e narrativas ligadas ao sobrenatural e divino enquanto experiências religiosas.

Embora a perspectiva de múltiplas modernidades possa ganhar a simpatia – ou a antipatia – de muitos, há um elemento que perpassa todas elas: o centro continua sendo o ser humano. Em outras palavras, há uma reconhecida antropocentralidade, com o qual a política, a economia, as ciências, a filosofia – e no caso, a própria ética – sofrem o assédio de um ponto de vista antropologizado. As consequências desse antropocentrismo foram cruciais. Por certo, a sobrevalorização do humano não é tema exclusivo da modernidade. Por isso, não há como negligenciar o completo abandono do aspecto ecológico. Essa discussão está relacionada com a

¹ Nesse sentido, cabe destacar o testemunho de Dee Brown, *Enterrem meu coração na curva do rio. A dramática história dos índios norte-americanos* (Porto Alegre: L&PM, 2010), bem como o livro de Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires; Edhasa, 2010).

concepção iluminista de sujeito; antropocentrada, portanto. Por um lado, essa moral iluminista e laica é pertinaz na sensibilização dos sujeitos diante das injustiças, mas, por outro, não impulsiona o agir solidário, e sequer se preocupa com a ecologia. Em outras palavras, ela é exitosa em comover os sujeitos diante da “injustiça social”, a marginalização de grupos, a perda da consciência de classe social de muitas categorias e, inclusive, avivar a sensibilidade em relação à extrema pobreza. No entanto, essa propensão ou sensibilidade se ressentem de um déficit motivador e, em grande parte, não consegue fazer com que os sujeitos assumam a responsabilidade pelas ações coletivas e na luta contra as injustiças.

Na verdade, as antinomias da racionalidade ilustrada e da moral laica revelam uma progressiva perda de solidariedade entre as pessoas e grupos, principalmente diante de situações de injustiça. Como já foi tema em outros momentos, em Habermas, a solidariedade é considerada como um conceito limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, e conseguir reduzir as questões normativas a questões de justiça (1989, p. 432). No entanto, ao definir a justiça como a outra face da solidariedade, Habermas parece dirimir a justiça dos âmbitos da vida prática, isto é, ao horizonte do mundo da vida cotidiano. A garantia das liberdades individuais e a busca por justiça retrai o sujeito e limita o agir ao âmbito antropocêntrico, desconsiderando o ecossistema como tal. Além das “debilidades motivacionais”, essa perspectiva antropocentrada acaba gerando uma desconfiança na própria ética, consequência dessa antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a autonomia do sujeito diante das prerrogativas e dos deveres individuais, por outro, evidencia-se um déficit diante das exigências normativas frente ao meio ambiente e, inclusive, em relação à economia. O fato de a solidariedade ir se tornando cada vez mais escassa, parece indicar que a ética normativa, neutra e voltada a uma sociedade completamente laicizada, sente os efeitos de sua própria presunção.

O abraileiramento da modernidade Ocidental

Como afirma Demenchonok, modernidade e o próprio a própria caracterização do Ocidente parece exibir mais de um protótipo, ou seja, o projeto da modernidade apresenta nuances com significados e interpretações distintas. Por isso, as críticas à modernidade são, muitas vezes, ineficientes, porque não especificam qual das modernidades está em questão. Além do mais, a substantivação necessita também de uma contextualização, sem o que se corre o risco de esvaziar a própria análise crítica. Nesse sentido, gostaria de propor um quadro peculiar do contexto brasileiro com vistas a introduzir uma caracterização peculiar do estilo cultural que, às vezes, identifica o malfadado jeito brasileiro. Na verdade, há um fecundo processo ambivalente que perfaz as características da contingencialidade étnico-cultural e, inclusive, religiosa do Brasil.

Para melhor explicar as particularidades dessa caracterização, gostaria de apropriar-me do vocábulo de Ulrich Beck, revelado em seu livro *Un nuevo mundo*

feliz (publicado na Alemanha em 1999, sem tradução ao português). Para ele, há uma expressão que retrata um jeito ou uma maneira de caracterizar as diferentes tendências atuais, e um delas se denomina “o abraqueiramento do Ocidente”. Beck trata do panorama relacionado à passagem da sociedade do trabalho para a sociedade do saber em escala mundial (2000, p. 9). As políticas liberalizantes do mercado afetam não apenas o âmbito econômico, mas influenciam também o núcleo político, social e cultural. Não se trata, pois, de um problema regional, mas de um assunto que interfere na própria noção de Ocidente. Para o sociólogo alemão, a “consequência involuntária da utopia neoliberal do livre mercado é o abraqueiramento do Ocidente” (BECK, 2000, p. 9).

A análise de Ulrich Beck relaciona a primeira modernidade com a ambição do “pleno emprego”, um dos bastiões defendido com unhas e dentes pela sociedade do trabalho. A esse ideal se juntava o Estado nacional e assistencial, o pacto social e a concepção de amordaçamento e exploração sem limites da natureza. No entanto, a “segunda modernidade” já não mais se caracteriza pela relação direta entre trabalho e emprego, mas pela crise ecológica, a involução do trabalho remunerado, a individualização, a globalização e a revolução sexual (BECK, 2000, p. 25). Para o autor, o próprio capitalismo foi oportunizando outras atividades, consideradas ocupações relacionadas a atividades produtivas e tarefas criativas. A diversidade de afazeres vai do rol familiar ao campo da prestação de serviços em organizações sem fins lucrativos e/ou com o ecologicamente limpo (BECK, 2000, p. 18). Na verdade, o *ethos* do trabalho (p. 23) perfaz o leque de atividades que rompe com a estabilidade da primeira modernidade para dar espaço ao provisional, ao temporário, ao migratório e, por isso, sem lugar específico. Essa mudança dá origem à perda de confiança e de autonomia da maioria das instituições. Enfim, a passagem da primeira para a segunda modernidade desmantelou pressupostos básicos e os fundamentos da modernidade tradicional e, inclusive, fez desaparecer as pretensões do presumido monopólio dos países europeus ocidentais (BECK, 2000, p. 31).

Sem adentrar muito mais na discussão, eu gostaria de fazer uso da expressão para mostrar uma tendência muito forte nos dias atuais e destacar, de modo especial, a forma como ela se apresenta no Brasil. Trata-se, pois, de realçar uma tradição político-cultural, religiosa e econômica que perfaz o *ethos* de nossa gente e se encontra, por assim dizer, instalada no ideário de um estilo de vida profícuo e sonoramente individualista. No sentido negativo, o vocábulo mais adequado seria *brasileirice* ou *brasileirismo*, através do qual também se entende a expressão abraqueiramento. Para explicar o significado dessa tendência, vou deixar de lado Ulrich Beck e utilizar a denominação para redesenhar o quadro filosófico brasileiro atual.

O abraqueiramento apresenta uma conotação bastante positiva no sentido de manifestar o modo de ser e o caráter de nossas gentes. Com frequência, esse aspecto afirmativo muda completamente e, então, o jeito brasileiro passa a estar relacionado com a tipologia oriunda do “jeitinho”, uma malfadada expressão cuja origem está ligada as práticas empenhadas a “levar vantagem em tudo”. Não há

como negar a influência desse tipo de ideário, concebido a partir do estilo de vida eminentemente elitista e que, no decorrer do tempo, vai se alastrando e se consolidando nas diferentes esferas da vida pública e privada, solidificando a maneira artilosa, esperta e astuciosa de conseguir algo através de procedimentos sagazes e nada recomendáveis. Essa habilidade em conseguir vantagens pode também ser vinculada ao conhecido *conto do vigário*, outro arremedo caricatural que manifesta o estilo de vida vinculado ao brasileiro ou da brasileirice presente em nosso *ethos* cotidiano. Trata-se, pois, de um tipo de caráter composto por credices, religiosidades e expectativas que perfaz um jeito brasileiro de propor e solucionar problemas da vida cotidiana.

Sem dúvidas, essa não é o retrato da população brasileira. Mas há, isto sim, uma idealização invertida, ou seja, ganha força e parece haver uma “quase” hegemonia desse estilo artiloso e vivaz de contornar as situações vivenciais. No fundo, alimenta-se um jeito patológico, repetido insistentemente a ponto de dar a impressão de que somente essa forma de agir é a recomendada. Entre muitas narrativas, o *Conto do Vigário* reflete essa reprodução. O item a continuação trata de aclarar isso.

As antinomias do Conto do Vigário

No Brasil, o *ser moderno* parece ser algo bastante estiloso e, por isso, uma característica marcadamente atual, projetada em uma elegância que se sobrepõe ao tradicional e autóctone. A minha indagação é a seguinte: O que produzimos de moderno? Qual seria a adjetivação de moderno na nossa tradição cultural?

Então, se a modernidade europeia se reflete na Revolução Francesa, a historiografia brasileira demonstra uma determinada rejeição desse movimento. Se não for isso, há, pelo menos, um distanciamento dos ideais franceses, uma vez que o contexto brasileiro era bem diferente. Por isso, fora de qualquer afluência com os ideais europeus, o resquício da modernidade brasileira encontra, no Conto do Vigário, um significado léxico congruente com a versão abasileirada da modernidade com características bem brasileiras. Ele pode ser considerado com um jeito brasileiro de prometer e não conseguir a vantagem ou o benefício implícito à promessa manifesta.

Na verdade, nosso *ethos* encontra-se tão carregado de caricaturas da mesma maneira como são fortes a incorporação de figuras exógenas e, portanto, alheias às nossas raízes histórico-culturais. Embora as diferentes versões da origem do termo *conto do vigário*, há em todas elas um denominador comum que denota esper-teza e uma forma fraudulenta ligada à resolução de problemas. O nascimento dessa epopeia remonta ao século XVIII, traduzida como uma forma de encaminhar a resolução de um problema peculiar e, a partir de então, a expressão reflete o procedimento utilizado para definir o agir utilizando a forma inteligentemente maliciosa, quase sempre com sutilezas em vistas a conseguir algum benefício particular. No Brasil, o *Conto do Vigário* está relacionado com *esperteza*, atividade específica do

malandro e utilizada para resolver situações ou disputas litigiosas. Em suma, uma narrativa breve e concisa, voltada a solucionar um conflito, mas que evidencia a ação de alguns personagens em vista de interesses próprios.

Esta seria uma das características da tradição moderna brasileira? Porque esse conto se transformou na forma de alguém usar o nome do vigário para cobrar taxas e outras quantias. Essa forma de jeitinho pode ser considerada, então, uma das caras da modernidade brasileira que ainda não desapareceu do imaginário e da cotidianidade de nossos mundos da vida. Atualmente, o Conto do Vigário se traduz nas diferentes maneiras de conduzir a política e de justificar padrões de comportamento.

A comprovação dessa conduta se verifica nas mazelas políticas, recheadas de promessas não cumpridas. No conjunto da obra, participam instituições dos diferentes credos e partidos, revestidas de boas intenções, mas que, no fundo, nada mais visam do que o lucro e os benefícios. Em outras palavras, a modernidade brasileira assume um viés *sui generis*, pois não consegue sequer converter as ofertas em benefícios para a coletividade.

Na prática, há sempre uma artimanha, tanto em relação à administração pública, ao tratamento em relação aos contratos e no controle dos cidadãos. Ela é naturalizada sem qualquer ressentimento ou escrúpulo. É o caso do sistema viário de nossas cidades e estradas. Ao invés de garantir a acessibilidade e a segurança, o *jeito* é criar mais leis e multiplicar os controladores (pedágios, câmeras e pardais, etc.). Não há uma política sistemática de facilitação das pessoas e de adequação das vias, mas, simplesmente, a imposição de medidas restritivas, punitivas e controladoras dos sujeitos para, de maneira ostensiva, multiplicar a vigilância em vistas a castigar quem ousar infringir a lei. Ou seja, a maneira hábil e madura – no caso, a maioria, segundo Kant – não visa o benefício coletivo, pois se traduz em uma forma astuciosa de garantir proveitos a grupos privados que exploram dessa prática.

Mais do que isso, o que me preocupa ainda mais se relaciona ao fato de alimentarmos uma cultura da infantilidade e da obediência. Na verdade, o *Conto do Vigário* transfigurado em jeitinho nada mais é do que o oposto do espírito da modernidade adulta e consciente da necessidade da emancipação do sujeito através de sua própria iniciativa. Ela pode ser substantivada por infantilismo, ou seja, a persistência sistemática em cultivar características comportamentais próprias de um sujeito dependente e, portanto, incapaz de agir responsavelmente e, inclusive, impotente diante dos compromissos coletivos e solidários.

Nesse sentido, creio na possibilidade de reescrever o ideal kantiano da ilustração e, ainda, a redação que Foucault compõe sobre o mesmo tema. A modernidade brasileira está longe da reelaboração de si mesma enquanto *pro-jeção* de si mesma, isto é, a faculdade de quem é capaz e responsável de governar-se a si mesmo. Existe, isto sim, a projeção personificada de indivíduos tratados como exemplares, ou seja, há uma divinização de sujeitos que se apresentam como os

redentores. Tais sujeitos são beatificados e transformados em espécie de heróis, com procissões, rituais e legiões de adeptos em permanente sintonia. No fundo, isso significa apenas a dependência e a sujeição da maioria e ao reconhecimento da meritocracia do tipo *brasileirice*.

Enfim, as antinomias da modernidade brasileira, além do antropocentrismo personalista e devocionístico, reafirmam um caráter infantilizado e, portanto, sem qualquer indicativo que contribua para um projeto emancipatório. Em outras palavras, trata-se de alimentar a dependência e persuadir na tentativa de estabelecer laços de dependência tem sido o grande mote de nosso filosofar. Afinal de contas, o *conto do vigário* reflete esse jeitinho brasileiro, um ideal coletivo que preza o forâneo e, em boa medida, despreza tudo o que diz respeito às tradições e valores autóctones.

O aspecto nominativo do sujeito ético

Na tentativa de avançar, acredito que é preciso retomar alguns aspectos do giro linguístico. O tema não é recorrente no pensamento filosófico. Na verdade, a filosofia nunca abandonou seu aspecto antropocentrado, com o que não há como fugir do sentido das expressões gramaticais. Por isso, a pergunta a respeito do significado de qualquer locução demanda sempre um esforço por responder “o que é”. As alegações envolvem não apenas a análise gramatical e semântica dos lexemas, pois a compreensão do sentido implica também na discussão a respeito de seu aspecto pragmático. Em outras palavras, qualquer fenômeno não pode limitar-se às definições, porque há, em qualquer ato de falta ou expressão gramatical, requer uma referência prática ao agir. Por isso, além de ater-se à pergunta “o que é”, a ideia remete a “a quem” são os verdadeiros concernidos e “como” eles compreendem as designações nominativas no seu sentido prático. Nesse sentido, o fenômeno não é um fato, um acontecimento que possa ser considerado bom ou mau, mas pressupõe uma relação entre partes diferentes e diferenciadas, ou seja, desde uma relação dialógica entre sujeitos coautores. Tanto o eu-sujeito coautor como o outro-sujeito também coautor são partícipes da interação.

Então, o sentido das expressões gramaticais e dos próprios atos de fala deve partir do “como” e não simplesmente ater-se ao “que”. Nesse sentido, deseja-se não apenas averiguar o sentido gramatical e semântico das expressões, mas estudar sobremaneira “quem” e “como” seu sentido está carregado de exigências normativas. Desta forma, os ideais da Ilustração ganham outra dimensão. Esse delineamento nos leva a insistir que as exigências de justiça deixam de ser uma questão apenas vinculada ao aspecto semântico (isto é, à sua definibilidade), mas ao aspecto pragmático. Essa pragmática pressupõe uma “neutralidade do procedimento” (HABERMAS, 1998, p. 386), porque ninguém pode garantir, por si só, sua autonomia moral. Ela depende da interação comunicativa, ou seja, dos esforços cooperativos que ninguém pode ser obrigado através das normas jurídicas, mas que todos são conclama-

dos a seguir (ou obedecer). Nesse sentido, a pergunta “a quem” são os sujeitos da justiça nos leva às vítimas da injustiça. A preocupação em saber “quem” são os sujeitos, e os próprios concernidos pela justiça, remete inclusive às futuras gerações.

Em síntese, o fenômeno da laicização, desde uma moral secular, deve salientar o “como” podemos fundamentar o ponto de vista moral e “como”, de fato, os sujeitos coautores podem delinear uma sociedade secular. Nesse sentido, a filosofia não deve apenas averiguar o que a modernidade entende por laico ou secular, mas estudar também *quem* e *como* são configuradas as políticas de reconhecimento dos sujeitos coautores frente à natureza e aos não humanos. Assim, será possível uma educação comprometida com a justiça e a solidariedade, não somente em uma intersubjetividade antropológica, mas em uma relação entre todos os seres.

Referências

BECK, Ulrich. *Un nuevo mundo feliz*. La precariedad del trabajo en la era de la globalización. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2000.

DEMENCHONOK, Edward. Introduction. In: DEMENCHONOK, Edward (Ed.). *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives*. Malden and Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2009.

DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. Loyola: São Paulo, 1991.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). *Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Verlagsgruppe Mainz: Aachen, 2010, p. 193-201.

Grüner, Eduardo. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Adhasa, 2010.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Complementos y estudios previos, Madrid: Taurus, 1989.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 85-111.

MERLEAU-PONTY, M. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129-140.

PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar: Madrid, 1972.

SCHIMITT, Jean-Claude. “Corpo e alma”. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006 (dois volumes).

TAYLOR, Ch. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.



Direito e violência em Hannah Arendt e Walter Benjamin

Karla Pinhel Ribeiro*

* Universidade de São Paulo,
Doutoranda

GT Filosofia e Direito

Resumo

O trabalho investiga os conceitos de direito e violência em Hannah Arendt e Walter Benjamin, especialmente em suas obras *Sobre a violência* e *Crítica da violência*, buscando encontrar semelhanças e diferenças nas definições dos conceitos nos pensamentos destes filósofos. A hipótese de pesquisa parte da pressuposição de que os conceitos de direito e violência em Hannah Arendt são muito diferentes, enquanto que por outro lado, os conceitos de direito e violência em Walter Benjamin parecem ser o mesmo.

Palavras-chave: Direito – violência – filosofia.

“A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento.” (Arendt, 2011, p. 101)

“Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade teria sido suficiente.”
(Arendt, 2011, p. 77)

Introdução

O objetivo deste trabalho é analisar os conceitos de direito e violência no pensamento de Hannah Arendt e Walter Benjamin. Pretende-se compreender, principalmente, as semelhanças e diferenças destas conceituações, em especial nas obras *Sobre a violência* e *Crítica da Violência*, de H. Arendt e W. Benjamin, respectivamente. Para tanto, os pensamentos destes filósofos e suas conceituações são analisadas em um diálogo com outros pensadores e comentaristas de suas obras dentro de um contexto internacional e suas repercussões no tratamento do tema, por autores atuais da filosofia brasileira e internacional.

Devido ao caráter predominantemente analítico deste trabalho, foi utilizado, sobretudo, o método hermenêutico. Com ele, procurou-se à interpretação dos materiais pesquisados, sobretudo as obras dos autores de referência, dissertações e teses bem como artigos de periódicos e revistas científicas e filosóficas.

Trata-se, pois, de investigação teórica. Teoriza-se sobre importantes pontos como o conceito de violência e suas causas, como parte do objeto central desta tese.

Estabeleceu-se um marco teórico rigoroso para o qual se remete o esforço de análise em geral. Assim, os conceitos de direito e violência foram centrais à exposição e à disposição dos problemas tratados neste estudo.

A escolha do tema é justificada, em primeiro lugar, pela interessante biografia de H. Arendt e W. Benjamin, ambos os dois autores de origem judia-alemã, que passaram e interagiram com os desastres políticos, jurídicos e morais e os admiráveis progressos das ciências e das artes do século passado, produzindo cada um à sua maneira, um modo de ver e ser próprio, como resposta à ruptura, à lacuna entre o passado e o futuro que representa o mundo contemporâneo. Como disse C. Lafer (ARENDR, 1987, 236), H. Arendt colocou a sua vida e a vida de sua mente “acima da trivialidade banal do cotidiano, que se esgota no metabolismo do processo biológico.” O motivo de interesse pelo seu pensamento e por sua vida reside aí, onde ela e W. Benjamin se constituíram como a geração mais importante do panorama cultural do Ocidente.

De fato, H. Arendt e W. Benjamin atravessaram o turbulento século XX deixando um legado filosófico considerável, mas tendo cada um destino diferente: ela, refugiou-se e conseguiu sobreviver, vivendo nos Estados Unidos até 1975, quando morreu de forma natural. Ele, não tendo a mesma sorte de H. Arendt, faleceu em 1940 em uma tentativa frustrada de fuga que culminou com seu suicídio.

A obra de natureza intensa e o crescente número de comentadores destes autores tanto no Brasil como no exterior justifica a escolha por estudar o tema em sua face brasileira e internacional. A linha que separa o pensamento nacional e internacional tende a esvaír, tendo em vista a incipiência da globalização, proeminente a partir da década de 90, com o avanço da tecnologia, que abreviou o tempo, encurtou os espaços e reduziu a distância entre interior e exterior (CUNHA, 2009, 16). Através dela, o mundo funciona por meio de redes, e entre maior delas encontra-se a do conhecimento. Por conseguinte, a filosofia é caracterizada pela universalidade o que tem sido amplamente difundido desde a antiguidade até a contemporaneidade. Esse atributo vem sendo demonstrado tanto pela diversidade linguística de traduções das obras de H. Arendt e W. Benjamin quanto pela repercussão das obras desses filósofos no Brasil e no mundo.

Em segundo lugar, mostra-se relevante, nesse contexto, o estudo das diversas interpretações de H. Arendt e W. Benjamin, principalmente a brasileira, acerca do pensamento destes filósofos. Tal análise pode fornecer elementos à compreensão do pensamento de H. Arendt e W. Benjamin tanto no Brasil como no mundo.

O tema também é justificado, em terceiro lugar, em razão da importância do marco reflexivo da relação entre direito e violência que vem sendo tratado pelas teorias tradicionais sob o aspecto da fundamentação do direito. Nesse sentido, W. Benjamin e H. Arendt se situam entre os autores do século XX que fizeram os apontamentos mais importantes na história desta temática. Enquanto W. Benjamin apresenta uma visão crítica que expõe a natureza violenta do direito, H. Arendt tenta apresentar uma visão do direito onde este se diferencia da violência. Para H. Arendt, em sua compreensão do conceito de direito, a função das leis é criar fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens com o objetivo de proporcionar estabilidade para um mundo que tem a marca da mudança como essência, mutação esta que os seres humanos novos trazem consigo em potência. É importante observar que esta função estabilizadora do direito e das leis em Arendt não tem nada a ver com o conservadorismo que considera as leis e o direito imutáveis, pois para ela, a mudança faz parte da condição humana. Já W. Benjamin, apresenta a origem e essência violenta do direito. O filósofo define o direito como o sendo o monopólio da violência para fins de Estado e faz a crítica tanto do direito natural quanto do direito positivo.

O trabalho está organizado da seguinte forma: no capítulo 1, desenvolve-se reflexão acerca do conceito de direito e violência no pensamento de H. Arendt, com o objetivo de contextualizar e delimitar o estudo destes conceitos no pensamento desta filósofa. Enfoca-se o tratamento de alguns dos principais autores e comentaristas para ressaltar as semelhanças e diferenças entre os conceitos no pensamento da filósofa H. Arendt.

O capítulo 2 trata de estudar os conceitos de direito e violência no pensamento de W. Benjamin. Ressaltam-se as semelhanças e diferenças entre estes conceitos no pensamento deste filósofo, utilizando-se da discussão acerca de sua concepção através dos principais autores e comentaristas do pensamento do filósofo W. Benjamin.

No capítulo 3, introduz-se as discussões acerca das concepções de direito e violência de H. Arendt e W. Benjamin procurando a aproximação das definições destes conceitos feitas por estes filósofos. Visa-se, assim, demonstrar, primeiro, a existência de desacordo entre H. Arendt e W. Benjamin acerca da concepção de direito, e segundo, as semelhanças entre as concepções de violência de W. Benjamin e H. Arendt. Para melhor visualizar o contexto em que se inserem as posições arendtianas e benjaminianas sobre as concepções de direito e violência, pode-se ver o assunto do capítulo 4. Neste, busca-se cotejar o discurso brasileiro e internacional acerca das concepções de violência e direito de H. Arendt e W. Benjamin. O capítulo traz uma tentativa de sistematizar os aspectos centrais da visão brasileira e internacional acerca do pensamento destes filósofos.

Por fim, o capítulo “Conclusão” sintetiza os resultados do trabalho.

1. Direito e violência em Hannah Arendt

Hannah Arendt considera o fenômeno da violência como denominador comum do século vinte. Para ela, a violência, diferentemente do poder, da força e da

coerção necessita de implementos. Para Hannah Arendt a violência sempre ocupou uma posição importante nos assuntos humanos, mas raramente foi objeto de consideração especial. Um exemplo disso citado pela filósofa está na edição de 1969 da Enciclopédia de Ciências Sociais americana que não possui menção para o termo “violência”. Esta é uma indicação, segundo Hannah Arendt, de que a violência é considerada um fenômeno cotidiano e, por isso negligenciada. Ela diz: “Ninguém interroga ou examina o que é óbvio para todo mundo.” (ARENDR, 2011, p. 23)

De acordo com Hannah Arendt, a violência nos registros do passado foi considerada um fenômeno marginal. Para ela, todas as antigas verdades sobre a relação entre guerra e política, ou a respeito de violência e poder se tornaram inaplicáveis: “À Segunda Guerra Mundial não foi seguida pela paz, mas por uma Guerra Fria, e o estabelecimento de um complexo de trabalho industrial-militar;” “a paz é a continuação da guerra por outros meios.” Em seu estudo, a filósofa Hannah Arendt compara a violência dos estudantes negros com a violência dos trabalhadores dos Estados Unidos, ela escreve que: “Força e violência provavelmente serão técnicas de controle social e persuasão bem sucedidas quando tiverem o apoio popular.” (ARENDR, 2011, p. 35)

Em *Sobre a violência*, Hannah Arendt analisa a questão da violência no domínio da política. Em seus estudos ela encontra que em grande maioria dos autores a violência é considerada a mais flagrante forma de poder. Nesse sentido, Arendt questiona se a violência desaparecesse das relações entre Estados significaria o fim do poder? Todavia, Hannah Arendt procura, por sua vez, diferenciar poder e violência. Para ela, poder e violência não são o mesmo. A diferença entre poder e violência consiste em que o poder precisa de números e a violência não; a violência precisa de implementos, tais como a tecnologia. A filósofa diz: “A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos.” (ARENDR, 2011, p. 58). Hannah Arendt descreve que as diferenças entre violência, poder, autoridade e força não são apenas lógicas e gramaticais, mas históricas. Ela descreve também que as diferenças da violência consistem em meios do povo e meios de Estado. Para ela: “Nunca existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência”. (ARENDR, 2011, p. 67) Para a filósofa Hannah Arendt, o poder é de fato a essência de todo governo, mas a violência não.

Dentro desse contexto, Hannah Arendt (1969, pp. 44-46) faz as seguintes distinções conceituais: 1) *Poder*: não se atribui a pessoa individualmente, trata-se de uma atribuição de grupo; 2) *Vigor*: designa alguma coisa singular, uma entidade individual, usado sem metáfora, trata-se da força como qualidade do forte; 3) *Força*: força e vigor são usadas no discurso cotidiano como sinônimo de violência, como nos exemplos “forças da natureza” e “forças das circunstâncias”; 4) *Autoridade*: o mais impreciso destes fenômenos e, no entanto, o mais abusado, que pode ser investido em pessoas, algo como uma autoridade pessoal, tal qual pode ser observada nas relações entre pais e filhos, professor e aluno, senador romano e padre da igreja. Requer respeito para não haver perda da autoridade; 5) *Violência*: distinta por seu caráter

instrumental. Fenomenologicamente, aproxima-se da coerção que serve para implementar a violência, mas tal como outros instrumentos, não pode substituí-la.

Poder e violência, embora sejam fenômenos diferentes, usualmente aparecem juntos. Hannah Arendt compreende o governo como sendo a dominação do homem sobre o homem através dos meios da violência. Para ela, a violência pode sempre destruir o poder. A dominação da pura violência vem de onde o poder está sendo perdido. Para resumir, politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são mesmo. Para Hannah Arendt, poder e violência são o oposto; quando um domina absolutamente, o outro está ausente.

Hannah Arendt fala também das causas e natureza da violência. Para ela não há necessidade do grande esforço dos cientistas naturais em tentar solucionar o problema da violência no comportamento humano estudando ratos, formigas, peixes e macacos, com o propósito de dizer que a superpopulação resulta em agressividade, segundo a filósofa: “Um dia passado nas favelas de qualquer grande cidade teria sido suficiente.” (Arendt, 2011, p. 77) Arendt observa que os resultados das pesquisas tanto das ciências sociais quanto das ciências naturais tendem a fazer do comportamento violento uma reação mais natural do que se estaria preparado em admitir em sua ausência. A violência sem provocação é natural? A filósofa argumenta que a violência não é “nem bestial nem irracional”, não importando se se entende esses termos na linguagem corrente dos humanistas ou de acordo com as teorias científicas naturais.

Assim, Hannah Arendt explica que dizer que a violência advém da raiva é um lugar-comum e que a raiva pode ser irracional ou patológica, mas isso vale para qualquer outro sentimento humano. A raiva não consiste em uma reação automática da miséria ou sofrimento, a uma doença incurável ou a um terremoto, ou a condições sociais que parecem ser imutáveis. A raiva aparece somente quando há motivos para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não são.

“Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados – tais como os campos de concentração, a tortura, a fome -, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas a sua ausência conspícua.” (ARENDR, 2011, p. 81)

Para Hannah Arendt, agimos com raiva quando nosso senso de justiça é ofendido em certas circunstâncias; a violência, isto é, o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências, é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça. O recurso à violência diante de acontecimentos e condições ultrajantes é sempre uma experiência tentadora em razão de sua inerência imediatista e sua prontidão. A urgência de uma ação deliberada, segundo Hannah Arendt, é contrária à natureza da violência, porém não é isso que a torna irracional. Ao contrário, tanto a vida privada como a vida pública possuem exemplos que a

prontidão de um ato violento serve de remédio imediato. Assim, raiva e violência para Hannah Arendt pertencem às emoções da natureza humana e eliminá-las seria também uma forma de desumanizar e castrar o homem. Hannah Arendt afirma que tais atos “nos quais os homens tomam a lei em suas próprias mãos para o bem da justiça” (ARENDR, 2011, p. 82) podem estar em desacordo com as constituições das civilizações, porém apesar de sua característica antipolítica não significa que sejam inumanos ou simplesmente emocionais. Raiva e violência para Hannah Arendt se tornam irracionais apenas quando dirigidos contra seus “substitutos”.

De acordo com Hannah Arendt, poucos autores de alta envergadura exaltaram a violência pela violência, entre estes Sorel, Pareto e Fanon, foram motivados pelo ódio à sociedade burguesa e conduzidos a uma grande ruptura de padrões morais.

“Tirar a máscara da hipocrisia da face do inimigo, desmascará-lo e desmascarar as maquinações e manipulações diabólicas que lhe permitem dominar sem se valer de meios violentos, quer dizer, provocar a ação mesmo sob o risco da aniquilação, de sorte que a verdade possa aparecer – esses ainda estão entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos *campi* e nas ruas.” (ARENDR, 2011, 84-85)

Ainda, segundo Hannah Arendt, essa violência não é irracional. Considerando que os homens vivem em um mundo de aparências e dependem para se manifestar da dissimulação da hipocrisia, diferentemente da desenvoltura e arдил que seguem com a revelação no devido tempo. Para Hannah Arendt, apenas é possível confiar nas palavras quando temos certeza se sua função é revelar e não esconder. A reação violenta contra a hipocrisia, embora possa ser justificável em termos, perde sua razão de ser quando busca um objetivo estratégico próprio, isto é, torna-se “irracional” quando é “racionalizada”.

Muito embora a violência não necessite de números para ser eficiente, como no exemplo citado pela filósofa: “um homem com uma metralhadora pode dar conta de centenas de pessoas bem organizadas” (ARENDR, 2011, p. 85), é em sua modalidade coletiva que surge sua característica mais perigosa, que não está relacionada com números. Hannah Arendt concorda que ao afirmar que tanto nas ações militares quanto nas revolucionárias o individualismo seja o primeiro valor a desaparecer. No lugar dele, encontra-se uma coesão de grupo sentida e que prova ser um vínculo forte. É certo que em empreendimentos ilegais os grupos criminosos ou políticos, por segurança, exigirão que cada um cometa uma ação irrevogável com a finalidade de romper a ponte com a sociedade respeitável e assim ser admitido na comunidade de violência.

“Mas, uma vez que um homem é admitido, ele sucumbirá ao encantamento inebriante da prática da violência [que] amarra os homens em um todo coeso, pois cada indivíduo forma um elo violento na grande cadeia, torna-se uma parte do grande organismo da violência em expansão.” (Arendt, 2011, p. 86)

Nas análises de Hannah Arendt, ela observa que:

“É como se a própria vida, a vida imortal da espécie, alimentada, por assim dizer, pela morte contínua de seus membros individuais, estivesse em ‘expansão’, fosse realizada na prática da violência.” (Arendt, 2011, p. 87)

Seja como for, Hannah Arendt diz desconhecer algum corpo político que fora fundado diante da igualdade da morte e realizado na prática da violência. Porém, ela afirma que fortes sentimentos de fraternidade originados pela violência coletiva já desencaminharam muitas pessoas boas pela esperança de, a partir dela, surtirem uma nova comunidade política e um homem novo.

No pensamento de Hannah Arendt, a compreensão de poder e violência em termos biológicos pela tradição organicista ocidental é o que há de mais teoricamente perigoso. Da mesma forma que estes termos são interpretados atualmente com fundamento na vida e sua criatividade, a violência é justificada com fundamento na criatividade. As metáforas orgânicas que atravessam as discussões contemporâneas sobre poder e violência, de forma especial sobre os tumultos, como a noção de uma “sociedade enferma” na qual os tumultos são os sintomas, todavia, só podem promover ainda mais a violência. Assim, de acordo com o pensamento de Hannah Arendt, a discussão entre aqueles que propõem meios violentos para a restauração da “lei e ordem” e aqueles que propõem reformas não violentas soam como um debate entre médicos que discutem as condições de uma intervenção cirúrgica ou um tratamento clínico de um paciente. Nesse sentido, quanto mais doente estiver o paciente, maior é a chance de o cirurgião estar com a razão.

Hannah Arendt também lembra que, a partir do momento em que se começa a falar de violência e poder em termos não políticos, mas biológicos, os exaltadores da violência podem fazer apelação ao fato de que na natureza, criar e destruir são partes do processo natural, onde a ação de violência coletiva possa parecer tão natural como condição de vida em sociedade da humanidade, quanto à luta para sobreviver e “a morte violenta para continuação da vida animal.” (Arendt, 2011, p. 95)

Para Hannah Arendt, a violência, tendo natureza instrumental é racional na medida em que se torna eficiente em atingir o fim que deve ser justificada. E, considerando que quando em ação não se sabe ao certo quais as consequências ao final serão alcançadas, a violência só terá aparência de racionalidade se objetivada em curto prazo. A violência não propõe causas, não propõe a história e tão pouco a revolução, muito menos o progresso ou o retrocesso, porém, pode servir para a dramatização de reclamações e levá-las a público.

O perigo da violência, mesmo quando é movida dentro de uma consciente margem de estrutura e objetivos de curto prazo de caráter não extremo será sempre aquele que os meios se sobrepõem aos fins.

“Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento.” (ARENDR, 2011, pp. 100-101)

Assim sendo, para Hannah Arendt, nem o poder nem a violência são fenômenos naturais, ou seja, “uma manifestação do processo vital”. (ARENDR, 2011, p. 103) O poder e a violência pertencem ao espaço político que envolve os negócios humanos, a qual a característica de essência humana está garantida pela faculdade do ser humano de ação, a propensão a iniciar algo novo.

Silvia Gombi Borges dos Santos em sua obra *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência em Hannah Arendt*, em um capítulo dedicado à distinção arendtiana entre violência e poder ressalta o reconhecimento de Hannah Arendt que, embora a violência tenha exercido um papel muito importante na história e na política humana, os estudiosos tenham lhe dedicado pouca atenção, enquanto objeto de investigação teórica (SANTOS, 2011, 1). No capítulo referido, Silvia Gombi Borges dos Santos sustenta a hipótese de distinção entre violência e poder no pensamento de Hannah Arendt:

“Ainda que frequentemente apareçam juntos, confundindo-se, há uma distinção conceitual entre ambos, na medida em que se opõem. Para ela [Hannah Arendt], ocorre uma precedência do poder sobre a violência em sua especificidade, e separá-la de seus implementos, com os quais muitas vezes se confunde; e por sua banalização e arbitrariedade no plano dos fatos, teria permanecido como fenômeno marginal na tradição do pensamento filosófico”. (SANTOS, 2011, 2)

De acordo com Silvia Maria Gombi Borges dos Santos, Hannah Arendt recusa a ideia de que existe no ser humano um instinto inato de dominação e agressividade, bem como a ideia de que existem de modo natural pessoas mais dispostas à obediência e outras com disposição maior a mandar. Segundo Silvia Gombi, Arendt busca fundamento para sua posição no pensamento da Antiguidade clássica greco-romana, principalmente no que se refere às concepções de lei e direito. Para Silvia Gombi, a tese sustentada por Hannah Arendt é a de que:

“Com base em dois conceitos fundamentais – de isonomia, ou “igualdade perante a lei”, retirado da cidade-Estado grega, e civitas, ou “condição de cidadão, direito de cidadão”, buscado no mundo romano – é possível chegar a um conceito de poder e lei, cuja essência não se baseie na relação mando-obediência, e que não identifique poder e domínio ou lei e mando.” (SANTOS, 2011, 2)

Segundo Silvia Gombi, a originalidade do conceito de poder de Hannah Arendt consiste em situar a fonte de todo o poder no povo, e não em leis ou implementos de violência. Para Hannah Arendt, é o “povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência.” (ARENDR, 2011, 34; Santos, 2011, 2) Em *Condição Humana*, Hannah Arendt afirma também que: “é o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.” (ARENDR, 1998, 212)

A especificidade da violência em Hannah Arendt, segundo Silvia Gombi, consiste em sua natureza instrumental:

“O poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada.” (ARENDR, 2011, 40-41; Santos, 2011, 7)

Em sua obra *O conceito de violência em Hannah Arendt*, Silvia Gombi Borges dos Santos, neste capítulo denominado *Violência e poder* procura traçar de maneira específica, as aproximações e os limites destes conceitos no pensamento de Hannah Arendt. Nesse sentido, Silvia Gombi diz que, para Hannah Arendt, o poder exclui o emprego da violência e não precisa de justificação, sendo sua existência inerente às comunidades políticas; ele surge quando da união e da ação das pessoas em concerto. Entretanto, já a violência precisa ser justificada; e de acordo com Hannah Arendt, a violência só pode ser justificada quando há perigo iminente para o indivíduo, no caso de legítima defesa, ou no caso do Estado, quando um criminoso desafia a lei. Afora essas duas hipóteses, a violência não tem justificativa.

Deste modo, segundo Silvia Gombi, poder e não violência são termos correlatos, onde a não violência estaria ligada a uma forma mais passiva de manifestação de poder (SANTOS, 2011, 14), destacando que, para Hannah Arendt, a violência é um fenômeno cultural que surge ao se tentar acabar com a hipocrisia, com a mentira e com a injustiça. Assim, Hannah Arendt ao investigar pela natureza e causa da violência conclui de forma negativa pela irracionalidade e bestialidade da violência.

Todavia, além das duas hipóteses previstas em *Sobre a violência* por Hannah Arendt de se justificar a violência, Silvia Gombi Borges dos Santos encontra em *Da revolução* outra hipótese de justificativa da violência como elemento que caracteriza tanto guerras como revoluções, a saber: o uso da violência para se obter a liberdade; e que se apresenta quando se instauram novas realidades. Assim, a característica de novidade parece ser o elemento determinante para se identificar uma revolução e em se justificar o uso da violência.

“Considerando, desse modo, que uma revolução não seja uma simples mudança, mas se constitua em um evento cuja principal característica é a novidade, a violência frequentemente nada mais é que o meio, o recurso para viabilizar esse ‘novo’, e é precisamente nesse sentido que ela é justificada.” (SANTOS, 2011, 22)

Por sua vez, André Duarte, em seu ensaio crítico *Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração*, inicialmente observa que a obra de Hannah Arendt, *Sobre a violência*:

“Não tinha pretensão de ser um tratado sistemático a respeito da violência e do poder; tampouco tinha a pretensão de propor soluções teóricas para aqueles dilemas. Tratava-se, antes, de uma reflexão filosófica sobre determinados acontecimentos particulares, tomados como ocasião para contestar a tese de que poder e violência sejam fenômenos equiparáveis e, portanto, intercambiáveis, bem como a tese de que o fundamento do poder seja a violência, concepções presentes entre aqueles agentes políticos dos anos 1960 que Arendt denominou os glorificadores da violência. O aspecto fundamental que pretendo ressaltar em meu comentário é que Arendt não se limitou a estabelecer a importante e polêmica *distinção* entre poder e violência, pois também pensou, *a partir dessa distinção*, que poder e violência *sempre se relacionam* entre si nas situações políticas concretas, aspecto para o qual não se tem atestado suficientemente na literatura secundária.” (DUARTE, 2011, 132-133)

André Duarte em nota destaca que o centro gravitacional de discussão teórica de Hannah Arendt em *Sobre a violência* é a relação poder-violência, razão pela qual a filósofa intitulou a versão em alemão de *Macht und Gewalt*, isto é, poder e violência. Segundo ele, é preciso pensar as distinções conceituais feitas por Hannah Arendt ao longo do texto de maneira relacional, tendo em mente que aquilo o que se distingue mantém uma relação de pertencimento com aquilo que é distinguido. O reconhecimento de Hannah Arendt que na vida política não há limite absoluto, este sempre é tênue e capaz de contaminar e se deslocar. Para exemplificar esse caráter relacional das distinções de Hannah Arendt, André Duarte propõe pensar-mos em uma fronteira, que não tem apenas a função de separar dois lugares, mas também unificá-los: “todo limite estabelece uma partilha ao mesmo tempo em que vincula opostos que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam.” (DUARTE, 2011, 135)

De acordo com André Duarte, poder, dominação, obediência, coerção e violência são noções que, apesar de diferentes, são desencadeadas logicamente de modo fácil entre si, e sua consequência principal é o obscurecimento do fenômeno não violento em essência da criação do poder por meio da ação coletiva e em conjunto, realizada pelo discurso e pelo debate. Segundo ele, para Hannah Arendt,

“por trás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema político crucial é, e sempre foi, a questão sobre ‘quem domina quem’”. (ARENDR, 2011, 65; Duarte, 2011, 137)

Em Hannah Arendt, o poder se fundamenta no apoio, seja ele tácito ou explícito, e no número de pessoas que nele consentem, e não nos meios de violência de que se possui. E é com este pressuposto em mente que é possível fazer uma compreensão do conceito de direito em Hannah Arendt. Segundo André Duarte, em Hannah Arendt a função das leis é: “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens” (ARENDR, OT, 517; Duarte, 2011, 145), com a finalidade de proporcionar estabilidade para um mundo que tem a marca da mudança como essência, mutação esta que os seres humanos novos trazem consigo em potência. Para André Duarte, este papel estabilizador do direito e das leis em Hannah Arendt não tem nada a ver com o conservadorismo que considera as leis e o direito imutáveis, pois para Hannah Arendt, a mudança faz parte da constituição da condição humana. Ele diz assim:

“Seu argumento [de Hannah Arendt] é que toda civilização está assentada sobre uma estrutura de estabilidade que proporciona o cenário para o fluxo de mudança. As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo em que impõe limites à criatividade humana. Assim, os limites das leis positivas constituem a garantia de um mundo comum capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentado a possibilidade de novidade.” (DUARTE, 2011, 146)

2. Direito e violência em Walter Benjamin

Por outro lado, Walter Benjamin considera que a tarefa de uma crítica da violência se circunscreve às suas relações com o direito e com a justiça. Para ele, uma causa só se transforma em violência quando interfere em questões éticas, as quais são designadas pelos conceitos de direito e justiça. Assim, para Walter Benjamin, a violência só pode ser procurada na esfera dos meios. Sua pergunta consiste em saber se a violência é em determinados casos meio para fins justos ou injustos; e se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo quando meio para fins justos.

Para Walter Benjamin, sem a consideração pelos fins aos quais servem, uma diferenciação na esfera dos próprios meios caracteriza uma grande tendência na filosofia do direito: o direito natural. Segundo sua concepção, a violência é um produto da natureza, tal qual uma matéria-prima cuja utilização não está sujeita a nenhum problema, a não ser que haja abuso da violência para fins injustos. Walter Benjamin considera que toda a violência adequada a fins naturais e que se torna por isso conforme ao direito, um dogma da filosofia do direito. Isto está em oposição ao direito positivo que considera a violência um produto do devir da história.

A teoria positiva opera uma diferenciação no conceito de violência enquanto devir histórico, independente de sua aplicação: violência sancionada e não sancionada.

Diante disto, Walter Benjamin se interroga sobre a implicação para essência da violência dessa diferenciação – conforme ao direito e não conforme ao direito. Nas relações jurídicas no que diz respeito aos indivíduos, tende a não se admitir fins naturais alcançados pela violência. Somente é admitido no ordenamento jurídico, fins de direito que o poder jurídico [*Gewalt*] alcança através dos meios da violência [*Gewalt*]. Para Benjamin, o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito. O interesse do direito em monopolizar a violência em relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito, mas sim pela intenção de garantir o próprio direito. Assim, a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja, o ameaça de forma perigosa, não em razão dos fins que se quer alcançar, mas por sua simples existência fora do direito.

Na última guerra, a crítica da violência militar tornou-se incipiente para uma apaixonada crítica da violência em geral, que ensinou que a violência não pode mais ser exercida nem tolerada de maneira inocente, transformou-se em objeto de crítica também pela função da violência que é característica do militarismo. “O militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins de Estado.” Nele,

“a violência mostra-se numa função completamente diferente daquela de sua simples aplicação para fins naturais. A imposição consiste na aplicação da violência como meio para fins de direito. Pois a subordinação dos cidadãos às leis – no caso, à lei do serviço militar obrigatório – é um fim de direito.” (BENJAMIN, 2011, pp. 131-132)

Para Benjamin, se de fato a violência [*Gewalt*] for a origem do direito, então se pode supor que, no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este entra na ordem jurídica dessa ordem, se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifesta terrivelmente. Os dois tipos de violência, a que instaura o direito e a que mantém o direito estão presentes na polícia, uma instituição do Estado moderno. A polícia é uma violência para fins de direito (direito de disposição), mas também é competente simultaneamente para ampliar o alcance desses fins de direito (direito de ordenar medidas). A infâmia de tal instituição, segundo Benjamin, consiste no fato de que nela há a suspensão da separação entre a violência que instaura e a violência que mantém o direito. Ela é instauradora do direito, quando de sua função de emitir decretos de todo o tipo, que o faz com pretensão de direito, e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. Assim, a afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário,

“o direito da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido a conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço.” (BENJAMIN, 2011, p. 135)

Por esse motivo:

“a polícia intervém por ‘razões de segurança’ em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por direitos, ou pura e simplesmente o vigia.” (BENJAMIN, 2011, p. 136)

Walter Benjamin também se pergunta se não existiriam outros meios, não violentos, para regulamentação dos interesses humanos em conflito. A resposta não resulta em um contrato de direito, pois este, mesmo realizado de maneira pacífica, concede às partes o direito de recorrer à violência uma hora ou outra. É possível a resolução não violenta de conflitos? Não há dúvida. As relações particulares entre as pessoas apresentam muitos exemplos disso. Para Walter Benjamin, existe o acordo não violento onde a cultura do coração concede à humanidade meio para o puro entendimento: cortesia, amor à paz e confiança são seus pressupostos subjetivos.

Em todo campo de forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural e pelo direito positivo, não se encontra fuga para o grave problema da violência do direito. Assim, é importante observar que, em uma das traduções utilizadas, a organizadora Jeane Marie Gagnebin nota que Benjamin não escreve um ensaio pacifista, “mas tenta delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (a ‘violência’, o ‘poder’; ver abaixo) se exerce, em particular para refletir sobre a oposição entre o ‘poder-como-violência’ do direito e do Estado, e a ‘violência-como-poder’ da greve revolucionária. § O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: ‘imperar’, ‘reinar’, ‘ter poder sobre’, hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação – como no substantivo composto *Staatsgewalt*, ‘autoridade ou poder do Estado’ -, o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI (daí, por exemplo, *Vergewaltigung*, ‘estupro’). Por essa razão, Willi Bolle traduziu o título do ensaio ‘Zur Kritik der Gewalt’ como ‘Crítica da violência – Crítica do poder’ (em *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*) e João Barrento, como ‘Para uma crítica do poder como violência’ (em *Anjo da história*). De todo modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin. Cabe observar ainda que, no plural, *Gewalten*, costuma ser traduzido também por ‘forças.’” (BENJAMIN, 2011, pp. 121-122)

Jacques Derrida em sua obra intitulada *Força de lei*, propõe uma hermenêutica do texto de Walter Benjamin, onde ele apresenta a dificuldade em se compreender os problemas apresentados por este texto, como por exemplo, como é possível diferenciar por um lado, uma força que seja justa de uma violência que julgamos injusta, a pergunta “o que é uma força justa ou uma força não violenta?” (DERRIDA, 2010, 9); bem como, para começar, a dificuldade de se traduzir a palavra alemã *Gewalt*, que é frequentemente traduzida por “violência”, mas que de fato significa também em alemão, “poder legítimo”, “autoridade”, “força pública”.

“*Gesetzgebende Gewalt* é o poder legislativo, *geistliche Gewalt* é o poder espiritual da Igreja, *Staatsgewalt* é a autoridade ou o poder do Estado”. *Gewalt* é, portanto, ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada. Como distinguir entre a força de lei de um poder legítimo e a violência pretensamente originária que precisou instaurar essa autoridade, e que não podia ela mesma se autorizar por nenhuma legitimidade anterior, de tal forma que ela não é, naquele momento inicial, nem legal nem ilegal, outros diriam apressadamente nem justa nem injusta? (DERRIDA, 2010, 9-10)

Em *Força de lei*, no capítulo intitulado *Do direito a justiça*, Jacques Derrida apresenta em sua hermenêutica do texto de Benjamin, uma desconstrução do conceito de justiça, a partir da qual, o filósofo chega a três exemplos de aporias, que são por ele denominadas da seguinte forma: 1) a *epokhé* da regra; 2) a assombração do indecível; 3) a urgência que barra o horizonte do saber. Na primeira aporia, encontra-se o argumento de que dizer que algo é justo de acordo com uma regra é uma posição que eclipsou no mundo contemporâneo, onde a compreensão de justiça está mais ligada a um conjunto de elementos materiais, bem como a compreensão de uma decisão. Por sua vez, a segunda aporia apresenta um problema paradoxal para o conceito de decisão, que também apresenta uma situação eclipsada diante daquilo que é indecível, bem como a possibilidade de que quando há a garantia dessa tal decisão. A terceira aporia consiste naquela mesma compreensão da filosofia kantiana, e sua questão sobre os limites do conhecimento, como na célebre pergunta constante de sua *Lógica*: “O que posso saber?”, que remete ao domínio da ciência, mas que, como também a moral e a religião, terminam por fim com a resposta antropológica: “O que é o homem?”.

No segundo capítulo de *Força de lei*, intitulado *Prenome de Benjamin*, Jacques Derrida comenta o texto de Walter Benjamin *Crítica da violência*, sob uma perspectiva do nazismo na Alemanha. Para Jacques Derrida, o ensaio *Crítica da violência* de Walter Benjamin consiste em uma análise de reflexão da crise europeia da democracia liberal, parlamentar burguesa e do conceito de direito a ela inerente. Segundo Derrida, Walter Benjamin queria realmente, com efeito, inaugurar uma “filosofia do direito”, portanto, sua questão concerne mesmo, ao direito (*Recht*). Para isso, Walter Benjamin se muniu de várias diferenciações, segundo Jacques Derrida, todas elas interessantes, necessárias e provocadoras, porém um tanto, ou muito problemáticas.

A primeira distinção demonstrada por Walter Benjamin que Jacques Derrida observa é a diferenciação entre as duas violências do direito: a violência instauradora do direito e a violência conservadora do direito. A segunda distinção feita por Walter Benjamin e que Jacques Derrida observa é aquela entre a violência instauradora do direito que se diz “mística” e a violência destruidora do direito que se diz “divina”. A terceira distinção operada por Walter Benjamin e que Jacques Derrida observa é aquela entre a justiça, como princípio de toda a colocação divina de finalidade, e o poder, como princípio de toda fundação mística de direito.

Para Derrida, a palavra “crítica” no sentido utilizado por Benjamin não significa de modo simples uma apreciação de forma negativa, ou uma rejeição ou mesmo uma condenação da violência considerada legítima, mas sim uma análise para se julgar a violência e seus meios. Assim, para Jacques Derrida, a concepção de crítica possui uma relação íntima com o conceito de julgamento e com o próprio direito. Segundo o filósofo, a conceituação da violência [*Gewalt*] para Walter Benjamin só é possível através de sua relação com o direito, com a justiça e com a moral. Deste modo, para eles não há violência física ou natural. Derrida cita o exemplo em que se fala da violência de um terremoto ou mesmo de uma dor física, porém, não se está falando de uma *Gewalt* a qual pode dar lugar a um julgamento em alguma instância judicial. “O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral – de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou pelo menos de pretensão à autoridade. E é somente aí que ele pode dar lugar a uma crítica.” (DERRIDA, 2010, 74-75)

Na análise de Derrida, a objeção feita por Walter Benjamin consiste em saber se a violência pode ser vista como meio para fins justos ou injustos impede que a violência seja julgada ela mesma como moral, seja qual for o fim a que almeja. Segundo Jacques Derrida, essa objeção foi deixada de fora pela tradição do direito natural, para a qual o uso da violência não apresenta problemas, tendo em consideração que os fins naturais são justos. A partir desse ponto de vista, observa Derrida, a violência é considerada um “produto natural”. Por outro lado, embora o direito positivo que tende a considerar o devir histórico do direito e por isso, apresenta uma crença nos meios bons, ou seja, aqueles conforme ao direito. Dessa forma, a tradição juspositivista propõe que sejam julgados os meios em conformidade com o direito que está por vir, e, portanto, não natural. Todavia, embora as duas tradições divirjam quanto à justiça de meios e fins do direito, segundo Derrida ambas arcam juntamente com um dogma comum: fins justos podem ser alcançados por meios injustos.

Na análise de Derrida, Benjamin pretende exceder a essas duas principais tradições do direito e situar a sua crítica para além do domínio do direito e das instituições jurídicas e busca mesmo uma “filosofia da história”, porém limitando-se de forma explícita à prática habitual do sistema jurídico europeu. Jacques Derrida observa o que o direito europeu tem de mais fundamental, ou seja, a proibição da violência individual e sua condenação ao ponto em que ela se torna um ameaça-

mento não somente a uma lei específica, mas a todo o ordenamento jurídico. Provém daí, segundo Derrida, o interesse do direito em se instaurar e se conservar a si mesmo. E interesse é de fato a palavra utilizada por Walter Benjamin.

“Falar de um interesse do direito pode parecer ‘surpreendente’, é a palavra usada por Benjamin; mas é ao mesmo tempo normal, é da natureza de seu próprio interesse pretender excluir as violências individuais que ameaçam sua ordem; é com vistas a seu interesse que ele monopoliza, assim a violência no sentido de *Gewalt*, a violência enquanto autoridade. Há um ‘interesse do direito na monopolização da violência’ (*Interesse das Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais (*Rechtzwecke*), mas o próprio direito.” (DERRIDA, 2010, 77-78)

De acordo com Derrida, a ordem jurídica revela-se de modo completo na faculdade de pena de morte. Na extinção da pena de morte não se extinguiria um mecanismo qualquer, mas “o próprio princípio do direito. Assim se confirma que há algo de ‘podre’ no âmago do direito.” (DERRIDA, 2010, 97-98) A pena de morte é prova de que “o direito é uma violência contrária à natureza”. (DERRIDA, 2010, 98) Misturando as duas formas de violência em Benjamin, a violência que cria e a que conserva o direito, encontra-se a instituição moderna da polícia. Segundo Derrida, em se tentar definir a polícia, nunca se sabe com quem se está tratando, por ser a polícia uma instituição com limites indetermináveis. Para Jacques Derrida:

“a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia constitutiva. Sua ausência de limite não lhe vem apenas de uma tecnologia de vigilância e repressão, que já se desenvolvia em 1921 de modo inquietante, a ponto de duplicar e assombrar toda vida pública ou privada (que diríamos nós, hoje, do desenvolvimento dessa tecnologia!)” (DERRIDA, 2010, 98-99).

Por fim, Derrida observa a constatação benjaminiana de que o direito é inseparável da violência, tanto em sua origem quanto em seu fim, tanto em sua fundação quanto em sua conservação e comenta a pergunta de Benjamin que é a interrogação se é possível solucionar conflitos humanos de forma não violenta, e a resposta é obviamente que sim. Os exemplos citados por Derrida são aqueles exemplificados por Benjamin, os existentes nas relações entre pessoas privadas. “Uma união sem violência (*gewaltlose Einigung*) é possível em toda parte onde a cultura do coração (*die Kultur der Herzens*) dá aos homens meios puros visando a um acordo (*Übereinkunft*).” (DERRIDA, 2010, 112)

Bibliografia primária:

- ARENDDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- _____. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- _____. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *The life of mind: the groundbreaking investigation on how we think*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1971.
- _____. *On violence*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1969.
- _____. *Men in dark times*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1968.
- _____. *The origins of totalitarianism*. New York: A Harvest Book Harcourt, Inc., 1966.
- _____. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: The Viking Press, 1965.
- _____. *On revolution*. New York: Viking Press, 1963.
- _____. *Between past and future*. New York: The Viking Press, 1961.
- BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Editora 34, 2011.
- _____. "Critique of violence". *Selected Writings*, Volume 1 - Reflections. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. "Zur Kritik der Gewalt." (1920-21). *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, Volume II, 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995.
- _____. "Experiência e pobreza". *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. "Sobre el programa de la filosofía venidera." (1918). *Selección de textos de Walter Benjamin*. Madrid: Editora Taurus, 1991.
- _____. "Franz Kafka". (1934). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus Ediciones, 1991.
- _____. "Para una crítica de la violencia y otros ensayos," *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus Ediciones, 2001.
- _____. *Gesammelten Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.
- _____. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965.

Bibliografia secundária:

- AGAMBEN, G. *Homo sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi, 1995.
- _____. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

- _____. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- _____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *State of exception*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2005.
- _____. *The time that is left*. *Epoché*, Volume 7, Issue 1, Fall 2002, pp. 1–14. 2002.
- _____. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- _____. *Homo sacer 3*, *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007.
- BIRMINGHAM, P. On Violence, Politics, and the Law. *The Journal of speculative philosophy*. [0891-625X] ano: 2010 vol: 24 fasc: 1 pág: 1-20.
- CUNHA, C. L. M. da. *Terrorismo internacional e a política externa brasileira após o 11 de setembro*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- DERRIDA, J. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. Force de loi: 'Le fondement mystique de l'autorité'. *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 919, 1990. 1989-1990.
- _____. *Force of law: The mystical foundation of authority. Deconstruction and the possibility of justice*. New York: Routledge, 1992.
- _____. *Points de suspension*. Paris: Éditions Galilée, 1992.
- _____. *Du droit à la philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1990
- _____. *The animal that therefore I am (More to follow)*. *Critical Inquiry* 28, Winter 2002, The University of Chicago. 2002.
- _____. *Los fines del hombre. Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998.
- DALLMAYR, F. On violence (again): Arendtian reflections. *Journal of Power and Ethics* [1523-973X] ano: 2001 vol: 2 fasc: 3 pág: 186.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUSSEL, E. The kingdom of God and the poor. *International Review of Mission*, Geneva, 220, 1979, World Council of Churches, pp. 115-130. 1979
- _____. *A Nahuatl Interpretation of the Conquest: From the "Parousia" of the Gods to the "Invasion"*. *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Vol. 10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- FERRAJOLI, L. *Las razones del pacifismo*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. S/d
- FERRIS, D. S. *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- FOXHALL, L.; LEWIS, A. D.E.. (ed.). *Greek law in its political setting: Justifications not justice*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FRASER, D. *Dead man walking: Law and ethics after Giorgio Agamben's Auschwitz*. *International Journal for the Semiotics of Law*, 12, 397–417, 1999. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.

- GARCIA BLANCO, J. M. Del derecho y su violencia. *Política y sociedad*, 16, [1130-8001]: July, 2011: 447.
- GARCÍA SALMONES, M. Walther Schücking and the Pacifist Traditions of International Law. *European journal of international law* [0938-5428] ano: 2011 vol: 22 fasc: 3 pág: 755 -782
- GREENBERG, U. Orthodox violence: "Critique of Violence" and Walter Benjamin's Jewish political theology. *History of European ideas* [0191-6599] ano: 2008 vol: 34 fasc: 3 pág: 324 -333.
- HIRVONEN, A. The Politics of Revolt: On Benjamin and Critique of Law. *Law and critique* [0957-8536] ano: 2011 vol: 22 fasc: 2 pág: 101 -118.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LANNI, A. *Law and justice in the courts of classical athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MATOS, O. C. F. *Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MCCRACKEN, S. The completion of old work: Walter Benjamin and the everyday. *Cultural Critique* 52, Fall 2002, University of Minnesota. 2002.
- MINGARDI, G. *A nova polícia*. Dissertação (Mestrado), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1991.
- RENAN, E. *Histoire du peuple d'Israël*. Paris: Calmann Lévy Éditeur, 1891.
- RIBEIRO, K. P. *O paradoxo da lei: a genealogia poética do universo, do homem e da vida*. Dissertação (Mestrado), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2007.
- SANTOS, B. de S. *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Rio de Janeiro: VII Congreso Brasileiro de Sociología Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Río de Janeiro, 1995.
- SANTOS, S. G. B dos. *Em busca de um lugar no mundo: o conceito de violência de Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- SCHMITT, C. *Political theology*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1985.
- _____. *Political romanticism*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1986.
- _____. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979.
- SEN, A. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SMITH, R. *Lectures on the religion of the semites*. London: Adam and Charles Black, 1894.
- SOREL, G. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: Editorial Pleyade, 1973.
- _____. *Introduction à l'économie moderne*. Une édition électronique réalisée à partir du livre Georges Sorel, Introduction à l'économie moderne. Paris: Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1922.

UNITED NATIONS. *Rule-of-law tools for post-conflict states: mapping the justice sector*. New York, Geneva: Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, 2006.

VILLA, D. R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VILLEY, M. *Direito romano*. Porto: Rés, 1991.

_____. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

A técnica em Hans Jonas como objeto da reflexão filosófica e da preocupação ética

Lilian Simone Godoy Fonseca*

* Doutor – UFMG

Sessão Temática Hans Jonas

Resumo

Hans Jonas (1903-1993), autor de *O Princípio Responsabilidade* (1979), nessa obra, que o tornou mundialmente conhecido, tem muito a nos ensinar com sua “ética para civilização tecnológica”. De fato, cabe a Jonas o mérito de ser um dos pioneiros a propor uma reflexão ética no âmbito da técnica moderna. Grande prova desse esforço é seu trabalho posterior, *Técnica, Medicina e Ética*, publicado em alemão em 1985, reunindo vários ensaios sobre questões de ética prática no âmbito das ciências médicas, notadamente no campo das pesquisas envolvendo seres humanos, abordando temas candentes como a responsabilidade médica, a aplicação de novas biotecnologias - entre as quais a clonagem e a eugenia - e, ainda, questões altamente polêmicas como o conceito de morte cerebral e sua relação com os transplantes de órgãos e a eutanásia. Boa parte de sua reflexão anterior já fora dedicada à técnica. Trata-se, portanto, de apontar os textos em que ele discute o tema, verificar sua proximidade e distanciamento com a visão heideggeriana sobre a técnica para avaliar o que a concepção jonasiana tem de original.

Palavras-chave: Hans Jonas, Martin Heidegger, técnica, ética.

Introdução

Em outras diferentes ocasiões, tive a oportunidade de abordar o tema da técnica no pensamento e obra do filósofo alemão. A primeira delas, no II Colóquio Internacional Hans Jonas, realizado pela PUCPR em agosto de 2011, onde questionei se Jonas responsabilizaria a técnica moderna pela atual crise ambiental. A segunda, numa palestra oferecida na UTFPR, em março de 2012, fiz uma exposição geral sobre o que poderia ser identificado como a filosofia da técnica

jonasiana. Ainda num terceiro momento, numa conferência proferida na *Semana Filosófica* realizada pelos alunos do ISTA, em BH, em maio de 2012, propus um “diálogo” entre Jonas e seu mestre Martin Heidegger sobre o tema da técnica. Além disso, no presente semestre, estou lecionando uma disciplina no Curso de Especialização em Filosofia na UFMG, intitulada “Ética e técnica em Hans Jonas”.

Considero, portanto, essa ocasião como uma possibilidade de iniciar uma tentativa de “amarrar” os aspectos mais importantes discutidos nos momentos anteriores, visando responder a uma questão oportunamente levantada: se Jonas teria se inspirado na visão sobre a técnica de Heidegger e, na medida do possível, esboçar a concepção jonasiana, identificando a posição defendida e o modo pelo qual é introduzido esse relevante tema no interior de seu pensamento e sua obra como um todo.

Para alcançar tais fins, a exposição está dividida em três diferentes momentos, cujos respectivos objetivos seriam: 1. Apontar as obras em que Jonas discute privilegiadamente o tema da técnica; 2. Mostrar até que ponto Jonas se aproxima e se distancia da reflexão de Heidegger sobre a técnica e 3. Discutir a relevância e especificidade do tema da técnica no interior de seu pensamento e de sua obra.

1. Obras em que Jonas discute privilegiadamente o tema da técnica

Jonas aborda o tema da técnica em vários de seus textos escritos entre as décadas 1970 e 1980. Podemos enumerá-los, conforme sua cronologia, na seguinte ordem:

Em 1971, “The Scientific and Technological Revolutions” - (PhE).

Em 1973, “Technology and responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics” - (PhE).

Em 1979, “Toward a Philosophy of Technology” - (TME) e *O Princípio Responsabilidade*.

Em 1981, “Reflexions on Technology, Progress and Utopia”.

Em 1982, “Technology as a Subject for Ethics” (TME) e

- “Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur”.

Em 1984, “Technik, Ethik und biogenetische Kunst”.

Em 1987, “Warum unsere Technik ein vordringliches Thema für die Ethik geworden ist” e - “Technik, Freiheit und Pflicht.”

Cabe esclarecer que, dos textos destacados acima: “The Scientific and Technological Revolutions” (1971) (PhE) e “Toward a Philosophy of Technology” (1979) (TME) têm em comum o escopo de abordar a técnica como um fato histórico concreto, apresentando, assim, uma visão substantiva sobre ela, assinalando que, no segundo, Jonas apresenta uma espécie de “programa” para uma filosofia da técnica.

Já os textos “Technology and responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics” (1973) (PhE) e “Technology as a Subject for Ethics” (1982) (TME) têm em comum o fato de abordarem a técnica moderna visando explicitar suas implicações para a reflexão ética, num diálogo direto com o seu livro maior o *Princípio Responsabilidade* (1979).

A seguir, no segundo momento, buscaremos mostrar..

2. Em que medida Jonas se aproxima e se distancia da reflexão de Heidegger sobre a técnica

2.1 De início, para estabelecer um paralelo entre as visões de Jonas e Heidegger com relação à técnica, será necessário, ainda que de forma temerariamente breve, apontar alguns aspectos mais relevantes sobre a concepção heideggeriana sobre o tema

A temática da técnica é abordada por Heidegger em quatro textos principais:

- *Introdução à Metafísica* (1953) – onde, ao propor uma reflexão radical sobre o ser, Heidegger constata que a sociedade tecnológica moderna não só propicia como estimula uma atitude manipuladora que resulta na privação de sentido do ser e da vida humana, o que produz um estado que ele identifica ao niilismo.

- “A questão da técnica” – texto elaborado para uma conferência proferida na Escola Técnica Superior de Munique, em 18 de novembro de 1953, para uma audiência em sua maior parte constituída por técnicos e engenheiros. Por ser o texto em que Heidegger mais detidamente se ocupa do tema da técnica, ele será retomado mais adiante.

- “O princípio de identidade” - nessa conferência comemorativa do jubileu da Universidade de Freiburg, proferida em 1957, ele mostra em que medida uma “experiência pensante” daquilo que constitui a especificidade da técnica moderna pode oferecer a possibilidade de que o homem da era técnica vivencie uma vinculação a um “apelo”, que ele esta apto a ouvir, e ao qual, ele mesmo, notadamente, pertence.

- “Já só um deus nos pode ainda salvar” - nessa entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel*, em 23 de Setembro de 1966 e publicada no nº 23/1976¹, Heidegger retoma, quase ao final, a reflexão sobre a técnica numa visão ainda mais contundente, cujos aspectos mais importantes serão também focalizados aqui.

Começando pelo texto “A Questão da técnica”, os aspectos mais relevantes ali discutidos por Heidegger são:

¹ A importante entrevista concedida a *Der Spiegel*, só foi publicada, seguindo o desejo manifestado pelo filósofo, ao concedê-la, de que aparecesse postumamente. Ela foi realizada em 23 de Setembro de 1966, na casa de Heidegger em Freiburg e no seu refúgio em Todtnauberg, foi conduzida pelo diretor e editor de *Der Spiegel*, Rudolf Augstein, em presença de George Wolff e H. W. Petzet.

1. A diferença entre a *técnica* e a *questão da técnica*:

Basicamente, sobre a *técnica* pode-se dizer que ela funciona ou não. Já a *questão da técnica* - enquanto questão filosófica - implica em buscar a essência da *técnica*, que ele define como *Ge-stell* (armação ou com-posição); com o objetivo de compreender a relação do homem com a *técnica*, colocando, a partir daí, a questão do futuro.

2. A diferença entre *saber operativo*, que se refere à *técnica* e *reflexão*, que diz respeito à filosofia.

3. A *técnica* não é neutra, mas é ambígua: segundo Heidegger, seu aspecto positivo é indissociável do negativo e vice-versa.

4. Além disso, a *técnica* independe da vontade, do controle ou do domínio humanos. Noutras palavras, a *técnica* é um “saber operativo” autônomo.

5. Por fim, Heidegger considera que é a *técnica* que confere ao homem sua “especificidade”.

No texto “Já só um deus nos pode ainda salvar”, os pontos mais relevantes mencionados por Heidegger são:

1. A *técnica* moderna se tornou um movimento planetário.

2. A *técnica*, na sua essência, é algo que o homem por si mesmo não domina (no sentido de que não a controla).

3. A *técnica* moderna não é um “instrumento”.

4. Embora não pense que estejamos a ela subjugados, constata que ainda não encontramos um caminho que “co-respondam” à essência da *técnica*.

5. Heidegger declara, por fim, que a *técnica* arranca o homem da terra e desenraíza-o cada vez mais. (...) Nós já só temos relações puramente técnicas. Já não é na Terra que o homem hoje vive.

Apesar dessa dura avaliação, Heidegger, ali, critica a tendência a se

“tomar a *técnica* de uma maneira demasiado absoluta. Eu não vejo a situação do homem no mundo da *técnica* planetária como uma dependência impossível de desvencilhar e de separar. Considero, pelo contrário, que a missão do pensar, dentro dos seus limites, consiste precisamente em contribuir para que o homem chegue a conseguir estabelecer uma relação suficientemente rica [e livre] com a essência da *técnica*.” (HEIDEGGER, 1976, p. 38)

Ele completa, a seguir: “estou convencido de que só partindo do mesmo sítio do mundo onde surgiu o mundo técnico moderno, se pode preparar uma inversão.”² (*Ibidem*. p. 40)

Mais adiante, o tema ressurge quando o entrevistador inicia dizendo:

² Alusão de Heidegger a um verso do poema de Hölderlin - No azul sereno floresce - “Ora, onde mora o perigo - É lá que também cresce - O que salva.” - “A Questão da técnica”, p. 31.

“DER SPIEGEL: Na sua opinião, tem que ser justamente nesse lugar em que o mundo técnico surgiu, que este... [E Heidegger prossegue:]

M.H.: ... seja superado, sem sentido hegeliano (não eliminado, mas sim superado). Mas o homem não pode consegui-lo sozinho.” (*Ibidem.*)

Essa constatação talvez possa explicar a célebre declaração que dá título à entrevista: “Já só um deus nos pode ainda salvar”. (*Ibidem.* p. 30)

Tendo visto, ainda que esquematicamente, alguns traços essenciais da concepção heideggeriana sobre a técnica; a seguir, vamos apresentar os principais traços da visão jonasiana para, em seguida, esboçar um paralelo entre as duas posições.

2.2 Principais noções jonasianas sobre a técnica

Aqui, será concedida especial atenção aos ensaios 1 e 2 de TME, intitulados: - 1) “Técnica como objeto da Filosofia” (1979/1981) e - 2) “Técnica como objeto da Ética” (1982).

Cabe destacar o primeiro no qual Jonas: apresenta o que se pode entender como um Programa para uma Filosofia da Técnica; mostra o que entende por técnica, isto é, a técnica moderna ou tecnologia; assinala a importância da técnica nos dias de hoje, pelo fato de ela estar presente em todos os aspectos de nossas vidas e, assim, justifica a necessidade de se estabelecer a técnica como objeto da reflexão filosófica.

Jonas propõe, ainda, uma “Distinção entre técnica moderna e pré-moderna: [pois, segundo sua avaliação,] a técnica moderna é um empreendimento e um processo, enquanto a anterior era uma posse e um estado”. (JONAS, 1985, p. 16)

Além disso, ele ressalta que a nova técnica (ou tecnologia), de saída, apresenta aspectos extremamente antagônicos: por um lado, a promessa utópica e, por outro, a ameaça apocalíptica. Ambos, porém, como afirma Jonas, trazem em comum, um traço “quase” escatológico.

Ao propor uma espécie de “programa” para uma possível Filosofia da Técnica, Jonas recorre a duas antigas categorias do pensamento: *conteúdo e forma* e estrutura sua proposta em dois momentos:

1) A dinâmica *formal* da tecnologia: “como uma atividade coletiva contínua que avança conforme a ‘leis de movimento’ próprias.” (*Ibidem.* p. 15)

2) O conteúdo *substancial* da tecnologia: “consistindo nas coisas que contribuem para o uso humano, o patrimônio e os poderes que nos confere os novos objetivos que nos abre ou dita, e as próprias novas formas de atuação e conduta humanas”. (*Ibidem.*)

Já no segundo texto, “Técnica como objeto da Ética” (pp. 33-39), Jonas declara que a técnica se torna objeto da reflexão ética, uma vez que ela se torna um exercício do poder humano. Ele acrescenta que a técnica moderna é um fenômeno novo graças a cinco de suas principais características:

1. Ambivalência dos efeitos (pp. 33-34)

Mesmo quando a técnica (moderna ou tecnologia) é, num primeiro momento, benéfica, ela, invariavelmente, apresenta um efeito “residual” negativo.

2. Automatismo da aplicação (p. 34)

Todo conhecimento produzido é transformado em técnica para ser imediatamente aplicado.

3. Dimensões globais do espaço e tempo (p. 35)

Não só o alcance da técnica, mas o efeitos das ações realizadas graças à ela foram enormemente ampliados espaço-temporalmente.

4. Ruptura do antropocentrismo (pp. 35-36)

Com efeito, para acompanhar a expansão do alcance das ações humanas sob a égide da técnica moderna, a reflexão ética precisa, não apenas expandir o seu alcance espaço-temporal, mas, fazer outra ampliação, no sentido de ultrapassar as fronteiras antropocêntricas, bastante suficientes para a ética tradicional, mas totalmente insatisfatórias no momento atual, uma vez que, para “superar o horizonte da proximidade espaço-temporal, essa ampliação nos alcances do poder humano rompe o monopólio antropocêntrico da maioria dos sistemas éticos anteriores, quer sejam religiosos ou seculares.” (*Ibidem*, p. 35)

5. Colocação da questão metafísica (pp. 37-39)

Eis o último aspecto apontado por Jonas para justificar a “novidade” que a atual reflexão ética apresenta em relação à ética tradicional. Porém, a menção à metafísica, dá a impressão de um recuo e não de um avanço de sua formulação ética em relação a outras concepções que, atentas às críticas realizadas na transição entre os séculos XIX e XX, aboliram toda menção à metafísica. Entretanto, aqui é importante ter em mente que

“o potencial apocalíptico da técnica – sua capacidade de pôr em risco a sobrevivência da espécie humana, deteriorar sua integridade genética, modificá-la arbitrariamente ou inclusive destruir as condições da vida superior sobre a Terra – suscita a questão metafísica, com a qual a ética nunca se havia confrontado antes, a saber: se deve haver e por que uma humanidade, por que há que conservar-se o ser humano tal como a evolução o fez, por que há que respeitar-se sua herança genética, inclusive, por que deve existir a vida. (...) Se existir é um imperativo categórico para a humanidade, todo jogo suicida com esta existência está categoricamente proibido, e haverá que excluir de antemão os desafios técnicos nos quais remotamente seja essa a aposta”. (*Ibidem*, p. 37)

Cabe ainda lembrar que no *PR*, cujo objetivo é propor uma “ética para uma civilização tecnológica”, o ponto de partida de Jonas é o reconhecimento da técnica como vocação do homem, ele acrescenta que a técnica moderna, tanto possibilitou a ampliação espaço-temporal dos efeitos das ações humanas, quanto promoveu o sucesso desmedido na realização do ideal baconiano (ou do Programa de Bacon).

Jonas atribui à técnica moderna a concessão de uma nova dimensão do poder humano. Ele identifica, então, três diferentes âmbitos de poder. **O primeiro**,

consoante com o ideal bacon-cartesiano, é o poder exercido pelo homem sobre a natureza que, num primeiro momento, não conduzia ao desequilíbrio ou à destruição irreversível dos implicados no processo. **O segundo**, (já apontado por Heidegger), resulta do êxito descomunal obtido na execução desse projeto, emergindo como um poder monstruoso, cujo melhor exemplo é a Bomba Atômica, que representa a força destrutiva despertada pelo homem com o uso abusivo da técnica, que se tornou um poder “descontrolado”³. Daí, conforme Jonas, a necessidade do **terceiro** poder, ou poder de terceiro grau, cuja tarefa é, precisamente, controlar esse segundo poder (ou poder de segundo grau).

Assim, na visão jonasiana, os traços mais relevantes da técnica seriam:

1. A Técnica torna-se objeto da filosofia e da ética.

2. Distinção entre técnica moderna e pré-moderna: como vimos, “a técnica moderna é um empreendimento e um processo, enquanto a anterior era uma posse e um estado”. (JONAS, 1979 p. 16)

3. A nova técnica (ou tecnologia), de saída, apresenta aspectos extremamente antagônicos: por um lado, a promessa utópica e, por outro, a ameaça apocalíptica. Ambos, porém, como afirma Jonas, trazem em comum um traço “quase” escatológico.

4. A técnica é (ou confere ao homem) um “poder de segundo grau” o que implica a necessidade de um “poder de terceiro grau” = um poder sobre o poder.

5. A técnica constitui, conforme Jonas, uma “vocação do homem”.

Podemos, agora, indicar as semelhanças e diferenças entre as visões de Heidegger e Jonas sobre a técnica.

2.3 - Semelhanças - ambos consideram que

- A técnica moderna é um saber operativo (*know-how, savoir faire*).
- A técnica é ambígua: seu aspecto positivo é indissociável do negativo e vice-versa.
- Dimensão planetária (Heidegger) ou global (Jonas) da técnica.
- A técnica moderna escapou ao controle do homem.

Diferenças entre Jonas e Heidegger com relação à técnica:

| Heidegger | Jonas: |
|---|---|
| - Visão abstrata da técnica: <i>essência</i> | - Visão concreta da técnica: aspecto <i>substancial</i> (Hist.) |
| - Discute suas consequências do ponto de vista ontológico | - Discute suas consequências práticas (sobretudo, éticas) |
| - Não pode ser dominada | - Pode e deve ser dominada (poder de 3ª ordem) |
| - “Só um deus pode nos salvar” (aspecto soteriológico) | - Tarefa do próprio homem (aspecto coletivo: soc.pol...) |
| - Via possível: pensamento / poesia | - Via possível: ética |
| - Meta: relação “livre” com a técnica | - Meta: uso <i>responsável</i> da técnica |

³ Essa perda de controle sobre a técnica foi também detectada por Heidegger em sua entrevista de 1966.

3. Relevância e especificidade do tema da técnica no interior do pensamento e da obra de Jonas:

3.1 Sobre a relevância pode-se dizer que

- O tema da técnica ocupa uma centralidade no pensamento de Jonas a partir do início da década de 1970. O que se pode comprovar pela relação dos textos supracitada, mas, sobretudo nos quatro textos destacados e, ainda, pelo mote de sua obra mais célebre: *PR*, expresso em seu subtítulo: “uma ética para a civilização tecnológica”.

3.2 Especificidade do modo pelo qual Jonas aborda o tema da técnica:

Podem-se apontar, ao menos, três aspectos:

Ele extrai as implicações éticas da técnica moderna:

De fato, Jonas demonstra que, se a técnica é uma forma de ação e se toda ação, potencialmente, está sujeita a uma avaliação ética; logo, a técnica moderna exige uma reflexão ética sobre suas consequências. Segundo suas próprias palavras:

“minha argumentação será a de que, com certos desenvolvimentos dos nossos poderes a natureza da ação humana mudou e desde que a ética está preocupada com a ação, disso deve se seguir que a mudança da natureza da ação humana exige uma mudança na ética.” (JONAS, 1973, p. 3)

Jonas amplia a visão filosófica a respeito da técnica:

Com efeito, Jonas vê a técnica não somente como instrumentos e objetos (traço privilegiado pelo filósofo da técnica francês Gilbert Simondon), nem como pura essência (Heidegger), mas como um *fazer e operar* concretos e completamente inéditos: como as técnicas de prolongamento da vida, de manipulação genética e de alteração do comportamento humano (*PR*. Cap. I. pp. 50 a 57)⁴

Assim, ele enfatiza, sobretudo, a técnica no campo da medicina (*TME*).

De fato, Jonas foi um dos primeiros a refletir sobre as consequências da técnica moderna no âmbito da medicina. Extraindo todas as principais implicações éticas daí decorrentes, cujas formulações podemos encontrar em diferentes ensaios do *TME*.

Considerações finais

Que podem ser resumidas em três tópicos:

1) Cabe reconhecer que o tema da técnica ocupa lugar de destaque na última

⁴ Que ele cita no *PR*, mas aborda mais detidamente, sobretudo, nos ensaios que compõem o *TME*.

fase do pensamento/obra jonasianos, período em que encontramos diversos e importantes textos a ela dedicados.

2) Se houve alguma influência de seu antigo mestre, não se pode afirmar ou negar taxativamente. Talvez, fosse possível conceder a Heidegger o mérito de, através da entrevista publicada no ano de sua morte (1976)⁵, ter despertado em Jonas o desejo de oferecer uma resposta que seu antigo mestre não teria oferecido. Todavia, embora *PR* tenha sido publicado em 1979, (três anos, portanto, após a publicação da entrevista), quem lê o texto “Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics”, publicado em 1973, (portanto, três anos antes da publicação da entrevista) encontra ali quase um esboço do *PR*. Desse modo, não se poderia afirmar que o Heidegger de “Já só um deus...” teria motivado a reflexão jonasiana do *PR*. Ela já havia nascido três anos antes, quando o texto póstumo de Heidegger veio à luz. Nesse sentido, é preciso reconhecer que a forma pela qual Jonas aborda a técnica, embora com algumas semelhanças, é inegavelmente distinta, própria e singular.

3) O que se comprova, sobretudo, pelas consequências que Jonas extrai de sua reflexão histórico-substancial sobre a técnica:

a) - pelas *consequências éticas*: tanto nos textos publicados em PhE, PR e TME;

b) - pela percepção arguta de Jonas do lugar e importância que a técnica moderna assumiu na vida humana como um todo (especialmente no texto “PQ a técnica é objeto da filosofia”);

c) - mas, principalmente, pela especial atenção concedida à técnica no âmbito da medicina: reconhecendo que ela trouxe benefícios incontestáveis, mas também introduziu inúmeras questões éticas absolutamente inéditas em toda a tradição filosófica, relativas, principalmente, aos temas como: experimentação com seres humanos, o conceito de morte encefálica, a eutanásia, a engenharia genética, etc.

Por tudo isso, pode-se finalizar, dizendo que a técnica em Jonas é, certamente, um tema capital, reconhecido como objeto da reflexão filosófica em geral e da preocupação ética em particular; a partir do qual nos legou a parte, seguramente, mais expressiva e substancial de sua reflexão e sua obra.

Destarte, a expressão que serve de subtítulo ao PR: “uma ética para [nossa] civilização tecnológica”, ganha todo um sentido; muito mais consistente, oportuno e, por que não dizer, valioso.

⁵ Já que os demais textos, da década de 1950, estariam muito distantes do início das reflexões de Jonas sobre a técnica, no começo da década de 1970.

Referências

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck & Larcier, 2001. 384 p.

GIACOIA Junior, Oswaldo. "Notas sobre a técnica no pensamento de Heidegger". *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, 1997, pp. 97-108.

- HEIDEGGER, Martin. "A questão da técnica". In *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2010. 269p.

_____. "Já só um deus pode nos salvar". Entrevista concedida a *Der Spiegel*, em setembro de 1966, publicada em 1976. Tradução em português disponível no site: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger/ja-so-um-deus-pode-ainda-nos-salvar-der-spiegel.pdf>

JONAS, Hans. *Le Principe Responsabilité*. Paris: Flammarion, 1990, 470p.

_____. *Técnica, medicina y ética – la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997. 206p.

_____. "Seventeenth century and after: the meaning of the scientific and technological revolution." In *Philosophical Essays: From Ancient Creed to technological Man*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Reediting University of Chicago Press, Midway reprints, 1980 (1971). Cap. 3, pp. 45-80.

_____. "Technology and Responsibility: Reflections on the New Tasks of Ethics". In *Philosophical Essays: From Ancient Creed to technological Man*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Reediting University of Chicago Press, Midway reprints, 1980 (1973). Cap. 1, pp. 03-20.

_____. "Por qué la técnica moderna es objeto de la filosofía?" In *Técnica, medicina y ética – la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997 (1985) Cap. 1, pp. 15-31.

_____. "Por qué la técnica moderna es objeto de la ética?" In *Técnica, medicina y ética – la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997 (1985) Cap. 2, pp. 31-39.

SIQUEIRA, José Eduardo de, "Ética e tecnociência – uma abordagem segundo o princípio de responsabilidade de Hans Jonas". In *Ética, ciência e responsabilidade*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2005, pp. 101-200.

SCHOEFS, V. *Hans Jonas : écologie er démocratie*. Paris : L'Harmattan, 2009, 180p.

Neuroética - a neurociência da moralidade, a ética da modificação direta da mente e a ética da neurociência da agressividade

Lincoln Frias

* (Universidade Federal de Alfenas - Unifal-Varginha - pós-doc UFMG-Capes) -

Resumo

A neuroética é a área da ética prática que aborda tanto os aspectos descritivos da neurociência da moralidade quanto os aspectos normativos colocados pelos problemas morais suscitados pelas tecnologias neurocientíficas. Este artigo apresenta um panorama do que ele defende ser os três principais grupos de questões neuroéticas: (a) a avaliação de quais devem ser os impactos dos estudos neurocientíficos da moralidade sobre conceitos centrais das teorias éticas (autonomia, livre-arbítrio, responsabilidade moral, *self* e o papel da emoção nos juízos morais); (b) a identificação de quais modificações da mente por meio de intervenções cerebrais devem ser consideradas imorais, especialmente em relação a melhoramentos, usos paternalistas e usos compulsórios; e (c) o mapeamento das questões morais suscitadas pela utilização de tecnologias neurocientíficas em políticas criminais, incluindo a identificação preventiva da propensão a comportamentos agressivos, a avaliação da responsabilidade moral e criminal e a reabilitação de criminosos. De acordo com essa análise, o problema fundamental da neuroética é conciliar a descoberta de que a mente humana é um mecanismo biológico com o respeito à autonomia.

Abstract

Neuroethics is the domain in practical ethics which comprises both the descriptive questions in the neuroscience of morality and also the normative questions raised by the moral problems posed by the neuroscientific technologies. This article presents an overview of what it argues are the three central sets of neuroethical questions: (a) the assessment of the likely impacts of the neuroscience of morality on central concepts of ethical theory (autonomy, free-will, moral responsibility, self, and the role of emotion on moral judgment); (b) the analysis of which modifications of the mind through interventions in the brain should be considered immoral, especially concerning enhancement, paternalistic uses, and compulsory administration; and (c) the mapping of the moral problems raised by the application of neuroscientific technologies in criminal policy, comprises the preventive assessment of the propensity to aggressive behavior, the attribution of moral and criminal responsibility, and the rehabilitation of criminal offenders. According to this analysis, the central question of neuroethics is to reconcile that the mind is a biological mechanism with the respect to autonomy.

Embora seja muito pouco conhecida no Brasil, a neuroética é uma área da

ética prática em franca expansão. Há dois periódicos internacionais especialmente dedicados a ela (*Neuroethics* e *American Journal of Bioethics-Neuroscience*, iniciados em 2008 e 2010, respectivamente), ela já foi tema de cadernos especiais de grandes periódicos (*Journal of Medical Ethics*, *Bioethics*, *The Monist*) e motivou publicações nos principais periódicos científicos (*Nature*, *Science*, *Neuron*, *Trends in Cognitive Science*, *Brain* etc.). Há centros de pesquisa especialmente dedicados ao tema em grandes universidades (*Oxford Center for Neuroethics* na *Oxford University*, *Center for Neuroscience and Society* na *University of Pennsylvania*, *National Core for Neuroethics* na *University of British Columbia*, *Program in Ethics and Brain Sciences* na *John Hopkins University* etc.), mas nenhum em universidades brasileiras. Em 2006 foi fundada a *International Neuroethics Society*, que já organizou quatro congressos mundiais. Além disso, já existem vários manuais e compêndios sobre o tema (ILLES, 2006; LEVY, 2007; FARAH, 2010; ILLES & SAHAKIAN, 2011).

A neuroética é composta por dois tipos de pesquisa: (a) a parte descritiva, ou neurociência da moralidade, que investiga os correlatos cerebrais de juízos e comportamentos morais, e (b) a parte normativa, composta pelas questões morais suscitadas pelas descobertas e tecnologias neurocientíficas. Este artigo se dedicará aos dois aspectos, desdobrando o segundo em dois grandes objetos (a modificação direta de mentes e a o uso da neurociência no contexto do direto penal).

1. A neurociência da moralidade

Em sua parte descritiva, a neuroética se dedica a avaliar o impacto que as pesquisas neurocientíficas devem ter sobre conceitos centrais das teorias morais. O caso mais conhecido é a ameaça criada pelos “experimentos de Libet” ao conceito de livre-arbítrio (LIBET et al., 1983). Esses experimentos utilizaram eletroencefalogramas para identificar quando o sujeito mexeria o dedo antes mesmo que ele próprio soubesse que havia tido a intenção. Esse resultado foi replicado diversas vezes, inclusive mais recentemente utilizando tanto ressonância magnética funcional (RMf) (SOON et al. 2008; BODE, 2011) quanto gravações de neurônios únicos (FRIED et al. 2011). Se a decisão foi tomada antes que o sujeito soubesse, faz sentido dizer que o próprio sujeito que tomou a decisão livremente? Um intenso debate filosófico foi criado em torno desse tipo de experimento (MELE, 2009; O’CONNOR, 2009).

Uma discussão correlata a essa se debruça sobre o conceito de autonomia. Há evidências de que a capacidade de autocontrole, o componente principal da autonomia moral, seja um recurso escasso, de modo que o desempenho em uma tarefa que exija autocontrole é piorado caso outra tarefa que também o exija tenha sido feita pouco tempo antes (BAUMEISTER et al. 1998, BAUMEISTER et al. 2011). Inclusive, essa capacidade parece estar diretamente correlacionada aos níveis de glicose (GAILLIOT et al. 2007). Alguns filósofos consideram que essa visão cada vez mais materialista (ou fisicalista) e mecanicista dos seres humanos é uma ameaça séria à nossa compreensão como agentes morais (NAHMIAS et al. 2007, 2010), enquanto outros consideram que ela não é uma ameaça, desde que a autonomia seja compreendida em termos mais naturalistas, tais como flexibilidade comportamental, perspectiva intencional, liberdade relativa ou responsividade a razões (STRAWSON, 1962; FISCHER & RAVIZZA, 1998; DENNETT, 1973; 1984, 2003, 2010; LEVY, 2007; BAUMEISTER et al., 2011; WALLER, 2011).

Outro conceito central para a moralidade que tem sido questionado pelas pesquisas em neurociência é o de que possuímos um self estável, simples e unifi-

cado. Os estudos empíricos têm demonstrado que o self na verdade é o resultado instável e dinâmico do conflito entre uma série de módulos com objetivos muitas vezes divergentes (HOOD, 2012). A evidência mais contundente dessa ideia é o declínio cognitivo dos pacientes com mal de Alzheimer, em que se observa uma perda progressiva tanto das crenças contidas na memória autobiográfica quanto das capacidades cognitivas, de maneira que a personalidade vai se modificando, até que seja possível dizer que “a pessoa não é mais ela mesma”.

Mas a área mais movimentada da neurociência da moralidade é o estudo do papel das emoções nos juízos morais. Estudos de imagem por ressonância magnética funcional feitos na última década questionaram implacavelmente um dos pressupostos mais caros aos filósofos morais, a ideia de que a ética é um produto da razão. Confirmando observações clínicas iniciadas com o famoso caso de Phineas Gage (DAMÁSIO, 1994) e estudos comportamentais em psicologia moral, o que os cientistas descobriram é que os correlatos neurais dos juízos morais são as áreas ligadas às emoções não aos raciocínios abstratos. A disputa atual é entre aqueles que acreditam em um sistema dual composto por razão e emoção (GREENE et al., 2001; GREENE et al. 2004; GREENE, 2008) e aqueles que defendem um modelo integrativo em que a razão é sempre afetada pela emoção (MOLL et al., 2001, 2002, 2005, 2008; MOLL & DE OLIVEIRA-SOUZA, 2007).

Portanto, uma das demandas mais prementes sobre os filósofos é a análise de como as teorias morais devem incorporar essas descobertas da literatura empírica de maneira que leve a conceitos mais consistentes de livre-arbítrio, autonomia, *self* e do papel da emoção nos juízos morais – ou se algum deles deve ser abandonado (cf. FRIAS, no prelo).

2. A ética da modificação direta de mentes

Nós modificamos nossa mente e a de outras pessoas cotidianamente, através de conversas, debates e, especialmente, da educação. Entretanto, essas são maneiras indiretas de modificar a mente, pois dependem do uso da linguagem (LEVY, 2007). O que a neurociência oferece são maneiras de modificar a mente diretamente, através de intervenções cerebrais. Algumas dessas intervenções são muito invasivas, como a lobotomia, a eletroconvulsoterapia e a estimulação cerebral profunda e, por isso, sua relação risco-benefícios dificilmente é positiva. Por outro lado, uma determinada técnica não invasiva é cada vez mais utilizada: os psicofármacos. Eles incluem desde o uso de estimulantes, antipsicóticos, ansiolíticos e antidepressivos até medicamentos cujo objetivo é aumentar o poder cognitivo (metilfenidato) ou apagar memórias traumáticas (propranolol).

Os psicofármacos suscitam três questões morais principais. Em primeiro lugar, há uma presunção moral contra o uso desses medicamentos, segundo a qual utilizá-los é um erro na forma do profissional de saúde tratar o paciente ou do paciente tratar a si mesmo, pois eles impedem a autenticidade e o autoconhecimento, tratam os sintomas e não as causas e tratam o paciente como um objeto, algo mecânico – além dos argumentos técnicos baseados em efeitos colaterais, riscos da automedicação, prescrição indiscriminada, pressões da indústria farmacêutica etc. Em contrapartida, há quem defenda que, embora apontem aspectos relevantes, esses argumentos justificam apenas a precaução no uso desses medicamentos, mas não a presunção contra eles em todos os casos, pois há doenças mentais que impedem a autenticidade (p. ex., depressão, ansiedade e esquizofrenia), o autoconhecimento nem sempre é o maior interesse e há casos em que o mais adequado é realmente tratar os sintomas (depressão endógena, autismo etc.) (LEVY, 2007).

Além disso, a preocupação em relação à mecanização do eu provavelmente é um resquício do dualismo mente/corpo.

Entretanto, a discussão sobre psicofármacos que mais tem engajado os filósofos é aquela em torno do seu uso para melhoramento (cf. ILLES & SAHAKIAN, 2011; FARAH, 2010). Enquanto os usos terapêuticos têm como objetivo fazer com que o paciente possa atingir o estado normal de funcionamento (em geral, entendido como o funcionamento típico do grupo a que o indivíduo pertence), os melhoramentos cognitivos e emocionais têm como objetivo fazer com que os indivíduos funcionem acima do normal. Embora aconteça também com antidepressivos e outras classes de medicamentos, o caso mais comum e controverso é o uso do metilfenidato (*Ritalina*), uma droga desenvolvida para tratar o transtorno do déficit de atenção e hiperatividade. Ela tem sido muito utilizada por estudantes universitários sem déficit cognitivo para aumentar seu desempenho nas provas. O que gera preocupação não apenas em relação aos efeitos colaterais, mas principalmente questões de justiça, tanto porque nem todos podem pagar pela droga quanto porque seu uso por alguns pode pressionar outros a utilizá-la mesmo que à primeira vista não estivessem dispostos a assumir o risco. Esse tipo de cenário leva alguns a sugerir uma restrição terapêutica: psicofármacos são moralmente aceitáveis apenas para terapia, toda utilização deles para melhoramento é imoral – de onde surgiu o mote da “Campanha contra a Medicalização da Vida”, iniciada pelo Conselho Federal de Psicologia, com o apoio de parlamentares federais.

Portanto, em relação aos psicofármacos, a tarefa que se coloca para os filósofos é (a) analisar a validade da presunção geral contra esses medicamentos; (b) avaliar a restrição terapêutica – o que supõe (c) explicar o que diferencia os melhoramentos mentais por meio de psicofármacos dos melhoramentos mentais tradicionais (p. ex., café para aumentar atenção e álcool para relaxar). Além disso, (d) devem ser analisados os usos paternalistas de psicofármacos, aqueles em que uma pessoa decide por outra se ela deve ou não ingerir esses medicamentos, como no caso das crianças, dos idosos e dos doentes mentais. Nenhum caso, porém, é tão controverso quanto o uso compulsório dos psicofármacos por criminosos, o que leva ao próximo objeto de estudo.

3. A ética da neurociência da agressividade

A utilização da neurociência no contexto do direito penal é provavelmente sua aplicação mais controversa. Ela pode se dar em três momentos: (a) como evidência durante o julgamento, especialmente para fundamentar pedidos de atenuação da pena baseados na declaração insanidade mental ou similares; (b) como ferramenta para identificar os indivíduos mais propensos a comportamentos agressivos, seja antes de cometer crimes seja em decisões sobre risco de reincidência ao julgar pedidos de liberdade provisória, progressão de pena e medidas cautelares; e (c) como ferramenta de reabilitação durante o cumprimento da pena.

Um primeiro efeito da neurociência sobre o direito penal é a pressão para a ampliação do conjunto dos indivíduos considerados inimputáveis. Mesmo dentro dos parâmetros psiquiátricos tradicionais, a determinação de quais indivíduos devem ser considerados mentalmente incapazes é bastante controversa, pois categorias como esquizofrenia, demência e debilidade mental são difusas e não eliminam por completo a capacidade de compreensão e autocontrole do indivíduo. Se a neuropsiquiatria pode ajudar a classificar mais objetivamente esses indivíduos à medida que consiga encontrar marcadores biológicos das condições incapacitantes, por outro lado, os exames neurocientíficos tornam o cenário mais complicado

à medida que identificam tumores, infecções, desequilíbrios neuroquímicos etc. que podem desencadear comportamentos agressivos em sujeitos até então cumpridores da lei. O caso mais impressionante é o do sujeito que apresentou comportamentos pedófilos e hipersexuais pela primeira vez aos 40 anos. Feitos os exames, ele possuía um tumor no córtex orbitofrontal direito. Retirado o tumor, o comportamento desapareceu. Meses depois, o comportamento hipersexual reapareceu. Como esperado, os exames confirmaram o reaparecimento do tumor. E, também como esperado, o comportamento desapareceu novamente depois da retirada do novo tumor (BURNS; SWERDLOW, 2003). Um caso semelhante aconteceu com pacientes com mal de Parkinson que começaram a apostar compulsivamente depois de serem tratados com pramipexol, droga que atua no sistema dopaminérgico. A compulsão desapareceu depois da retirada do medicamento (DODD et al. 2005).

Ainda não está claro qual deve ser a atitude do sistema jurídico quando esse tipo de comportamento leva a infrações penais ou cíveis. De qualquer maneira, porém, as evidências neurocientíficas já começaram a ser aceitas por tribunais de algumas partes do mundo, o que terá grande impacto sobre a compreensão da responsabilidade criminal e moral. A proposta da presente pesquisa é que um pouco de clareza pode ser conseguida se a responsabilidade for encarada não como uma propriedade simples, mas composta, e não como uma propriedade categorial (uma questão de tudo ou nada), mas sim como uma propriedade dimensional (isto é, é possível possuí-la em maior ou menor grau). Ela deve ser compreendida como composta por um conjunto de parâmetros cerebrais (estruturas anatômicas, conexões entre elas, neurotransmissores etc.) (CHURCHLAND, 2002), dando origem tanto a um sistema de impulsos quanto a um sistema de inibição (LEVY, 2007). Esse modelo esclarece que a incapacidade pode ocorrer tanto por um defeito no sistema de inibição (o cérebro não consegue inibir impulsos normais), quando no sistema de impulsos (o cérebro gera impulsos tão fortes que um sistema de inibição normal não consegue inibi-los).

Os psicopatas (o caso mais extremo do transtorno de personalidade antisocial) são um caso especialmente interessante do ponto de vista ético e especialmente relevante para as políticas públicas. Ao contrário do que as teorias morais racionalistas pressuporiam, esses que são considerados os indivíduos mais imorais não têm problemas cognitivos. Eles são indivíduos com déficits *afetivos*, isto é, incapazes de sentir os principais sentimentos morais inibitórios (vergonha, culpa, empatia e gratidão). Eles possuem redução da matéria branca (responsável por fazer a ligação com outras áreas) no córtex orbitofrontal (responsável por esses sentimentos), na amígdala (estrutura especialmente relacionada ao medo) e outras áreas (de OLIVEIRA-SOUZA et al., 2008; SATO et al. 2011; ANDERSON; KIEHL, 2012). Isso leva a duas propostas morais que têm gerado acalorados debates na literatura especializada: (a) não basta possuir racionalidade intacta para ser um agente moral e (b) os psicopatas devem ser tratados como incapazes, como doentes mentais (cf. NICHOLS, 2002; CIMA et al., 2010).

Os psicopatas são o alvo principal do que começa a ser conhecido como criminologia preditiva, os programas cujo objetivo é identificar os indivíduos com maior propensão a comportamentos agressivos *antes* que eles cometam crimes (p. ex., *The Offender Personality Disorder Strategy* do governo britânico). Além da identificação através de questionários neuropsicológicos e de exames de neuroimagem (SATO et al. 2011), exames genéticos também podem ser utilizados. P. ex., dentre os indivíduos que sofreram maus-tratos na infância, os portadores de uma variedade do gene que aumenta a quantidade da enzima monoamina-oxidase (MAO, envolvida na síntese de neurotransmissores), têm menor o risco de se apresentar compor-

tamentos antissociais quando adulto (CASPI et al., 2002). Esse tipo de evidência inclusive já serviu como atenuante em julgamentos nos EUA e na Itália.

Esse tipo de política pública tem sido criticado principalmente porque pode estigmatizar crianças e adolescentes e porque pode levar a falsos positivos. Além disso, o assunto torna-se ainda mais controverso quando se leva em conta que os níveis de crimes violentos estão diretamente relacionados aos níveis de testosterona de maneira que os homens têm 882% mais chances de cometer crimes violentos do que mulheres (EAGLEMAN, 2011). Alguns diriam que isso significa que eles devem ser menos punidos (porque são movidos por algo que está fora de seu controle) enquanto outros diriam que a punição para eles deve ser maior (porque apenas dessa maneira eles seriam dissuadidos pela ameaça de punição).

Esse tipo de questão leva à questão sobre o que fazer com os criminosos. A literatura ética divide as justificativas da punição entre aquelas baseadas na:

- retribuição: o criminoso merece sofrer, ele deve sofrer na mesma proporção em que ele fez a vítima sofrer.
- dissuasão: a pena deve ser estabelecida não com o objetivo de retribuir, mas para evitar a reincidência do criminoso ou que outros indivíduos cometam um crime semelhante.
- reabilitação: a pena deve ser estabelecida de maneira a educar o criminoso, não para que ele sofra ou para servir de exemplo.

Não é possível aqui estabelecer todas as similaridades e contrastes entre essas teorias, suas origens e suas variantes kantianas, utilitaristas e mistas (cf. SMITH, 2007; BOONIN, 2008). O que mais interessa à nossa discussão é que as descobertas neurocientíficas estão adicionando argumentos à crítica sociológica e conceitual que já existia contra o retributivismo e em favor da dissuasão e da reabilitação como objetivos principais da punição. Como já foi dito acima, descobertas da neurociência têm sugerido que o livre-arbítrio não é tão livre quanto tradicionalmente se pensou, que a autonomia não é tão autônoma quanto se supunha, que o *self* não é tão unificado quanto pode parecer e que a moralidade depende mais das emoções do que da racionalidade. Além disso, na última década os estudos científicos têm apontado que o retributivismo, defendido por Kant e considerado um exemplo de mandamento da razão, na verdade é uma resposta mais automática do que refletida e motivada principalmente pelas respostas emotivas (KAHNEMAN et al., 1998; CARLSMITH et al., 2002; SANFEY et al., 2003; de-QUERVAIN et al., 2004; SMALL & LOWENSTEIN, 2005).

Diante de tudo isso, os criminosos não devem ser compreendidos como indivíduos que escolheram livremente prejudicar outras pessoas e que por isso *merecem* sofrer, mas sim como indivíduos que devido a vários infortúnios biológicos e sociais que estavam fora de seu controle e acabaram escolhendo (a partir de vários vieses e restrições de oportunidades) prejudicar outras pessoas. Nessa segunda descrição, a resposta correta não seria fazê-los sofrer, mas sim corrigir as situações e reeducar a eles para que as agressões não ocorram novamente (WALLER, 2011). A proposta é mudar o enfoque da punição (direcionada ao passado) para a prevenção de novos crimes (direcionada ao futuro).

Uma possibilidade bastante controversa para ressocializar certos criminosos é a possibilidade de converter a pena em uso de compulsório de algum medicamento porque se considera que há uma incapacidade biológica desses indivíduos para aprender a inibir sua agressividade. O caso mais emblemático é a castração química compulsória de criminosos sexuais, especialmente pedófilos. Como retratado filme *Laranja Mecânica* de Stanley Kubrick, os críticos dessa política afirmam

que isso fere os direitos humanos do criminoso, pois é uma intervenção estatal exagerada no corpo e na personalidade dele e uma reedição dos erros das lobotomias e eletroconvulsoterapias feitas no passado com o objetivo de criar pessoas mais dóceis. Por outro lado, os defensores alegam que ela é uma intervenção menor do que a detenção prolongada e que é libertadora, ao possibilitar que o indivíduo se veja livre de um desejo que muitos deles mesmos descrevem como irresistível.

A resposta a esse debate é complicada pelo fato de que ela exige uma revisão sobre o que são autonomia e o *self*, noções que a própria neurociência pode ajudar a esclarecer. E o interesse desse tipo de política pode crescer nas próximas décadas à medida que a compreensão do comportamento agressivo aumente e que drogas com maior poder e menos efeitos colaterais sejam desenvolvidas.

4. Conclusão

Em resumo, pode-se dizer que o problema fundamental da neuroética é conciliar a descoberta de que a mente humana é um mecanismo biológico com o respeito à autonomia das pessoas. A neurociência, ao mesmo tempo em que pode ajudar a esclarecer conceitos da teoria moral, também coloca a questão de quando e o quanto é moralmente aceitável alterar nossa mente e a de outras pessoas. Essas são demandas concretas que manterão os filósofos ocupados por muito tempo.

Referências

- ANDERSON, N. & KIEHL, K. (2012). The psychopath magnetized: insights from brain imaging. *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 16, n. 1, p. 52-60.
- BAUMEISTER, R. F.; CRESCIONI, A.W. & ALQUIST, J. L. (2011). Free will as advanced action control for human social life and culture. *Neuroethics*, vol. 4, p. 1-11.
- BAUMEISTER, R.F.; BRATSLAVSKY, E.; MURAVEN, M., & TICE, D.M. (1998). Ego depletion: Is the active self a limited resource? *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 74, p. 1252-1265.
- BODE S.; HE, A. H.; SOON, C. S.; TRAMPEL, R.; TURNER, R. & HAYNES, J.-D. (2011) Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI. *PLoS ONE* vol. 6, n.6, p. e21612.
- BOONIN, D. (2008). *The Problem of Punishment*. New York: Cambridge University Press.
- BURNS, J. M. & SWERDLOW, R. H. (2003). Right Orbitofrontal Tumor with Pedophilia Symptom and Constructional Apraxia Sign. *Archives of Neurology*. vol. 60, n. 3, p. 437-440.
- CARLSMITH, K. M.; DARLEY, J. M. & ROBINSON, P. H. Why do we punish? Deterrence and just deserts as motives for punishment. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 83, p. 284-299, 2002.
- CASPI, A. et al. (2002). Role of Genotype in the Cycle of Violence in Maltreated Children. *Science*, vol. 297, no. 5582, pp. 851-854.
- CHURCHLAND, P. (2002). *Brain-wise: studies in neurophilosophy*. New York: Bradford Book.
- CIMA, M.; TONNAER, F. & HAUSER M. (2010) Psychopaths know right from wrong but don't care. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, vol. 5, n. 1.
- DAMASIO, A. (1994). *Descartes' Error: emotion, reason, and the human brain*. New York: Harper Perennial.
- de OLIVEIRA-SOUZA, R. et al. (2008) Psychopathy as a disorder of the moral brain: fronto-temporo- limbic grey matter reductions demonstrated by voxel-based morphometry. *NeuroImage*, vol. 40, n. 3, p. 1202-1213
- de QUERVAIN, D. J.F.; FISCHBACHER, U.; TREYER, V.; SCHELLHAMMER, M.; SCHNYDER, U.; BUCK, A. & FEHR, E. The neural basis of altruistic punishment. *Science*, vol. 305, p. 1254-1258, 2004.
- DENNETT, D. (2010). *My Brain Made Me Do It: when neuroscientists think they can do philosophy*. Max Weber Lecture Series, European University Institute, Florence.
- _____ (1973). "Mechanism and Responsibility" In Lehrer, K. (ed.) (1966). *Freedom and Determinism*. New York: Random House.
- _____ (1984). *Elbow Room: the varieties of free will worth wanting*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- _____ (2003). *Freedom Evolves*. London: Penguin Books.
- DODD, M. L.; KLOS, K. J.; BOWER, J. H.; GEDA, Y. E.; JOSEPHS, K. A. & AHLKOG, J. E. (2005). Pathological gambling caused by drugs used to treat Parkinson disease. *Archives of Neurology* 62, no.9 (2005): 1377-81.
- EAGLEMAN, D. (2011) *Incognito- the secret lives of the brain*. New York: Pantheon.
- FARAH, M. (ed.) (2010). *Neuroethics: an introduction with readings*. New York: MIT Press.

- FISCHER, J. M. & RAVIZZA, M. (1998). *Responsibility and Control: an essay on moral responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRIAS, L. (no prelo). Kantianos são muito emotivos – uma hipótese neurocientífica. *Revista Princípios*.
- FRIAS, L. (submetido-b). The neuroethics of moral responsibility. *Anais do XV Encontro Nacional de Filosofia da Anpof*.
- FRIED, I.; MUKAMEL, R. & KREIMAN, G. (2011). Internally generated preactivation of single neurons in human medial frontal cortex predicts volition. *Neuron*, vol. 69, p. 548-562.
- GAILLIOT, M.; BAUMEISTER, R. F.; DeWALL, C. N.; MANER, J. K.; PLANT, E. A.; TICE, D. M.; BREWER, L. E. & SCHMEICHEL, B. J. (2007). Self-control relies on glucose as a limited energy source: willpower is more than a metaphor. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 92, n. 2, p. 325-36.
- GREENE, J. D. (2008). The secret joke of Kant's soul In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Org.). *Moral Psychology* (vol. 3) - the neuroscience of morality: emotion, disease, and development. MIT Press, Cambridge.
- GREENE, J. D.; NYSTROM, L. E.; ENGELL, A. D.; DARLEY, J. M. & COHEN, J. D. (2004) The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, vol. 44, p. 389-400.
- GREENE, J. D.; SOMMERVILLE, R. B.; NYSTROM, L. E.; DARLEY, J. M. & COHEN, J. D. (2001) An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, vol. 293, n. 5537, p. 2105-2108.
- HOOD, B. (2012). *The Self Illusion - how the social brain creates identity*. London: OUP.
- ILLES, J. & SAHAKIAN, B. (eds.) (2011). *The Oxford Handbook of Neuroethics*. London: OUP.
- ILLES, J. (2006). *Neuroethics: defining the issues in theory, practice, and policy*. London: OUP.
- KAHNEMAN, D.; SCHKADE, D. & SUNSTEIN, C. R. Shared outrage and erratic rewards: The psychology of punitive damages. *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 16, p. 49-86, 1998.
- LEVY, N. (2007). *Neuroethics*. Oxford: Oxford University Press.
- LIBET, B.; GLEASON, C. A.; WRIGHT, E. W. & PEARL, D. K. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). *Brain*, vol. 106, p. 623-642.
- MELE, A. (2009). *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press.
- MOLL, J. et al. (2008) The cognitive neuroscience of moral emotions. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (Org.). *Moral Psychology* (vol. 3) - the neuroscience of morality: emotion, disease, and development. Cambridge: MIT Press.
- MOLL, J.; ZAHN, R.; OLIVEIRA-SOUZA, R.; KRUEGER, F. & GRAFMAN, J. (2005). The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 6.
- MOLL, Jorge & DE OLIVEIRA-SOUZA, R (2007). Moral judgments, emotions and the utilitarian brain. *Trends in Cognitive Science*, vol. 589.
- MOLL, Jorge et al (2002). The neural correlates of moral sensitivity: a functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions. *Journal of Neuroscience*, vol. 22.
- MOLL, Jorge et al. (2001) Frontopolar and anterior temporal cortex activation in a moral judgment task: preliminary functional MRI results in normal subjects. *Arquivos de Neuropsiquiatria*, vol. 59.
- NAHMIAS, E. (2011). Why 'Willusionism' Leads to 'Bad Results': Comments on Baumeister, Crescioni, and Alquist. *Neuroethics*, vol. 4, n. 1, p. 17-24.
- NAHMIAS, E.; COATES, D. J. & KVARAN, T. (2007). "Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions". *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 31, p. 214-242.
- NICHOLS, S. (2002) How psychopaths threaten moral rationalism: Is it irrational to be amoral? *The Monist*, vol. 85.
- O'CONNOR (2009). "Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior" In: ELLIS, G.; MURPHY, N. & O'CONNOR, T. (eds.). *Downward Causation And The Neurobiology Of Free Will*. New York: Springer Publications, p. 173-186.
- SANFEY, A. G.; RILLING, J. K.; ARONSON, J. A.; NYSTROM, L. E. & COHEN, J. D. The neural basis of economic decision - making in the ultimatum game. *Science*, vol. 300, p. 1755-1758, 2003.
- SATO, J.R.; de OLIVEIRA-SOUZA, R.; THOMAZ, C. E.; BASÍLIO, R.; BRAMATI, I.E.; AMARO, E.; TOVAR-MOLL, F.; HARE, R.D.; MOLL, J. (2011). Identification of psychopathic individuals using pattern classification of MRI images. *Social Neuroscience*, vol.6, n. 5-6, p. 627-39.
- SMALL, D. A. & LOEWENSTEIN, G. The devil you know: The effects of identifiability on punitiveness. *Journal of Behavioral Decision Making*, vol. 18, p. 311-318, 2005.
- SMITH, P. (2008) *Moral and Political Philosophy: key issues, concepts, and theories*. New York: Palgrave MacMillian.
- SOON, C. S.; BRASS, M.; HEINZE, H.-J. & HAYNES, J.-D (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience*. vol. 11, p. 543-545.
- STRAWSON, P. F. (1962). "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy*, vol. 48, p. 187-211.
- WALLER, B. (2011). *Against Moral Responsibility*. Oxford University Press.

Bobbio e a Filosofia kantiana da História

Luciano da Silva*

* Doutorando em Filosofia – UFPB, UFRN, UFPE

“GT Ética e cidadania”

Resumo

A proposta desta comunicação é responder a questão, à luz do pensamento de Bobbio, de até que ponto a ideia kantiana de um progresso político e jurídico da humanidade pode se realizar nesse conturbado período histórico marcado pela globalização. Bobbio admite a atualidade da ideia iluminista de progresso a partir de uma reinterpretação da tradição kantiana do progresso como uma possibilidade aberta à humanidade. Um sinal deste progresso seria para Bobbio a expansão do Estado democrático de direito que torna cada vez mais evidente a afirmação dos direitos humanos. Este é um sinal de que o problema do sentido da história é possível para Bobbio e oferece a possibilidade de uma avaliação contemporânea da proposta kantiana à luz dos acontecimentos históricos dos dois séculos.

Palavras-chave: Filosofia da História. Progresso. Kant. Bobbio.

Kant e a Filosofia da História

Os escritos de Kant sobre a Filosofia da História¹ buscam pensar o homem em uma constante evolução que vai do estado de rudeza à cultura, adquirida ao longo da vida como outra natureza que passa a fazer parte da sua natureza humana e é transferida às gerações futuras. A narração dessa evolução é uma *conjectura* do *começo* da história humana, que tenta pensar a liberdade do homem a partir das disposições naturais que há no próprio homem. Esta inter-

¹ Entre 1784 e 1786, Kant publica os seguintes artigos: “*Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784); *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* (1784); *Apreciação da obra de Herder: Ideias em vista de uma filosofia da história da humanidade* (1785); e o *Começo conjectural da história humana* (1786)” (MENEZES, 2010, p. 7).

pretação da história propõe mostrar em que sentido existe, no agir humano, uma ligação entre “razão e experiência” (KANT, 2010, p. 14).

No opúsculo intitulado *Começo conjectural da história humana* (1786), Kant analisa o livro Gênesis para mostrar que a atividade da razão foi decisiva na vida daquele casal que primeiro habitou o mundo, para que pudesse dar os primeiros passos além do domínio dos instintos e assegurar a constante evolução da espécie. Esse início da história humana, Kant (2010, p. 15) descreve da seguinte forma:

Coloco esse casal num lugar seguro contra o ataque das feras e provido em abundância pela natureza dos meios de subsistência, quer dizer, numa espécie de *jardim* sob um clima sempre benigno. E, o que é mais, considero apenas depois que já tenha avançado de modo considerável na habilidade de se servir de suas forças. Por conseguinte, não parto de sua natureza em estado absolutamente rude [...]

O homem a partir daquele momento foi condenado a ser livre, porque viu-se obrigado a entrar no mundo moral e a controlar as paixões que podiam levá-lo a um estado de vida igual ao dos outros animais. Aquele casal, através da razão, renunciou aos instintos e estabeleceu seus ideais. A razão pode “[...] com a ajuda da imaginação, provocar de modo artificial novos desejos que, além de não se fundarem numa necessidade natural, estão com ela *em contraste* direto [...]” (KANT, 2010, p. 17). Essa descoberta feita por aquele primeiro casal tornou possível a criação de artifícios necessários para suas ações além dos instintos e o ajudou a estabelecer regras de convivência com os outros. A partir desse momento o homem podia se tornar um ser moralmente educado e projetar seu futuro. Essa passagem permitiu ao homem dar um passo para além da rudeza.

[...] a saída do homem do Paraíso, que a razão lhe apresenta como a primeira instância de sua espécie, não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para aquele da razão; numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade (KANT, 2010, p. 24).

Esse *começo conjectural* da história humana quer demonstrar que todas as dificuldades inerentes à vida humana fazem parte de um plano da natureza que age de forma oculta para que o homem seja o único responsável por toda a sua felicidade e miséria, e que toda a sua evolução seja alcançada através dos conflitos que irá travar consigo mesmo e com os outros, em vista de perceber que é o único que pode construir a sua própria história. Para Kant (KANT, 2010, p. 22), a razão elevou “o homem acima da sociedade com os animais” e o fez “compreender (ainda de maneira obscura) que era propriamente o *fim da natureza*, e nada do que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isso”.

A história humana narrada no livro Gênesis guarda o sentido do progresso moral que o homem persegue, mas que para Kant só é possível percebê-lo a partir de uma visão do todo da espécie e não do indivíduo em particular.

A constituição da natureza humana, com todas as suas paixões, não está dada ao acaso. Seu sentido é motivar o conflito e através da “[...] *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade” (KANT, 1992, p. 25). Só o homem racional está sujeito ao progresso, à superação dos conflitos, e pode elevar-se da rudeza à cultura, porque é capaz de aprimorar suas regras de convivência e estabelecer limites morais e legais que impeçam que a liberdade se torne a sobreposição de um grupo a outro.

A condição para que todas essas disposições se desenvolvam plenamente é que haja uma sociedade global construída pelos homens que proporcione o pleno estado de direito em âmbito internacional. Mas não há nenhuma intervenção divina nessa questão, porque os próprios homens criam seus conflitos e devem resolvê-los através de seus avanços jurídicos que serão alcançados ao longo da sucessão de suas gerações, em que “[...] uma transmite à outra os seus conhecimentos e, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento, que é plenamente adequado à sua intenção” (KANT, 1992, p. 24). Essa relação conflituosa demanda uma sociedade civil justa, que é uma forma de cultura bem distante da situação de rudeza em que o homem se encontra no começo de sua história. Mas a natureza nada fez em vão na história humana. Ela “quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico / da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão” (KANT, 1992, p. 24).

A história, para Kant, tem mostrado que a harmonia de um Estado é sempre dependente do controle que um povo exerce sobre seu “senhor” e do controle que este exerce sobre seu povo. Por essa perspectiva, as gerações, uma após a outra, têm apenas buscado constantemente através dos mais diferentes meios essa ideia de sociedade civil justa, mas nunca a observado inteiramente na prática porque seus requisitos são dificilmente cumpridos.

O homem é um *animal* que, quando vive entre os seus congêneres, *precisa de um senhor*. Com efeito, abusa certamente da sua liberdade em relação aos outros semelhantes [...] Necessita, pois, de um senhor que lhe quebrante a própria vontade e o force a obedecer a uma vontade universalmente válida, e possa no entanto ser livre. [...] Mas tal senhor é igualmente um animal, que carece de um senhor (KANT, 1992, p. 28).

O progresso constante da humanidade, que expressa o sentido da história, é consequência da superação dos conflitos constantes dos homens e dos Estados. Isto

mostra que a elevação do homem do seu estado de rudeza à cultura não é função apenas da razão, mas também da sensibilidade, uma vez que esta mostra o quanto é necessário superar essa condição de rudeza. Um exemplo disto são as duas Guerras Mundiais e mais recentemente a crise ecológica que, se por um lado sepultaram de uma vez por todas as grandes visões da história sobre o progresso moral da humanidade, as quais parecem ter perdido o sentido diante de tais acontecimentos, por outro, confirmam o homem como responsável pelo seu próprio futuro.

A filosofia kantiana da história é uma reflexão sobre o comportamento humano no mundo que tenta afirmar a ideia de progresso da humanidade a partir da proposta de abandono da ideia de uma filosofia da história determinista que não é nada mais do que a secularização da ideia religiosa de providência divina que governa a história (LÖWITH, 1990). Não há nenhuma *mão oculta* que governa os destinos humanos: eles estão nas mãos dos próprios homens sujeitos às variáveis das suas emoções. Por isso, o progresso moral da humanidade é uma possibilidade e não uma necessidade histórica (TERRA, 1995). Ele não depende apenas da razão, mas também da sensibilidade que impulsiona o homem ao conflito (as relações de competição, de todos os tipos, entre os homens) e, conseqüentemente, ao progresso (KANT, 2006).

O tema da sensibilidade desenvolvido na antropologia revela uma proposta pedagógica porque pensa o homem como cidadão do mundo, um ser inserido numa cidadania universal, capaz de compreender-se como responsável por todos os seus atos e dotado de todas as possibilidades de alcançar o esclarecimento e conseqüentemente a emancipação. Trata-se de uma sociabilidade que começaria com a compreensão da importância da sensibilidade no agir humano, com vistas ao melhoramento das relações entre as pessoas. De um ponto de vista antropológico, o fim da humanidade é perseguido através da cultura, uma capacidade tanto para escolher seus próprios fins, quanto para realizá-los. Como um ser destinado à liberdade, enquanto esclarecimento e a emancipação, o homem é também capaz de compreender o sentido da responsabilidade de suas ações, o que significa ver o outro não como meio para alcançar seus objetivos, mas como fim de todas as suas ações. Isto significa compreender-se como fim em si mesmo, o que só pode ocorrer dentro mundo, uma vez que o mundo é o lugar onde pode relacionar-se com a natureza e com o outro. O objeto da “antropologia pragmática” não é a maneira como a natureza determina as ações humanas, mas como essas ações resultam do agir livre em relação à natureza e ao outro. A antropologia é definida por Kant da seguinte forma:

[...] uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente” (KANT, 2006, p. 21).

Desta definição pode-se observar que a relação entre o homem e o mundo ocorre numa interpretação da maneira como o homem atua no mundo sobre si mesmo e o meio ambiente. Em qualquer dessas perspectivas o homem coloca para si mesmo os fins que deve perseguir para o desenvolvimento progressivo da espécie humana.

A finalidade do progresso da humanidade, do ponto de vista da antropologia, se mostra como a formação do homem capaz de alcançar a emancipação, o fim maior de sua existência. Importa menos o que a natureza fez desse indivíduo, mas o que ele fará de si mesmo enquanto ser livre. Trata-se de um conhecimento “pragmático” (conhecimento do mundo, no qual o homem é um cidadão e parte integrante do mundo) e não “fisiológico”, porque pretende pensar o homem “por meio das relações com os conterrâneos da cidade ou do campo [...]” (KANT, 2006, p. 21). Para tal conhecimento das relações entre as pessoas, a fim de identificar em seus comportamentos os indícios do progresso da civilização, o estudo antropológico pode utilizar meios como a “história mundial, as biografias e até peças de teatro e romances” (KANT, 2006, p. 22), os quais, embora não sejam fontes primárias, auxiliam de forma importante nessa pesquisa. O progresso da humanidade deve ser pensado não apenas do ponto de vista racional, mas também da sensibilidade. O ser humano deve ser compreendido a partir de suas características mais íntimas, suas emoções e sensações, ou seja, a sensibilidade precisa ser tratada como o ponto de partida para qualquer compreensão de progresso moral do homem.

A sensibilidade é a faculdade inferior de conhecimento, e o entendimento é a faculdade superior. Mas para que haja conhecimento, as duas faculdades devem estar ligadas de maneira que o entendimento possa dominar as ações sem debilitar a sensibilidade, sem a qual não pode haver dados sensíveis a serem legislados pela racionalidade. Os dados fornecidos pelos sentidos são ordenados pelo entendimento constituindo o “conhecimento empírico, isto é, *experiência*” (KANT, 2006, p. 44, 5), ou seja, a sensibilidade encontra-se ao inteiro dispor do entendimento.

O engano no qual incorremos com frequência, não tem origem nos sentidos, porque estes não podem julgar. O erro do julgamento é uma característica do entendimento por “tomar o *fenômeno* pela *experiência*. Por isso, ocorre com muita frequência de cair em erro, mas num erro do entendimento, não num erro dos sentidos” (KANT, 2006, p. 45). Como um ser dotado de livre arbítrio, o homem pode agir de acordo com suas escolhas, as quais podem ser impulsionadas pelas afecções e paixões. Em ambas a imaginação desempenha um papel importante, ao ponto de levar o indivíduo a pensar que é portador de uma determinada doença apenas porque sobre ela leu ou dela ouviu falar. A capacidade de imaginação desperta no indivíduo o medo da morte impelindo-o a manter um comportamento de resguardo frente ao seu semelhante: um furor ou uma afecção contra um objeto verdadeiro ou fictício (KANT, 2006). Não sem motivo, dor e prazer acompanham o ser humano em todas as suas ações como um impulso para a atividade, sem a qual não pode progredir (KANT, 2006).

A sensibilidade, pois, exerce importante função na capacidade de escolha do indivíduo, porque revela as paixões e afecções que constituem sua natureza. Tanto as afecções quanto as paixões, embora distintas, são “*enfermidades da mente*, porque ambas excluem o domínio da razão” (KANT, 2006, p. 136). As afecções referem-se a uma embriaguez momentânea e estimulam o propósito do aperfeiçoamento, impulsionando o indivíduo ao progresso; e as paixões o prendem em um encantamento que exclui o impulso para o aperfeiçoamento. Ora, “quem ama, pode ainda assim enxergar; contudo, quem *está apaixonado* torna-se inevitavelmente *cego* para as faltas do objeto amado, mesmo que costume recuperar a visão oito dias depois do casamento”. [...] “nenhum ser humano deseja para si a paixão. Pois quem quer se deixar colocar na prisão, quando pode ser livre? (2006, p. 151), As afecções acrescentam ao indivíduo estímulos patológicos (sensíveis), os quais tomam provisoriamente as rédeas de sua vida até a razão alcançar a força necessária para comandar suas ações morais. Segundo Kant (2006, p. 152), “em geral o que constitui o estado de afecção não é intensidade do sentimento, mas a falta de reflexão para comparar esse sentimento com a soma de todos os sentimentos (de prazer ou desprazer) em seu estado”. Mas, a disciplina estabelecida pela razão pode controlar as afecções sem que as faça desaparecer, pois é através da discórdia, um germe posto no indivíduo pela sensibilidade, que a razão encontra a mola propulsora de forma de progresso humano. O controle que a razão busca exercer sobre as afecções é sempre no sentido de não permitir que estas levem o indivíduo a um permanente estado de embriaguez, o que impediria o desenvolvimento de suas disposições naturais para o melhor. Diferente da afecção que concorre para o alcance da ação refletida, a paixão é o contraponto da disciplina, em que a escolha individual depende da escolha do outro e todos juntos devem chegar a um acordo acerca do justo e injusto dentro do Estado. Na paixão, o indivíduo depende tão somente de sua escolha. Portanto, só a disciplina pode fazer o indivíduo resignar-se diante dos impulsos das paixões para alcançar um acordo com todos os outros em vista do constante progresso para o melhor.

Sensibilidade e progresso da humanidade

A influência exercida pela sensibilidade na constituição da racionalidade do indivíduo o torna a maior causa de sua corrupção. Como testemunha, a história tem mostrado que o futuro da humanidade encontra-se nas mãos dos próprios indivíduos. Se a palavra progresso tem ainda algum sentido e não quer ser um escárnio às milhões de vítimas da história, ela pode ser concebida unicamente como uma possibilidade e não como uma necessidade histórica. Neste caso, o progresso depende não apenas da razão, mas também da sensibilidade que impulsiona o homem ao conflito.

É notório que a teleologia, o “fim recôndito da natureza”, que age sem que os homens tenham consciência disso, e a própria referência kantiana à Providência,

pode representar um resquício de determinismo da filosofia da história. Mas a tradição iluminista, em particular aquela kantiana, se presta mais a uma interpretação do progresso como possibilidade aberta que está nas mãos dos homens e não de Deus ou da Razão ou da Providência.

Na natureza viva, o ser humano pertence a uma classe de seres dotados da “faculdade de razão (*animal racionabile*)”, e como tal pode tornar-se um “animal racional (*animal rationale*)”. Três são as características observadas no homem: (i) a propensão para conservar a espécie; (ii) o desenvolvimento da educação para a sociedade; e (iii) governo do Estado segundo os princípios da razão (KANT, 2006). Todas essas atividades concorrem para o progresso da humanidade, porque apresentam uma racionalidade que evidencia a consciência do agir do indivíduo em relação ao outro. Contudo, é necessário observar que essa forma de conhecimento não tem sede apenas no entendimento. Sem dúvida, o entendimento estabelece um equilíbrio entre os conflitos naturais das relações humanas. Mas, a espécie humana deve tirar das afecções o impulso para o grau mais elevado de sua racionalidade,

[...] ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia o fim*, embora *de fato* aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o meio de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do humano mediante cultura progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver (KANT, 2006, p. 216).

O homem é um ser capaz de renunciar ao prazer que a sua sensibilidade pode proporcionar, em vista de um fim racional, como a preservação da espécie. Trata-se de uma disposição pragmática capaz de levá-lo da rudeza, característica de um poder individual, à condição de ser polido, emancipado. Com essas características, o ser humano pode ser compreendido como um ser destinado a uma sociedade constituída pelas artes e pelas ciências, meios pelos quais pode se tornar digno da humanidade a partir da superação dos obstáculos constituídos pela rudeza apresentada por sua natureza. Kant (1999, p. 11), define esse homem como “a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Consequentemente, o homem é infante, educando e discípulo”.

Certamente, com o aumento da cultura evidencia-se ainda mais o mal que reside no ser humano através do seu egoísmo, o qual levará o homem a submeter-se a uma disciplina, a uma coerção civil estabelecida por ele mesmo. O homem se distingue dos outros animais porque pelas disposições que sua natureza apresenta está destinado a tornar-se um membro de uma sociedade civil. A guerra, originada das paixões e das afecções humanas, as quais são capazes de levar a espécie humana a cometer os maiores males a si mesma, também é a responsável por elevar essa mesma espécie do estado de natureza ao estado civil. O caráter principal da espécie humana é a necessidade da convivência que não pode ser evitada e revela

a dependência do homem à sensibilidade. Mas ao mesmo tempo também não pode evitar o antagonismo entre as pessoas que se sentem impelidas a uma coalisão, dada a maneira como esta é constituída, por paixões e afecções. A antropologia kantiana (2006) afirma que a educação do homem é resultado do constante progresso para o melhor através de um caminho cheio de dificuldades, embora aponte sempre na direção de um sistema cosmopolita unificado.

Do ponto de vista da reflexão de Kant sobre a filosofia da história, o ser humano pode ser compreendido como um ser destinado a uma sociedade constituída pelas artes e pelas ciências como meios de superação dos obstáculos constituídos pela rudeza apresentada por sua natureza (KANT, 1999). A esperança de Kant no progresso da espécie humana é um **dever ser** que contraria toda a história, a qual se mostra como a maior (contra) prova de que Kant está errado, e sua tese do progresso da humanidade não passa de um devaneio. Afinal, como duvidar da capacidade do homem de destruir a si mesmo e aos outros? Mas, a resposta de Kant em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1992), ao longo de suas nove proposições, é esperançosa porque se compromete com sua filosofia. O progresso moral da humanidade constitui um dever, um horizonte a ser alcançado. É uma ideia da qual a espécie humana se aproxima aos poucos, geração após geração, de maneira ininterrupta. Os obstáculos existem e acabam por renovar em cada homem a necessidade de aprimorar as leis que assegurem seus direitos, até o ponto em que esses obstáculos à realização da República, na linguagem de Kant, (ou à democracia, no contexto de Bobbio), constituam apenas ameaças, mas não encontrem possibilidade de extinguirem para sempre a esperança no progresso.

O pensamento de Kant, a esse respeito, não deixa de apresentar um paradoxo: a natureza empurra os homens à paz através de todas as formas de miséria que os conflitos são capazes de produzir. Mas parece ter chegado um momento na história (e este seja talvez o da nossa época) em que esses conflitos se tornaram tão insustentáveis, tão destruidores que ameaçam a própria sobrevivência do homem, o qual se vê obrigado a encontrar outro caminho mais pacífico.

Quando o povo, e não o Rei, ou governante, tomar as rédeas de seu destino e procurar, antes de tudo, progredir dentro de sua própria época, o progresso da espécie humana estará cada vez mais assegurado. Essa esperança aparece no pensamento de Bobbio, como uma proposta de atualização da filosofia kantiana da história, através da democracia, nas suas diferentes formas, não deixando de ser uma relação de conflito, mas buscando não permitir que a violência tome dimensões capazes de exterminar um povo.

O progresso não pode se desenvolver sem a ordem interna e externa ao Estado. Mas não há ordem sem a garantia da propriedade e, da mesma forma, não há como garantir nenhuma forma de propriedade sem o convívio ordenado entre os homens e os Estados. Nenhum Estado pode julgar-se independente sem que reconheça a independência do outro, do seu vizinho. Mas, da mesma forma que um

homem quer subjugar o outro, os Estados, segundo Kant, acabam criando também a necessidade de preencher, com o direito cosmopolita, um vazio jurídico existente nas relações internacionais através do “*espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos” (KANT, 1992, p. 148).

A guerra, ou o estado de guerra, não representa uma constante explosão de hostilidades. Pode também representar uma ameaça constante dessa explosão. Por esse motivo, a luta pela instauração da paz deve ser constante, porque só um ordenamento jurídico bem estabelecido pode garantir o fim das hostilidades. É nesse sentido que o primeiro artigo definitivo à paz perpétua afirma que “a constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (KANT, 1992, p. 127). Esta forma de constituição é a única capaz garantir que o Estado represente o seu povo. As características dessa constituição são as seguintes:

[...] em primeiro lugar, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto cidadãos) é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição *republicana* (KANT, 1992, p. 127, 8).

A constituição republicana é a única que pode levar a humanidade à paz perpétua, porque o objetivo da paz está na sua origem e na sua finalidade. Se na constituição republicana todos são livres, dependem uns dos outros, sem exceção, e, portanto, todos iguais, o estabelecimento da guerra não é um empreendimento fácil. Todos hão de pesar as consequências da guerra e decidirão contrário ao seu estabelecimento. Mas a guerra não encontra a mesma dificuldade numa constituição em que o povo, como um todo, não é consultado. Eis a importância que a constituição republicana ocupa no pensamento filosófico político de Kant. Na constituição republicana o Estado não tem proprietário, apenas membros livres, dependentes uns dos outros e iguais em direitos e deveres.

Na definição de constituição republicana há um ponto que Kant dá especial atenção. Trata-se da possibilidade de confundir republica com democracia. Não sem motivos, é muito comum, e parece inevitável, julgar que a democracia, pela sua promessa de participação popular, seja confundida com a ideia de constituição republicana pensada por Kant.

As formas de um Estado (*civitas*) podem classificar-se segundo a diferença das pessoas que possuem o supremo poder do Estado, ou segundo o *modo de governar* o povo, seja quem for o seu governante; a primeira chama-se efetivamente a forma da *soberania* (*forma imperii*) e só há três formas possíveis, a saber, a soberania é possuída por *um só*, ou por *alguns* que entre si se religam,

ou por *todos* conjuntamente, formando a sociedade civil (*autocracia, aristocracia e democracia*; poder do príncipe, da nobreza e do povo). A segunda é a forma de governo (*forma regiminis*) e refere-se ao modo, baseado na constituição (no ato da vontade geral pela qual a massa se torna um povo), como o Estado faz uso da plenitude do seu poder: neste sentido a constituição é ou *republicana*, ou *despótica* (KANT, 1992, p. 130).

A opção de Kant pela república se deve ao fato da separação dos poderes que essa forma de governo comporta. O republicanismo separa os poderes executivo, o governo, do legislativo. Esses poderes limitam um ao outro. O executivo cumpre as leis que o legislativo cria, e o legislativo obedece às execuções das leis por parte do executivo. O despotismo é divergente de tudo isso, porque o Estado executa as leis que ele mesmo cria, podendo manejar o destino da sociedade de acordo com o seu direcionamento. O Estado como um todo passa a ser uma propriedade do governo. Também vai nessa mesma direção a crítica de Kant à democracia:

Das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade (KANT, 1992, p. 130).

O republicanismo garante a participação de todos, porque nesta forma de governo todos são representados, ao passo que a democracia impede essa forma de representação porque, para Kant, “todos querem ser soberano” (KANT, 1992, p. 131). Essa crítica não foi recepcionada por Bobbio, que prefere pensar a dicotomia entre democracia ideal vs. democracia real.

Bobbio e a redescoberta da Filosofia da História

A proposta de Bobbio no texto *O futuro da democracia* (1984), precisamente no seu primeiro artigo, é fazer uma análise dos avanços da democracia na nossa época. A nossa hipótese é que, no desenvolvimento deste conceito, Bobbio retoma um aspecto importante da filosofia kantiana da história, apostando não mais na República como forma de governo, como pensava Kant, mas no regime democrático como meio para garantir o desenvolvimento constante da humanidade. A democracia é caracterizada por Bobbio por algumas características mínimas:

[...] um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos*. Todo grupo social está obrigado a tomar decisões vinculatórias para todos os seus membros com o objetivo de prover a própria sobrevivência, tanto interna como externamente (BOBBIO, 2000, p. 30, 1).

É a partir desta característica que Bobbio vai pensar o sentido conceitual da democracia moderna, que se distingue [em muitas características] da democracia dos antigos. Nas democracias modernas os indivíduos votam para escolher os seus representantes, aqueles que estarão autorizados a decidir a partir de um conjunto de regras estabelecidas para todos.

Bobbio (2000, p. 31) deixa bem claro que as decisões tomadas no âmbito do regime democrático não são tão simples, porque “inscrevem-se no universo do ‘aproximadamente’ e do ‘na maior parte das vezes’ e, além disto, é impossível dizer ‘todos’ porque mesmo no mais perfeito regime democrático não votam os indivíduos que não atingiram uma certa idade”. A democracia ocorre quando se diz que houve a decisão da maioria, quando os indivíduos autorizados a tomar decisões as tomam por todos os outros, inclusive aquelas pessoas que não podem nem mesmo escolher quem vai tomar as decisões sobre suas vidas.

Uma característica fundamental do pensamento de Bobbio é o uso de dicotomias, e uma delas evidencia bem a sua interpretação da democracia: é a dicotomia “democracia ideal vs. democracia real”. A democracia nasce como ideal, como resposta a um problema, mas não permanece apenas nesta situação. O que nasce ideal se transforma em realidade e é aí que se afirma a dicotomia. No que se tornou a democracia? Basicamente é isso que interessa a Bobbio. A democracia moderna nasceu como promessas, ideais nobres a serem alcançados, mas transformou-se em matéria bruta, encontrou em cada lugar onde foi instaurada uma realidade cultural divergente dos ideais de seu nascimento. Bobbio (2000, p. 34) se propõe examinar justamente esses diferentes modelos democráticos “e não o que foi concebido como ‘nobre e elevado’ [...] devemos examinar o contraste entre o que foi prometido e o que foi efetivamente realizado”. A questão principal de Bobbio é a de investigar até que ponto essas promessas foram cumpridas, e se não foram cumpridas, o que ocorreu para esse desfecho.

Esse aspecto ideal da democracia é o ponto filosófico da reflexão de Bobbio sobre a situação dos regimes democráticos e o que o aproxima da reflexão kantiana sobre o progresso da humanidade. Parece estar implícita em sua reflexão filosófica a certeza de que a democracia como ideal é a pedra de toque para se pensar os diversos modelos democráticos, denominada por Bobbio de democracia real. A democracia que nasce do individualismo, o que não significa que todos os indivíduos decidam, como ocorria na democracia antiga, tem seu fundamento no liberalismo, oriundo do contratualismo, pela economia política e pela filosofia utilitarista. Mas os avanços da democracia e as suas transformações têm mostrado que os indivíduos singulares nada decidem, porque este regime fragmentou-se em grupos, sindicatos, seguimentos, corporações, lobbies, etc., dentro dos quais nem todos decidem.

O modelo de Estado democrático em que o povo é soberano é o grande exemplo de ideal democrático, e só pode ser percebido quando se olha para a plurali-

dade de modelos democráticos. Isso mostra que a democracia não cumpriu a promessa de acabar com o poder invisível, que tem se tornado cada vez mais forte e mais consolidado. Também não conseguiu promover a educação para a cidadania ao ponto de poder afirmar que os representantes são eleitos de forma consciente. Mas, em defesa da democracia, Bobbio vai defender a tese de que as promessas não foram cumpridas porque em seu caminho surgiram e continuam a surgir obstáculos que não podiam ser previstos no momento de sua afirmação. O caminho que foi pensado para este regime está completamente alterado pelo desenvolvimento da economia, pelo aperfeiçoamento da burocracia e pelo crescimento de diferentes tipos de demandas, as quais nenhum regime é capaz de dar uma resposta rápida.

Apesar da não realização dessas promessas, a esperança de Bobbio na democracia não foi alterada, como não foi abalada a esperança de Kant no progresso da humanidade, mesmo quando a história é testemunha fiel da capacidade de destruição do homem pelo próprio homem. Sua conclusão afirma a democracia como um modelo de resistência aos obstáculos de todos os tipos, e até hoje nenhum deles foi suficientemente forte para destruí-la. Nas suas diferentes formas, a democracia tem reorganizado os Estados e se configurado como obstáculo à instauração de novas ditaduras. Esses obstáculos se expressam através da garantia dos principais direitos que elevam o indivíduo à condição de cidadão (BOBBIO, 2000). Bobbio, no entanto, se refere unicamente ao âmbito interno da democracia, porque apesar de ser pensada a partir de um ideal, a democracia é real, e sua realidade difere em cada país.

Apesar de afirmar que não se arriscaria a falar do âmbito externo da democracia, porque isso exigiria uma referência ao futuro da humanidade, Bobbio lembra que os Estados democráticos não realizam guerras entre si, embora continuem alguns deles, declarando guerra a países não democráticos. A esse respeito Bobbio (2000, p. 50, 1) conclui o seguinte:

[...] o conceito de “república” ao qual se referia Kant não coincide com o conceito atual de “democracia”, mas a ideia de que a constituição interna dos Estados viesse a ser um obstáculo à guerra foi uma ideia forte, fecunda, inspiradora de muitos projetos pacifistas elaborados ao longo dos dois últimos séculos (e importa pouco que eles tenham permanecido, na prática, letra morta).

Esta afirmação, apesar da cautela, o aproxima de Kant, porque mostra como a ideia de constituição interna dos Estados apontada pelo pensador alemão, se mostra no contexto histórico de Bobbio, pelo menos nos países democráticos (lembrando que Kant se refere a República e não a democracia), como um grande obstáculo ao surgimento das guerras. A República internacional pensada por Kant nunca se realizou, mas a força desse pensamento está na racionalidade que o envolve. Nem todos os países são democráticos, ainda, mas este regime continua sendo um modelo de inspiração para os projetos que pensam as relações entre os diferentes povos. Os obstáculos que as diferentes democracias enfrentam em cada

lugar desaparecem quando se olha para o todo e se percebe que as relações entre os diferentes países mudaram. Há avanços significativos, principalmente no que se refere ao tratamento dado às questões dos Direitos do Homem e do cidadão (BOBBIO, 2000).

A reflexão sobre os Direitos do homem já não contempla o termo homem em sentido geral, mas a partir de suas especificidades: o homem, a mulher, a criança, o negro, o índio. Essa reflexão estabelece um avanço desde sua origem, que se encontra no pensamento jusnaturalista e que parte da hipótese do estado de natureza como forma de justificar racionalmente direitos fundamentais, sem os quais é impossível pensar qualquer sistema de direitos.

Bobbio reconhece Kant como um filósofo que pensou o progresso em bases racionais ao tomar o exemplo da Revolução Francesa como um fato histórico que não se encerra em si mesmo, mas apresenta um significado moral que permanece até hoje como modelo inspirador de revoluções e associações, de ideal de emancipação e de sentido das lutas pela liberdade. A democracia tem, para Bobbio, essa mesma força, apesar dos obstáculos que tem enfrentado e que ainda precisa enfrentar: “[...] hoje, o próprio conceito de democracia é inseparável do conceito de direitos do homem” (BOBBIO, 2004, p. 94).

Para Bobbio, a afirmação histórica dos direitos humanos representada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 transformou o direito das gentes não somente em direito dos Estados, mas também em direito dos indivíduos, o que levou Bobbio a observar o todo da democracia e reconhecer que há um avanço moral da espécie humana, a partir de uma possível aproximação, promovida pela democracia, de um direito comum entre os indivíduos das diferentes nações, e que a ideia de progresso da humanidade pensada por Kant não está morta:

[...] podemos sustentar seriamente que a ideia da Constituição fundada no direito natural foi esquecida? O tema dos direitos do homem, que foi imposto à atenção dos soberanos pela Declaração de 1789, não será hoje mais atual do que nunca? Não é um dos grandes temas, juntamente com o da paz e o da justiça internacional, para os quais são arrastados irresistivelmente, queiram-no ou não, povos e governos? (BOBBIO, 2004, p. 97).

A Revolução Francesa, como símbolo, tem uma força que não desapareceu até hoje e seu exemplo, segundo o pensamento de Bobbio sobre a democracia, talvez seja o caminho para se apresentar na contemporaneidade uma interpretação sobre o futuro da humanidade, apesar da ambiguidade da história. A questão sobre o “sentido da história” encontra, assim, lugar na filosofia de Bobbio, que redescobre o sentido dessa questão ao querer encontrar o sentido da democracia (BOBBIO, 2004).

Objeto da história profética pensada por Kant em *O conflito das faculdades* (1798) foi um fato histórico, a Revolução Francesa, mas o objeto do sentido da história para Bobbio também é uma realidade: o crescimento da democracia. Kant

viu naquele evento uma característica da natureza humana, a disposição moral do indivíduo para o conflito e para a liberdade e afirmou que o progresso nasce e se desenvolve a partir do conflito.

Isso era claro para Kant, que depositava sua esperança na República, e é igualmente claro para Bobbio, que deposita sua esperança na democracia. Os dois autores reconhecem que o conflito, tão necessário ao estabelecimento da República e da Democracia, cada uma ao seu tempo, tem um limite, que deve ser estabelecido pela superação do estado de natureza entre os homens e entre os Estados e, como consequência, o estabelecimento da paz.

Mas a paz entendida por Bobbio é um problema bem maior a ser resolvido, do que aquele pensado por Kant, que se resumia a uma paz entre os países europeus, e que concebia a paz como algo que surgiria naturalmente, dado o constante progresso da humanidade para o melhor. A filosofia de Bobbio tenta superar essa forma passiva de concepção do desenvolvimento da humanidade e de estabelecimento da paz, afirmando que esta só se estabelece quando for eliminada a “relação de guerra entre todos os Estados do mundo” (BOBBIO, 2009, p. 242). Para Bobbio, a paz deve ser construída por todos aqueles que a desejam, através do estabelecimento de um “terceiro ausente”, o qual deve mediar as relações entre esses países.

Esse terceiro ausente é a democracia, a qual Bobbio define como “o modo mais simples e mais comumente aceito, como aquele conjunto de regras que permitem solucionar os conflitos de interesses e também de princípios entre muitos sujeitos sem que seja necessário recorrer ao uso da força recíproca” (BOBBIO, 2009, p. 247). Esta é uma definição de democracia que serve tanto para solucionar os conflitos internos entre os indivíduos de um Estado, quanto para estabelecer a paz entre os Estados.

Referências

- BOBBIO, Norberto. (2000). *O futuro da democracia*. 11ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. (2004). *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier.
- _____. (2009). *O Terceiro Ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra*. Trad. Daniela BeccacciaVersiani. Barueri: Manole.
- KANT, I. (1992). *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- KANT, I. (1993) *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- KANT, I. (1999). *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP.
- KANT, I. (2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.
- KANT, I. (2010). *Começo conjectural da história humana*. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP.
- LÖWITH, Karl. (1990). *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70.

Fundamentação teórica da estética crítica de Adorno

Lucyane de Moraes*

* Mestre em Filosofia.

Resumo

O pensamento de Adorno exerce ainda hoje grande influência sobre a reflexão estética, devido, em parte, à amplitude que o mesmo apresenta, abrangendo a totalidade das relações entre arte, filosofia e sociedade. Ainda assim, tal forma de estruturação totalizada incide em um problema que respeita à adequada aceção de suas idéias, pois, na medida em que a sua reflexão sobre arte se soma a outras de caráter filosófico e sociológico, reconstruir a coerência da estética crítica por ele empreendida consiste em tarefa de grande dificuldade. Sob uma abordagem histórica e com a finalidade de elucubrar sobre a relação entre a filosofia crítica e a teoria estética adorniana, este trabalho considera a existência de uma inter-relação entre filosofia e arte a partir da compreensão de que esta última atua como forma de conhecimento e, portanto, de apreensão crítica do mundo.

Palavras-chave: Estética, Filosofia, Teoria Social.

Pensada enquanto uma dialética negativa, a filosofia de Adorno se baseia em uma realidade destituída de conceitos, uma filosofia que se apóia no não-conceitual, constituída enquanto paradoxos: “dizer o que não se deixa dizer”, por meio de fragmentos que consistem na reconstrução de significados como um simples trabalho pré-filosófico, buscando superar o caráter conceitual aproximando-se do que é destituído de conceitos (o indizível). Sob uma forma de escrita que remete à construção do pensamento, Adorno pensa no sentido de tentativas, o que reflete em muito o próprio sentido construtivo do discurso artístico, buscando deliberadamente dar uma dimensão não-conceitual àquilo que caracteriza a filosofia em sua obrigação conceitual, conforme ele mesmo assinalou em carta dirigida a Alban Berg, referindo-se à «intenção secreta» de formular seus ensaios filosóficos

sob a mesma estrutura composicional temática utilizada pelo compositor em seu Quarteto op. 3. Em outras palavras, infere Adorno que arte e filosofia convergem genuinamente na medida em que “a arte dirige-se à verdade”, sendo ambas, ainda assim, fiéis ao seu próprio conteúdo por meio de uma oposição recíproca, entendendo que, enquanto atividade ligada à reflexão e criação artística, a filosofia contém em si uma dimensão prática. É nesse sentido que a filosofia necessita da arte assim como a arte necessita do pensamento para poder ser experimentada em sua totalidade. Depreende-se, pois, que as obras de arte estariam à espera de uma interpretação do seu caráter enigmático, implicando assim em uma crítica filosófica, determinando a afinidade que se estabelece na relação entre a filosofia da dialética negativa e a arte, o que remete à fidelidade de uma idéia que o filósofo jamais abandonou: a de que a arte deve servir para a construção de uma sociedade melhor, sendo isto o que resume a arte em seu conteúdo de verdade.

Adorno situa sua estética no cerne da orientação contemporânea, buscando discutir sua problemática estética no interior da obra de arte. E nessa direção se orienta este trabalho: da tentativa de discutir as contradições ainda existentes na relação entre arte e sociedade, atentando para o aspecto intrínseco da subjetividade que determina a autonomia da obra de arte, possibilitando o entendimento da problemática adorniana sobre o direito de existência da arte no mundo contemporâneo. Nesse sentido uma compreensão adequada da teoria estética de Adorno implica ter em vista a transição do Romantismo para o Modernismo, apontando ao mesmo tempo para o conjunto de referências atinentes à arte moderna e de vanguarda. Para tanto, é mister a isenção de padrões de pensamento lógico-dedutivo-hierarquizado, tendo como foco a abordagem de conceitos por meio de fragmentos, caracterizada pelo método de constelação, determinando novos nexos argumentativos. Nesse sentido, considera-se peculiar a noção de Adorno sobre arte, filosofia, conhecimento, realidade e experiência do sofrimento do sujeito.

Ora, Se Freud dizia que nosso inconsciente trabalha com os dejetos do mundo sensível, Adorno recupera esses “dejetos” da experiência artística e os reconfigura em sua teoria estética, rompendo com uma totalidade de parâmetros pré-estabelecidos. Nesse sentido, Adorno intenta libertar o pensamento dialético da natureza positiva que lhe é atribuída desde Platão, entendendo que somente a negação irá promover “uma crítica tanto ao conceito de fundamento quanto ao primado do pensamento do conteúdo”. Para tal, apresenta uma realidade destituída de conceitos, versando sobre uma filosofia que se assegura no não-conceitual, o que significa dizer que também a arte precisa resistir a uma definição e que, como tal, deve procurar o seu entendimento por meio de uma constelação de elementos históricos que está em constante transformação. E é nesse sentido que Adorno irá afirmar que “tudo está em processo de constante devir”, nos fazendo compreender, portanto, que toda a sua teoria sobre arte se torna imprescindível para o entendimento da arte no mundo atual. Assim é que uma análise pertinente de qualquer obra de arte hoje implica, sobretudo, na compreensão da história inscrita em seu

interior. Adorno examina em que medida as idéias, quando assimiladas a objetos, desenvolvem um aspecto econômico por meio do seu valor de uso e de seu valor de troca, ocasionando a *mercancia* de “bens culturais”. Com base nos elementos oferecidos pela teoria crítica da sociedade, procura ressaltar aspectos particulares que conduzem a análise de um tipo de interesse comercial que neutraliza a dimensão social da arte. Assim, através do conceito de Indústria Cultural, averigua o caráter de manipulação da arte por meio dos circuitos de comunicação em massa, impossibilitando o papel de emancipação do sujeito. Constatando como a influência da vida econômica interfere na natureza da arte como forma de “produto cultural”, estabelecendo seu preço, seu custo e seu valor social, desconsiderando-a como forma de conhecimento.

Adorno considera a existência de uma inter-relação entre filosofia e arte a partir da compreensão de que esta última atua como forma de conhecimento e, portanto, de apreensão crítica do mundo. O que possibilita esse entendimento está em toda a sua obra desde a sua tese doutoral sobre Kierkegaard, na qual o autor rejeita a idéia de estetização do procedimento filosófico, lembrando que tanto a filosofia quanto a arte não devem se afastar do seu conteúdo específico. Assim, ele analisa o quanto a experiência estética se torna imprescindível para a crítica filosófica, uma vez que através do seu duplo caráter a arte promove uma espécie de relação simbiótica com a filosofia, não devendo uma ser separada da outra. Assim é que a arte só pode ser compreendida em seu sentido social quando atrelada à crítica e à filosofia, sendo somente por meio destas, resistente ao processo de dominação que interdita sua autonomia. Segundo o filósofo frankfurtiano, a própria obra de arte é capaz de desmascarar falsas relações estabelecidas entre sujeito e sociedade. Um dos pontos imprescindíveis proposto por Adorno para esse entendimento é o conceito de material artístico devido ao seu papel-chave desempenhado em seu pensamento estético. E a noção de material vai se revelar como um instrumento interpretativo essencial para a compreensão da complexidade do pensamento estético-artístico adorniano porque constitui o princípio único ao qual respondem todas as considerações relativas à arte. É uma noção fundamentalmente híbrida, conduzida por Adorno com finalidade de não deixar alheio o sentido de espírito na arte, garantindo assim, uma mediação entre arte e sociedade.

Importante se faz ressaltar que todo o trabalho teórico de Adorno procura abarcar de forma integral as relações existentes entre filosofia, arte e sociedade, buscando um sentido de coerência entre elementos paradoxais. Aliando idéia e estilo, tal construção de pensamento se estrutura não de forma encadeada, de acordo com as regras utilizadas nas ciências exatas, mas através de modelos não-hierarquizados e a-conceituais, valorizando aquilo que é paradoxal como forma de construção de um pensar de sentido autônomo e livre, implicitamente dialético. Ainda assim, o pensamento de Adorno se constrói rigorosamente enquanto um discurso filosófico que ao mesmo tempo demanda um sentido singular de entendimento de natureza artística, aliando um aspecto singular incontestado com o

significado subjetivo e especulativo da filosofia e da arte, enquanto um construto lógico de natureza não conceitual que atribui a ambas a coerência do discurso científico. Também em sentido coerente, a forma paratática de construção do discurso de Adorno se revela como uma eficaz estratégia, uma vez que enquanto referência teórica clássica da linguagem, a forma paratática se faz portadora de um sentido ainda que expressada de forma diferenciada da relação lógica entre dois enunciados, sendo as partes justapostas sem conexão lógica entre elas. É na medida em que tal procedimento expositivo se superpõe e desestrutura o sentido dedutivo exato da lógica científica que a utilização da forma paratática potencializa a natureza dialética do pensamento de Adorno. Ainda em um sentido de coerência discursiva Adorno, transferindo ao específico filosófico as formas retóricas literárias, lança mão também de recursos a-sistemáticos e paranomásticos como forma paradoxal de reverter aquilo que é puramente conceitual em prol da estruturação de novos sentidos de correspondência interna para o seu pensamento. Para tanto, a utilização de uma mesma palavra atribuída a diversos sentidos revela demandas de pensamento poético que potencializa aspectos de subjetividade, ao mesmo tempo em que dá dimensão à tensão dialética de um discurso que se quer aparentada à arte.

Como unidade contextual, a propriedade paranomástica de um discurso, enquanto um sistema de re-elaboração interna resume um problema de critério de referências de sentido tal que para o entendimento pleno de sua argumentação Adorno tem que, por assim dizer, contar com a participação ativa daquele que o lê espontaneamente, predisposto e em sintonia com a estrutura metalingüística que ele propõe e define como parte inerente de seu discurso filosófico. Em outras palavras, aliando o aspecto filosófico ao aspecto artístico que se sobrepõem enquanto uma só instância lingüística, os escritos de Adorno necessitam da colaboração do leitor atento para estabelecer quadros referenciais que possibilite a ele, leitor, perceber as correspondências indiretamente conexas de seu pensamento filosófico, em um sentido mesmo análogo ao próprio processo de fruição estética da arte. Para Adorno, tal procedimento, ao mesmo tempo técnico-filosófico e literário-artístico, resume em muito o sentido particular de seu próprio processo de formação intelectual, atraído tanto pela arte como pela teoria. Referindo-se aos séculos XVIII e XIX, alude Adorno em uma passagem de sua *Teoria estética* sobre o fato de terem sido Kant e Hegel os últimos grandes filósofos do período inicial da modernidade a falarem sobre arte sem nada entender sobre ela, referindo-se ao sentido abstrato atribuído tanto à arte quanto à filosofia no período, justificando tal possibilidade fundamentada na noção de conceito de estilo tão comum àquele momento histórico. Ainda assim, Adorno irá refletir sobre estética a partir do legado de ambos os pensadores, ora em sentido análogo, ora em sentido oposto, ao mesmo tempo aprofundando as idéias antagônicas atinentes a cada um deles, desvelando o quanto a herança intelectual de um clarificou as contradições do outro, fazendo a síntese de tal relação em um sentido dialético.

Se se postula que nenhum artista cria a partir do nada, mas sim a partir de um conjunto de elementos dados historicamente, cabendo ao artista desenvolver a capacidade de interpretar aquilo que configura a arte em cada momento histórico, Adorno irá desenvolver esta tese em um sentido materialista, afirmando que a função do artista progressista será aquela de organizar tais elementos historicamente dados, de modo a responder às questões de seu próprio tempo, resolvendo tais demandas. O que fundamenta tal reelaboração diz respeito às próprias transformações históricas que determinaram o pensar sobre um novo sentido da arte na modernidade, baseado na idéia de que cada obra se constitui enquanto um problema estético a ser resolvido no âmbito do desenvolvimento histórico e social e que o verdadeiro artista é aquele que com sua arte enfrenta os problemas determinados pelo seu próprio momento histórico, somente sendo possível semelhante enfrentamento a partir da adoção de um domínio técnico que possibilite reconhecer a obra enquanto um problema inclusive no sentido técnico, para além de uma simples idéia de configuração abstrata atribuída à arte nos moldes anteriores.

Sob esta ótica, a tarefa de pensar a filosofia e a arte a partir do século XX irá demandar necessariamente um conhecimento técnico específico e que inclui o próprio saber sobre o desenvolvimento histórico da arte, considerando que a concepção coetânea de arte, caracterizada enquanto autônoma, implica no estranhamento daquilo que se dá para além de um sentido apaziguador, dissociada das formas simples de apreensão porquanto inerente às complexidades advindas das novas formas de organização dos seus próprios elementos constitutivos, atingindo novos patamares de significado, conseqüência das relações geradas pelo próprio desenvolvimento das sociedades modernas. É sob a égide de tais pressupostos que Adorno contribui para a análise de uma diversidade de questões atinentes à arte, discutindo os aspectos mais importantes das correntes de reflexão crítica da cultura e do sentido originário de indústria cultural, questões estas, que possibilitam o entendimento dos processos de deterioração e depreciação de valores éticos relacionados às artes na contemporaneidade. Tais questões acenam, portanto, à perda da dimensão ética que cada obra de arte suscita em potencial em prol da massificação e estetização do mercado. Soma-se a isto, a questão sobre a autonomia da arte e o que decorre disto, será um dos pontos focais de seu próprio desenvolvimento.

Vários foram os historiadores e filósofos que atentaram para o fato de que o desenvolvimento e o progresso da arte não estavam dissociados de uma sua condição autônoma. Se à arte do período barroco era inerente o aspecto da funcionalidade, fosse através das práticas religiosas ou dos usos sociais para o entretenimento, as próprias transformações sociais ocorridas e que determinaram os progressivos avanços dos meios técnicos irão produzir as condições históricas propícias para a arte também avançar no sentido da busca de sua autonomia. Como observa Adorno, é somente a partir do momento em que a arte historicamente alcança uma condição autônoma que ela pode, dialeticamente, revelar de forma clara as contradições da sociedade, uma vez que seu desenvolvimento se dá através das relações

que se estabelecem entre sujeito e objeto. Neste sentido, entende Adorno que o artista estabelece uma relação dialógica com o estado de desenvolvimento do controle sobre a natureza, sendo a obra artística, enquanto trabalho social, aquilo que decorre da sua relação com o mundo racionalizado do capitalismo. Tal processo de racionalização que rege as sociedades modernas, constituído enquanto um sistema determina a configuração da totalidade das relações sociais em todos os setores da vida produtiva, incluindo a própria produção artística. No entanto, segundo Adorno, tal busca pela autonomia irá atingir seu ponto máximo de evolução com o advento da chamada arte pela arte desenvolvida pelos movimentos de vanguarda na década de 20, como uma reação ao estado de coisas estabelecido, culminando numa espécie de emancipação absoluta da arte que se caracteriza pela isenção de qualquer vínculo seu com a sociedade.

Ocorre que o isolamento da arte é um fenômeno que contraditoriamente se dá enquanto consequência do próprio sentido de autonomia que a arte sempre buscou, sendo tal contradição caracterizada pelo fato de que o artista em um contexto de plena liberdade de expressão parece incapaz de exercê-la pela simples impossibilidade de ter o que expressar. Ainda que sob outra ótica de ter o artista o que comunicar, distanciando-se da realidade do público e de qualquer uso prático infere Adorno que a arte perde o seu caráter de verdade, abandonando aquilo que a caracteriza em sua dupla função de ser ao mesmo tempo autônoma e social. A referida dupla função significa, para Adorno, que a arte não pode prescindir daquilo que lhe é imanente enquanto subjetividade, o seu ser-em-si que é a sua verdade artística, ao mesmo tempo em que deve responder às questões problematizadas pela sociedade, sendo esta a sua verdade social. Tal relação dialética é aquilo que a irá caracterizar enquanto arte e produto social do trabalho.

Assim é que, para Adorno, a interação entre a subjetividade artística e a objetividade dos meios se dá fundamentalmente através do material histórico sob o qual o artista trabalha e organiza em conformidade com a própria lógica do material, sendo tal procedimento aquilo que irá determinar o coeficiente de liberdade do artista não em um sentido individualizado, mas sim social. Porquanto, disposto a responder artisticamente ao conjunto de problemas colocados por sua época, o grande artista, para Adorno, não será aquele que produz obras “bem feitas”, mas sim aquele que, sob a égide do material, será capaz de pensar e resolver os dilemas que se colocam artisticamente em sua época nas diversas sociedades. Arte, pois, é aquilo que resulta do embate da subjetividade, que é artística, com a objetividade dos meios, que é a história, entendendo, portanto, que tal interação não se dá para além do âmbito histórico. Sendo implícito à subjetividade tudo aquilo que o artista vê, ouve e pensa sobre arte, incorporado e organizado por ele em um sentido histórico, o aspecto de objetividade da arte, que é o material, necessariamente já se encontra perpassado de subjetividade enquanto resultado deste entrelaçamento histórico. Assim é que, conforme Adorno, pensar a arte significa pensar sob a ótica de uma história da arte, considerando que em cada época a arte se desenvol-

veu a partir de um dado contexto histórico e social, determinada por uma série de pressupostos diferentes, tanto artísticos quanto estéticos, significando dizer que as formas, as técnicas e até mesmo a própria subjetividade da arte encontra-se permeada de historicidade. Daí o entendimento de que a arte é uma história das várias formas de desenvolvimento do pensamento subjetivo construído em diversos contextos históricos e sociais, sendo cada um de seus momentos o reflexo da expressividade característica de um próprio tempo. Analogamente, pensar a filosofia também significa pensar sobre uma história da filosofia, na qual em cada um de seus momentos os filósofos de seu tempo encontraram na arte uma possibilidade de pensar tanto a estética quanto a política de determinada época sob a ótica de um determinado contexto histórico e social. Ocorre que na história da filosofia, diferente de outras disciplinas do pensamento, o entendimento sobre a questão estética não se desenvolveu em um sentido único, apresentando-se de diversas formas e em diferentes perspectivas, apesar da unanimidade quanto à importância da arte para a filosofia, atribuída como expressão do conhecimento, distinguida em uma totalidade de teorias que contemplaram tanto o aspecto da experiência sensível quanto a formulação de intrincados sistemas filosóficos calcados na racionalidade.

Se em uma perspectiva postulava-se enquanto essência a beleza natural da obra de arte, por outro, as reflexões recaíam sobre a relação empírica do gosto ou mesmo de uma metafísica do belo, constituindo modelos de pensamento sobre a dimensão estética da arte que influenciaram em diversas instâncias a vida social enquanto forma singular de expressão do conhecimento. Consciente disto, Adorno irá adotar a filosofia como instrumento fundamental para o pensamento estético, entendendo que pensar sobre a relação entre arte e filosofia significa pensar dialeticamente e não de forma abstrata à arte e à filosofia, percebendo o seu sentido histórico e social de modo a apreender a historicidade intrínseca de ambos os conceitos. Contudo, a questão da arte para Adorno está para muito além da reflexão estética, adquirindo relevância supra no âmbito de uma perspectiva crítica da razão instrumental, da sociedade administrada e da alienação cultural de massa, articulando, desta feita, a discussão estética com um pensamento crítico formulado enquanto teoria, desempenhando importante função no processo cognitivo. Diferente de uma totalidade de pensadores que refletiram sob a estética sob uma ótica mais restrita, para Adorno a arte, que não pode ser destituída de seu sentido social, somente pode alcançar tal dimensão quando vinculada à crítica e à filosofia, daí entendendo a arte como conhecimento.

Referências

ADORNO, T. W. *Crítica de la cultura y sociedad: Prismas, Parva aesthetica, Intervenciones*. Volumes I-II. Madrid: AKAL, 2008-2009.

_____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

- _____. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. *Introducción a la sociología de la música; Disonancias*. Madrid: AKAL, 2009.
- _____. *Kierkegaard: construcción de lo estético*. Madrid: AKAL, 2006.
- _____. *Lukács y el equívoco del realismo*. In: *Polémica sobre realismo*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1972.
- _____. *Notas sobre literatura*. Madrid: AKAL, 2003.
- _____. *Reacción y progreso - y otros ensayos musicales*. Barcelona: Clotet-Tusquets, 1984.
- _____. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. / BENJAMIN, W. *Correspondance: 1928-1940*. Paris: Gallimard, 2006.
- _____. / HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. / MANN, T. *Correspondance: 1943-1955*. Paris: Klincksieck, 2009.

Razão pública e o problema da tradução política de argumentos não seculares*

Luiz Bernardo Leite Araujo**

GT Teorias da Justiça

Resumo:

Os focos principais da investigação sobre a questão da religião na esfera pública, uma das mais discutidas da filosofia política nas últimas duas décadas, incidem nos problemas de legitimidade política e de ética da cidadania. Partindo de uma tipologia ideal que separa em duas categorias –inclusivista e exclusivista – as respostas à questão sobre se, e em que medida, a religião deveria desempenhar um papel na política democrática, o trabalho apresenta as principais questões envolvidas nesse debate tão complexo quanto atual.

Palavras-chave: Esfera Pública, Religião, Rawls, Habermas, Taylor

A questão da religião na esfera pública é uma das mais discutidas da filosofia política nas últimas duas décadas. E há motivos práticos e teóricos para o crescente interesse no tema do significado e do papel da religião na esfera pública. Do ponto de vista prático, os discursos religiosos destacam-se pela estridência e eficácia nas controvérsias morais e políticas atuais. Em princípio negociáveis à luz de normas constitucionais estabelecidas, tais desacordos são usualmente tidos como conflitos intratáveis, dando lugar a fortes reações cristalizadas em vertentes intelectuais e em movimentos políticos que caminham em sentido contrário, como o fundamentalismo religioso e o chamado “novo ateísmo”. Do ponto de vista teórico, os pontos controversos giram em torno da interpretação correta das consequências da secularização oriundas de um processo de racionalização social e cultural, ao qual estão tradicionalmente vinculadas a separação entre os poderes religioso e secular, a instauração do pluralismo religioso, a tolerância mútua entre credos, doutrinas e visões de mundo incompatíveis e a autocompreensão não religiosa da modernidade. Desse modo, os debates contemporâneos em filosofia

* Este trabalho é uma versão abreviada do capítulo introdutório da obra “Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política” (Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012), cujo lançamento foi realizado durante o XV Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF.

** Professor Associado (UERJ). Doutor em Filosofia (Louvain)

política incidem não apenas nos problemas de adaptação dos indivíduos e grupos a um entorno secularizado, mas também na compatibilidade entre religião e democracia, na aceitabilidade de uma compreensão secularista da modernidade e no próprio questionamento da tese tradicional da secularização.

Como se sabe, a relação entre política e religião é um tema clássico, e não somente do pensamento filosófico, constituindo inclusive a principal querela sobre os fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Tanto o liberalismo quanto o republicanismo podem ser tomados como correntes de pensamento político que pretendiam originalmente dar uma resposta satisfatória ao estabelecimento de fronteiras entre o político e o religioso, a ponto de o sistema de tolerância religiosa ser identificado como condição de possibilidade de um regime democrático. Exemplos notáveis são as famosas reflexões de John Locke, na *Carta sobre a tolerância* (1689), quanto à necessidade de distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e a marcante abordagem de Immanuel Kant, no ensaio *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* (1784), acerca do uso público da razão. Entretanto, a despeito de sua longa história, a questão da religião na esfera pública adquiriu novos contornos nos últimos tempos em decorrência dos desafios práticos e teóricos já assinalados, trazendo à tona inovadoras e instigantes investigações sobre legitimidade política - concernente ao modo de justificação de leis e políticas coercitivas - e ética da cidadania - que diz respeito aos deveres das pessoas em seus papéis de cidadãos e funcionários de governo -, problemas capitais da filosofia prática em seus diversos domínios.

Nesta ótica, nunca é demais ressaltar a importância do liberalismo político de John Rawls, sua concepção de cidadania democrática e sua ideia de razão pública, nos debates contemporâneos sobre a relação entre religião e política (cf. ARAUJO, 2010, p. 150-160). Para Rawls, o principal desafio enfrentado pela ideia de razão pública reside no traçado de fronteiras entre razões públicas e razões não públicas aceitáveis no processo de justificação de princípios políticos em sociedades democráticas marcadas pelo fato do pluralismo, ou seja, pela pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, porém opostas e irreconciliáveis entre si. No seu entender, o ingrediente essencial na especificação da razão pública, cujo conteúdo é dado por uma família de concepções políticas de justiça, é o critério de reciprocidade, o qual submete as doutrinas abrangentes, seculares ou religiosas, à injunção de apresentar razões políticas adequadas na discussão política pública. A ideia de razão pública diz respeito aos tipos de razões em que os cidadãos baseiam seus argumentos políticos no processo de justificação de normas que, relacionadas com elementos constitucionais e questões de justiça básica, invocam o emprego efetivo da coerção pública pelo poder político. Destarte, o critério de reciprocidade, situado entre as ideias de imparcialidade e de vantagem mútua, requer que os termos de uma justa cooperação entre cidadãos livres e iguais sejam propostos de tal maneira que possam ser mutuamente aceitos, ancorando o princípio de legitimidade política assim descrito:

“nosso exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para nossas ações políticas – caso tivéssemos de formulá-las como autoridades públicas – são suficientes e pensamos razoavelmente que outros cidadãos também poderiam razoavelmente aceitar essas razões” (RAWLS, 2011, p. 529-530)¹.

As restrições da razão pública incidem na avaliação do que deve contar como argumento aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos, e por isso o acordo público está relacionado com aqueles valores políticos que convergem para uma concepção política comum às doutrinas abrangentes razoáveis e que determinam as relações de um governo democrático com seus cidadãos e destes entre si. Daí a sugestiva e polêmica condição introduzida por Rawls a fim de especificar a cultura política pública, que se refere à sociedade política onde os cidadãos agem como se fossem legisladores, em contraste com a “cultura de fundo” (*background culture*), formada pelas várias instituições e associações da sociedade civil, tais como igrejas, universidades, sociedades de eruditos e cientistas, grupos profissionais, clubes, entre outras, cuja cultura é permeada por razões não públicas. Para ele,

“doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam” (RAWLS, 2011, p. 549).

Rawls enfatiza que “a introdução na cultura política pública de doutrinas religiosas e seculares, contanto que a cláusula (*proviso*) seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação da própria razão pública”, justificação que permanece adstrita a uma família de concepções políticas razoáveis de justiça e não impõe quaisquer restrições ou exigências sobre o modo de expressão das próprias doutrinas religiosas ou seculares. “Não se requer, por exemplo, que essas doutrinas sejam logicamente corretas de acordo com determinados padrões, abertas à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências”. A rigor, o liberalismo político não apenas não impede a introdução das doutrinas abrangentes no fórum político público, como também admite que a revelação mútua de razões não públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública, porquanto “as bases do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas encontram-se em suas respectivas doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas” (RAWLS, 2011, p. 549-550).

¹ A passagem é extraída do último escrito de John Rawls, publicado em 1997 e intitulado “A ideia de razão pública revisitada”, o qual compõe agora a quarta parte da edição ampliada, em 2005, da obra *O Liberalismo Político*, publicada originalmente em 1993 e acrescida da conferência “Resposta a Habermas” em 1996. Há outras formulações do princípio de legitimidade política no liberalismo político (cf. RAWLS, 2011, p. 161 e p. 255), sem que a ideia central seja modificada, embora a menção às autoridades públicas só apareça nesse artigo de 1997.

A exigência que permanece a todo instante, como se pode ver, consiste em traduzir os argumentos morais, filosóficos e religiosos utilizados no processo de justificação normativa para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos de uma comunidade política. Não obstante, apesar de assinalar razões positivas para a introdução das doutrinas abrangentes na discussão política pública, Rawls se sujeita a inúmeras críticas derivadas da ressalva de tradução, particularmente no que se refere às razões religiosas (cf. ARAUJO, 2011a). É claro que o ônus recai também sobre as razões seculares – expressas em termos de doutrinas morais ou filosóficas, as quais não se confundem com a razão pública propriamente dita e os seus valores estritamente políticos –, mas as “cargas do juízo” (*burdens of judgment*) distribuídas simetricamente entre os membros de uma sociedade democrática, na qual a afirmação de muitas e variadas doutrinas abrangentes e suas legítimas pretensões de verdade promove o desacordo razoável entre as pessoas, parecem onerar sobremaneira os cidadãos religiosos. De fato, o próprio Rawls em suas reflexões sobre religião e razão pública na democracia levanta essa intrigante questão em relação aos cidadãos que professam doutrinas religiosas como cidadãos de fé: “como é possível que estes sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossem os ideais e os valores políticos intrínsecos da sociedade, e não simplesmente aquiesçam ao equilíbrio das forças políticas e sociais?”. E a questão é formulada com maior nitidez da seguinte forma: “como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e, com efeito, podem mesmo declinar?” (RAWLS, 2011, p. 544).

Trata-se precisamente do problema da delimitação entre tipos de razões que possam assegurar uma estabilidade de nível superior, ou seja, fundada no firme compromisso com os valores políticos de uma sociedade democrática pluralista, e não na mera aceitação de um *modus vivendi* entre doutrinas rivais. Rawls chega mesmo a afirmar que os conflitos entre religião e democracia no mundo contemporâneo suscitam a questão torturante de saber se a democracia e as doutrinas abrangentes podem ser compatíveis e como o podem. Para respondê-la, como vimos, ele faz a distinção entre concepção política e doutrinas abrangentes, sustentando uma separação clara entre as razões não públicas das últimas e a razão pública da primeira, da qual decorre não apenas a neutralidade do poder político em face das doutrinas abrangentes razoáveis, mas também a injunção restritiva do uso público da razão pelos cidadãos, cujas doutrinas filosóficas, morais e religiosas são contidas nos limites de princípios políticos razoáveis que permitem mitigar os conflitos potenciais entre as doutrinas abrangentes, notadamente entre a religião e a ordem democrática constitucional e entre as próprias doutrinas religiosas.

Ora, até que ponto é admissível a imposição de tradutibilidade adotada por Rawls à luz de uma cláusula que prescreve a apresentação pública de razões estritamente políticas, ainda que no momento oportuno, pelas doutrinas abrangentes razoáveis? No que concerne especificamente às doutrinas religiosas, tal injunção não representa uma carga suplementar para cidadãos religiosos? Será que um ar-

gumento religioso, fundado na autoridade de um livro sagrado ou na figura exemplar de uma tradição religiosa, consegue articular na linguagem política os valores determinantes da crença que sustenta o argumento? A expectativa de razoabilidade dos cidadãos religiosos depende efetivamente da tradução política de suas crenças básicas, a ponto de submetê-los à partição entre uma identidade religiosa (não pública) e uma identidade política (pública)? Não ocorre uma distribuição assimétrica dos deveres de cidadania entre cidadãos crentes e seculares cada vez que irrompe um conflito de valores, uns ditos políticos e outros não políticos, na esfera pública secularizada de sociedades democráticas pluralistas? A razão pública democrática pressupõe uma visão secularista de mundo e uma compreensão da modernidade em termos de exclusão, mais do que simplesmente diferenciação, entre fé e razão? Como entender, a partir das tendências atuais de reavivamento das tradições religiosas e de politização das comunidades de fé, o paradigma da secularização? Eis aí alguns eixos de reflexão abertos pelas recentes discussões acerca da religião na esfera pública², recolocando em novas bases os debates filosóficos sobre legitimidade política e ética da cidadania.

Independentemente da avaliação que se faça da concepção de cidadania democrática e da ideia de razão pública nele inscritas, o liberalismo político de Rawls tornou-se uma espécie de abordagem padrão na questão da religião na esfera pública, não havendo exceção na imensa literatura sobre o assunto que não reconheça que o estado da arte é amplamente definido pelos termos com os quais o mais influente filósofo político do último século retoma a clássica discussão sobre a relação entre política e religião. É chamada de abordagem padrão exatamente por ser aquela apoiada em noções de legitimidade política e de ética da cidadania claramente vigentes nas democracias constitucionais bem estabelecidas. Em breves palavras, é a abordagem que - adotando uma justificação normativa não sectária fundada em razões publicamente acessíveis, por um lado, e requerendo dos cidadãos certa moderação no uso de argumentos direta e exclusivamente religiosos ao tratarem do exercício do poder coercitivo e dos termos fundamentais da cooperação política, por outro - acarreta uma interpretação restritiva do papel político da religião. Mas o estudioso deve acautelar-se quanto às confusões terminológicas geradas pela tentativa de se estabelecer uma tipologia ideal no tratamento do tema.

Há uma tendência, com efeito, de separar em duas categorias as respostas à questão sobre se, e em que medida, a religião deveria desempenhar um papel na política democrática: exclusivista ou separatista *versus* inclusivista ou integracionista. Tende-se igualmente a identificar a referida abordagem padrão com a primeira visão que preconiza manter a religião e a política em esferas distintas

² A bibliografia sobre o tema é considerável. Atendo-me nessa exposição a alguns números especiais de periódicos sobre a questão da religião na esfera pública: "The role of religion in public debate in a liberal society", *San Diego Law Review*, 30 (1993): 643-916; "The religious voice in the public square", *Loyola of Los Angeles Law Review*, 29 (1996): 1401-1542; "Religion and politics", *Social Theory and Practice*, 31 (2005): 157-304; "Religion and the public sphere", *Philosophy and Social Criticism*, 35 (2009): 5-238; "Constitutionalism and secularism in an age of religious revival: the challenge of global and local fundamentalisms", *Cardozo Law Review*, 30 (2009): 2331-2896; "Post-secularism and multicultural jurisdictions", *Philosophy and Social Criticism*, 36 (2010): 261-516.

e separadas, preferencialmente incomunicáveis. Contudo, há gradações consideráveis entre o *exclusivismo*, segundo o qual as doutrinas religiosas não deveriam desempenhar nenhum papel em discussões políticas e em tomadas de decisões públicas, e o *inclusivismo*, que argumenta em favor do legítimo papel desempenhado pelas convicções religiosas dos cidadãos na política democrática e para o qual não deveria haver qualquer restrição *ex-ante* com respeito às justificações religiosas no espaço público. Além disso, se minha interpretação do liberalismo político estiver correta, não há como identificar a posição de Rawls com a visão separatista, de modo que a abordagem padrão na questão da religião na esfera pública, caso seja acertado considerar a razão pública rawlsiana como seu modelo principal, é mais bem descrita como uma espécie de inclusivismo “fraco” ou moderado. O desafio, na verdade, é reconhecer as variações entre os tipos ideais de tratamento da questão da religião na esfera pública e avaliar os argumentos revisionistas contra a interpretação restritiva do papel político da religião e sua clássica delimitação de fronteiras entre o secular e o religioso.

Entendida do modo acima enunciado, a abordagem padrão tem como importantes representantes, além de John Rawls, pensadores liberais como Charles Larmore, Richard Rorty, Robert Audi, Stephen Macedo e Thomas Nagel. Nesse mesmo diapasão, o inclusivismo “forte” ou integracionismo é representado por Christopher Eberle, Kent Greenawalt, Michael Sandel, Nicholas Wolterstorff e Paul Weithman, entre os principais críticos da visão dita separatista ou exclusivista e sua contestável descrição do papel e do significado da religião na esfera pública. As objeções mais salientes contra uma determinação restritiva do uso público das razões religiosas dizem respeito: (a) aos critérios normativos e epistêmicos de suas concepções de justificação política; (b) à viabilidade do exercício moderado e nuancado de distinções, avaliações e adequações entre razões e argumentos que não levem em conta as motivações profundas do raciocínio moral e político, algo especialmente implausível para cidadãos ordinários com fortes convicções religiosas; (c) à distribuição injusta dos deveres de cidadania entre cidadãos religiosos e não religiosos, na medida em que os argumentos dos primeiros seriam mais facilmente detectáveis por serem mais claramente não públicos, além de menos espontaneamente congruentes com o conteúdo da razão pública e, assim, sujeitos a exames mais desconfiados e frequentes; (d) à incompatibilidade entre a injunção restritiva do uso público da razão e a característica totalizadora das crenças religiosas, existencialmente definidoras da identidade das pessoas crentes e das comunidades de fé, tratando-se aqui da objeção denominada integralista, estreitamente vinculada às duas anteriores; (e) à realização efetiva da cidadania democrática, que seria enfraquecida pela ausência ou pela diminuição do engajamento religioso contra as injustiças e empobrecida sem os benefícios deliberativos de formas diferenciadas e não conformistas de opiniões na discussão política pública.

Cada uma dessas objeções merece exame profundo, mas elas ainda não esgotam toda a complexidade do tema, que envolve também a avaliação da tese tradicional da secularização e dos próprios pressupostos normativos da democracia

moderna, dentre os quais seu caráter secular. Com efeito, no que tange ao significado, à profundidade e às implicações tanto da *secularização*, entendida como um processo de racionalização social e cultural, quanto do *secularismo*, visto como um conjunto de atitudes, crenças e visões de mundo relacionadas à condição humana na modernidade – fenômenos capturados na paradigmática noção de “desencantamento do mundo” cunhada por Max Weber –, é significativo o renovado interesse por esse tópico nas discussões filosóficas sobre religião e esfera pública. Diante das evidências empíricas que apontam mais no sentido de uma transformação das experiências religiosas do que em seu desaparecimento, algo fortemente vaticinado pelo pensamento pós-iluminista, intensificaram-se os estudos em torno do paradigma da secularização e da antinomia secular/religioso³.

Digna de destaque, neste sentido, é a monumental obra *Uma era secular* (2007), de Charles Taylor, dedicada a estudar as profundas modificações da religião nas sociedades ocidentais a fim de compreender o que significa dizer que vivemos em uma era secular. Descrevendo com riqueza de detalhes históricos e eruditas observações filosóficas a progressiva passagem de uma sociedade em que era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual, até mesmo para o crente mais fervoroso, a fé se apresenta apenas como uma possibilidade humana entre outras, Taylor propugna uma mudança de foco das duas caracterizações usuais da secularização – esvaziamento da religião no espaço público (secularismo 1) e declínio das crenças e das práticas religiosas (secularismo 2) – para um terceiro significado, intimamente relacionado com o segundo e não sem conexão com o primeiro, que privilegia a questão do sentido da vida humana, tratando das “condições da experiência do espiritual e da sua busca” (TAYLOR, 2010, p. 3). O filósofo canadense pretende chamar a atenção para a crença e a descrença como modos alternativos de vida moral/espiritual, notadamente na dimensão da “plenitude” (*fullness*), cuja realização se dá no quadro imanente de uma modernidade ocidental condicionada pela erosão da certeza imediata e pelo fim da fé religiosa ingênua. Em suma, de uma era secular na qual o eclipse de todas as metas transcendentais ao próprio florescimento humano tornou-se concebível, na qual a crença em Deus não é mais axiomática. Trata-se de uma alternativa que a narrativa da secularização como “subtração” – implícita tanto no primeiro quanto no segundo significados de secularidade, ambos baseados numa história de ruptura radical da ciência materialista e do humanismo ateu com a antiga tradição religiosa – não é capaz de entender como alteração do horizonte de sentido e transformação das condições em que se dão a relação com a transcendência e a aspiração humana de completude.

Não menos importante, a meu ver, é a contribuição trazida por Jürgen Habermas, que situa e examina os argumentos sobre a mencionada abordagem padrão no amplo contexto das descrições genealógicas rivais da modernidade ocidental,

³ O leitor encontrará nas referências bibliográficas do capítulo sobre o qual se baseia esta apresentação as obras dos autores citados como representantes do inclusivismo e do exclusivismo, assim como importantes estudos recentes sobre a questão da secularização. Cabe notar que a obra “Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política” conta com um texto inédito em língua portuguesa de Charles Taylor, intitulado “O que significa secularismo?”.

das controvérsias envolvendo sua autocompreensão pós-metafísica e não religiosa (cf. HABERMAS, 2007). Grosso modo, o filósofo alemão apresenta sua posição sobre a relação entre política e religião entre a visão exclusivista e a visão inclusivista, pretendendo mediar entre os dois lados através de uma análise da ideia de razão pública em Rawls e de uma discussão das propostas revisionistas que atingem fundamentos da autocompreensão liberal do Estado constitucional, como o princípio da separação entre Igreja e Estado. Sua intenção é a de distinguir os argumentos incompatíveis com a natureza secular do Estado moderno das objeções justificáveis contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado de direito. Ademais, trata-se de pensar uma ética da cidadania apropriada ao horizonte de sociedades pós-seculares, compreendidas como aquelas que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua contribuição positiva para a vida social e política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas insuportáveis para cidadãos religiosos em instituições democráticas secularizadas, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública com base em processos de aprendizagem complementares envolvendo as crenças religiosas e as razões seculares. Disso resulta a inédita abertura habermasiana à dupla expectativa de inclusão das razões religiosas na esfera pública e de decodificação do potencial semântico das doutrinas religiosas. Em suma, para Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude ao mesmo tempo agnóstica e receptiva diante da religião, algo que se afigura necessário para a garantia simétrica da liberdade de religião constitutiva do exercício democrático do poder político⁴.

Referências

- ARAUJO, L. B. L. (2010). *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola.
- . (2011a). John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Dissertatio*, v. 34, p. 91-105.
- . (2011b). A ordem moral moderna e a política do secularismo. *Ethic@*, v. 10, n. 3, p. 39-53.
- HABERMAS, J. (2007). *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [2005].
- MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (eds.) (2011). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (2011). *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes [1993].
- TAYLOR, C. (2010) *Uma era secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo (RS): Editora UNISINOS [2007].

⁴ Procurei tratar da política do secularismo como um componente essencial da ordem moral moderna, contrapondo a caracterização da secularidade em Taylor às abordagens do tema na ideia de razão pública em Rawls e na concepção pós-secular de democracia em Habermas, no seguinte artigo: ARAUJO, 2011b. O diálogo recente entre Habermas e Taylor acerca do secularismo e do pós-secularismo encontra-se em: MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011.

O percurso da crítica do conhecimento à crítica do poder nos escritos de Walter Benjamin

Márcio Jarek*

* Doutorando PUC-Rio.

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo tratar de um pequeno aspecto do percurso do pensamento de Walter Benjamin que o levam da esfera da teoria do conhecimento e da linguagem à esfera da filosofia política. Tentaremos colocar a questão da “vida” como uma ideia que pode ser apresentada no empreendimento filosófico benjaminiano. Para tanto, retomaremos criticamente a discussão dos escritos: “Para uma crítica da violência” de 1921 e, principalmente, o prefácio da obra “Origem do Drama Barroco Alemão” de 1928. Este último considerado frequentemente como a base epistemológica e metodológica para o entendimento da maneira singular do fazer filosófico proposto e vivenciado pelo pensador berlinense. Uma proposta que pode ser utilizada para a compreensão de diversos temas da filosofia contemporânea, com destaque para a esfera política da crítica do poder e da crítica da violência.

Palavras-chave: Walter Benjamin, vida, ideia, apresentação, crítica.

1. Considerações epistemológicas e críticas sobre os conceitos de “apresentação” e “ideia”

Antes de qualquer dissertação sobre o tema proposto nesse trabalho convém realizarmos uma breve explicação, de caráter epistemológico, ou ainda de exposição metodológica, sobre as noções de “apresentação” e de “ideia” no pensamento benjaminiano. Tais noções são fundamentais para a compreensão de todo o projeto filosófico do pensador berlinense. Um projeto que relaciona, entre outros, história, política e religião com a crítica cultural e que liga o autor a uma tradição do pensamento iniciada por Nietzsche no século XIX.

As noções de “apresentação” e de “ideia” vinculam-se a um conjunto de outros conceitos da obra de Benjamin que costumam ser identificados como parte de uma continuidade na trajetória da construção do pensamento do autor. Aparecem de modo, por vezes confusos ou simplórios, ainda em escritos “rebeldes” e “metafísicos” da juventude do pensador e começam a ganhar contornos mais definidos principalmente a partir de *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919) e, sobretudo, em *A origem do drama barroco alemão* (1928). Neste último trabalho, mais especificamente no chamado prefácio epistemológico-crítico deste escrito “insolente” e de uma “audácia desmesurada”¹, é que vamos localizar indispensáveis observações sobre a forma original de trabalho filosófico proposto por Benjamin.

O prefácio apresenta uma controversa junção de crítica do conhecimento com teoria da linguagem, algo que tinha ocupado Benjamin em outros trabalhos anteriores (como *Programa para uma filosofia futura* (1918) e *Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens* (1916), mas que agora ganha definições mais claras e argumentações mais precisas. Nesse prefácio Benjamin propõe uma correção da tradição ocidental do *logos* oferecendo um retorno estratégico ao mito, à história e à linguagem (sem aderir ao movimento da chamada virada linguística do pensamento ou ao historicismo corrente em sua época). Provoca assim uma ruptura com a tradição moderna cartesiana e kantiana e destaca o papel da fugacidade e a característica histórica do procedimento filosófico contemporâneo. Reabilita, de modo excêntrico, a relação entre beleza e verdade oriunda do pensamento platônico, a monadologia leibziana, o enfoque na singularidade do fragmento proposto pelo romantismo, a opção pela estética alegórica do período barroco e propõe de modo ousado e controverso, que a filosofia não é discurso do método. Em outro momento posterior, mas ainda nesse sentido, assumirá mais enfaticamente que método é desvio.

Método é caminho não direto. A representação (*ou apresentação*) como caminho não direto: esse é o caráter metodológico do tratado (*filosófico*). A sua primeira característica é a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação (BENJAMIN, 2011b, p. 16, com inserções nossas).

Nesse sentido, no prefácio da obra sobre o drama barroco, que para muitos comentadores é considerado um dos textos mais densos de todo o século XX, Walter Benjamin constrói, ou ainda resgata, a compreensão da filosofia como obra de arte. A filosofia trata apenas da *apresentação* (*Darstellung*) da verdade. A filosofia, como forma apenas, que apresenta a verdade em dada condição fugaz e histórica da linguagem. Diferentemente do uso kantiano do conceito de apresentação, a filosofia não é representação mental de algo, não é mera atividade de conceituação

¹ Conforme carta de 1919 de Walter Benjamin ao amigo G. Scholem sobre o trabalho sobre o drama barroco.

ou mesmo de exposição matemática como defende o empreendimento cartesiano. Deslocando a teoria platônica das ideias, como recurso irônico contra a tradição do pensamento moderno, Benjamin argumentará que a verdade, enquanto ideia, é apresentada pela filosofia no plano da linguagem. Esta verdade configura os fenômenos, enquanto fragmentos, e somente assim o pensamento torna-se possível. Somente na descontinuidade, na materialidade e na historicidade dos fragmentos e, através da linguagem, que o pensamento é possível.

Dessa posição decorre a compreensão de que tudo pode ser objeto da filosofia, mas nada é objeto filosófico *par excellence*. A filosofia apenas teria o papel de apresentar a verdade a partir dos objetos. Realizar a apresentação filosófica dos objetos. Ou em outros termos, a tarefa da filosofia consiste em apresentar o conteúdo de verdade (que, por sua vez, é ideal, eterno, essencial, etc.) diante daquilo que é conteúdo material (sensível, fugaz, coisal, histórico, aparente, etc.). Desse modo, as ideias são sempre eternas, mas a apresentação de sua verdade é sempre inconclusa, nunca encerrada. Por esse motivo, a defesa por Benjamin (2011b, p. 16) do ensaio como forma da escrita filosófica. Uma forma sempre inacabada, que pode ser retomada, pode ser reelaborada a qualquer instante.

Outra maneira de “ver” a verdade como configuração de fragmentos é a imagem do mosaico. O mosaico como conjunto de pequenos fragmentos apresenta uma verdade que serve a contemplação (BENJAMIN, 2011b, p. 17). Que exige de quem o elabora e de quem o contempla uma experiência mais ampla que aquela exigida na tradição analítica do pensamento moderno. A esse respeito, a crítica às transformações no plano da experiência na sociedade moderna, é também outra continuidade nas obras de Benjamin. No prefácio da *Origem do drama barroco alemão*, a defesa de Benjamin pelo ensaio como forma, pelo mosaico como procedimento, pela contemplação filosófica e da própria filosofia como obra de arte configura-se justamente como crítica a experiência “pobre” da ciência moderna e da estreiteza da experiência proposta pela filosofia decorrente desse pensamento, a saber, a experiência das filosofias kantiana e hegeliana. Vamos observar em Benjamin a adoção crítica de Hamann e sua reabilitação do mito através da linguagem, do Romantismo e sua noção da forma da filosofia e de Nietzsche e sua compreensão da verdade diante da historicidade, como buscas de formas alternativas para o “alargamento” da experiência da filosofia.

Nessa mesma perspectiva, de crítica à estreiteza da experiência e, por sua vez, à estreiteza de definições, Benjamin constrói uma compreensão da noção de ideia diferente e mais ampla que aquela oferecida pela tradição. A saber, Benjamin compreende “ideia” como uma junção heterogênea de fenômenos de diferentes classes, uma junção sempre em construção e que é determinada por sua “origem” através da ação nomeadora da tarefa de apresentação filosófica. A noção de ideia para Benjamin, apesar de salvar os fenômenos, difere da noção platônica de ideia por não situá-la em um “outro plano” inteligível do ser e sim colocá-la na dimensão fugaz da linguagem. Difere também da noção kantiana de ideia por não relacioná-la

ao esquematismo de uma dialética transcendental do conhecimento que vincula ideia ao universal abstrato do conceito. E ainda difere da noção hegeliana de ideia por divergir quanto à maneira específica de relacioná-la com a história e de modo a compreendê-la com um universal concreto dado em um processo no tempo. Para Benjamin os conceitos são elementos mediadores entre os fenômenos e as ideias e estas são, resgatando o pensamento de Leibniz, mônadas. Para uma mônada, ou uma “ideia-mônada”, em cada fenômeno singular, de conteúdo material, é possível expor a totalidade, de conteúdo de verdade, tendo o conceito apenas como elemento mediador da linguagem.

Dessa maneira, assim como o colecionador que destrói a ordem tradicional das coisas e cria uma nova ordem, que dá “origem” à ideia sobre algo, é possível superar a dicotomia metodológica da indução-dedução pela opção da imersão. Mergulhar no conteúdo material de uma época até reconhecer nela o conteúdo de verdade “eterno” que dela pode ser apresentado. O todo pode ser reconhecido em cada pequeno detalhe do cotidiano devido à natureza monadológica da ideia. Devemos lembrar que o que caracteriza uma mônada é justamente o fato de não “possuir partes” (*monas*) o que configura a unicidade da ideia que ela carrega e que pode apenas, assim como o cálculo infinitesimal leibziano, ser “infinitamente” apresentado pela filosofia. Procedimento este que favorece a imersão na unidade, na particularidade para dele “retirar” a universalidade. Ou em outras palavras, salvar os fenômenos na ideia. A imersão oferece a quebra da linearidade, da ordem historicista de algo, uma ideia, por sua qualidade eterna, pode ser também reconhecida em qualquer momento da história. E, precisamente, os detalhes mais díspares, os elementos históricos mais extremos é que podem oferecer as possibilidades de “leitura” mais significativas. Pois a oposição desses fenômenos, através de uma dialética benjaminiana dos extremos, é que pode oferecer as regiões limítrofes de uma ideia. E para Benjamin (2011a, p. 121) tentar estabelecer esses limiares é justamente a tarefa da crítica. Ciente, obviamente, que esta é uma tarefa sempre inconclusa, sempre a ser novamente apresentada.

Uma das analogias mais impressionantes elaboradas por Benjamin para explicar sua proposta filosófica de “apresentação das ideias”, e que posteriormente foi apropriada por vários autores, tendo como exemplo mais significativo Theodor Adorno, foi a noção de constelação. A apresentação de uma ideia se torna “legível”, se presentifica, em uma configuração de conceitos. Lembrando que estes conceitos, por sua vez, são apenas mediação entre os fenômenos e as ideias e esgotam-se nessa tarefa. Benjamin compara esse aspecto, a relação das ideias com os fenômenos com a relação de uma constelação com suas estrelas.

As ideias relacionam-se com as coisas assim como as constelações com as estrelas. Isto significa desde logo que elas não são nem os conceitos nem as leis das coisas. Não servem para o conhecimento dos fenômenos, e estes de nenhum modo podem servir de critério para a existência das ideias. Pelo con-

trário, o significado dos fenômenos para as ideias esgota-se nos seus elementos conceituais (BENJAMIN, 2011b, p. 22).

Assim como as constelações as ideias são eternas. Os elementos que as constituem são destacados dos fenômenos pelos conceitos e se tornam mais claros à medida que se situam nos extremos. Na mesma relação que uma constelação pode ser mais bem vislumbrada pelas estrelas que lhes oferecem os seus contornos, ou seus limiares. A ideia por fim *configura* o nexos entre o elemento extremo e único com aquilo que lhe é semelhante. As estrelas têm vida única, com intensidade de brilho próprio, com potência de radiação própria e mesmo com planetas próprios orbitando a sua volta, mas só são “salvos”, por assim dizer, quando interpretados objetivamente como pertencentes a uma constelação. A constelação como a ideia é o universal, não como média estatística, mas sim como apresentação.

A vida como ideia?

Realizadas as observações iniciais de caráter eminentemente epistemológico-metodológico em relação à atividade filosófica de Walter Benjamin, podemos agora levantar algumas questões, ainda enquanto propostas de uma pesquisa mais ampla, sobre o tema “vida” no pensamento do autor berlinense.

A primeira grande questão a ser levantada, contida já no título desse trabalho, é: 1) podemos considerar, nos valendo do sentido benjaminiano, o tema “vida” como uma ideia?; Decorrente desse questionamento, outros prontamente se podem ser desenvolvidos: 2) Se o tema “vida” pode ser afirmado como uma ideia, logo, pode ser apresentado?; 3) É possível localizar esse processo de apresentação da ideia de vida na obra de Walter Benjamin?; 4) Quais seriam os elementos constituintes dessa apresentação da ideia de vida? e, por fim, 5) Quais seriam as implicações que esse empreendimento teria na compreensão do trabalho de Benjamin relacionado, sobretudo, as suas visões sobre a arte, a história, a linguagem e a política?

Certamente que o espaço desse pequeno trabalho será insuficiente para tratarmos de todos esses questionamentos de modo consistente e preciso, no entanto, algumas indicações e apontamentos significativos podem ser levantados. A primeira observação que merece ser registrada refere-se ao fato que desde os primeiros escritos de Walter Benjamin até o último trabalho, as suas *Teses sobre o conceito de história* (1940), passando ainda por muitos dos seus materiais de anotações, esboços, planos e trabalhos inconclusos, o termo “vida” e seus correlatos e ou derivados como “mera vida”, “vivência”, “experiência vivida”, “permanência da vida”, entre outros, estão direta ou indiretamente presentes. Poderíamos considerá-los fenômenos díspares que podem ser salvos sobre uma mesma ideia? Seriam estes elementos estrelas de uma mesma constelação a ser explorada?

A título de exemplo de certa permanência destas preocupações na obra de Benjamin poderíamos indicar, inicialmente, certa inquietude com a questão do

tema “vida” em trabalhos ainda da juventude do autor. Textos estes cheios de ímpeto, muitas vezes densos, esotéricos e confusos, mas não menos dispensáveis para a compreensão da elaboração de grande parte da terminologia benjaminiana. Em *Experiência* (1913), Benjamin esbraveja certa ira contra a imposição de um tipo de “experiência de vida” dos adultos sobre a juventude. Sobre forte influência da leitura de Nietzsche e inflamado pelas questões do movimento estudantil conclama a luta os jovens por outra forma de vida mais espiritual contra a “experiência” filisteica sem espírito do adulto contemporâneo.

Sempre se vivencia a si mesmo, diz Zaratustra ao término de sua caminhada. O filisteu realiza a sua “experiência”, eternamente a mesma expressão da ausência de espírito. O jovem vivenciará o espírito, e quanto mais difícil lhe for a conquista de coisas grandiosas, tanto mais encontrará o espírito por toda a caminhada e em todos os homens. – O jovem será generoso quando homem adulto. O filisteu é intolerante (BENJAMIN, 2002, p. 25).

Dois anos mais tarde, a mesma rebeldia, agora aliada à preocupação com a investigação filosófica, pode ser conferida na discussão sobre a vida dos jovens alemães do início do século XX na fase de estudos universitários. Em *A vida dos estudantes* (1915) pode ser observada a crítica de certa concepção da história, defensora da noção de progresso, que impõe a compreensão da vida como “grande vida” através das atividades de formação universitária voltadas unicamente para o mundo do trabalho e para as habilidades de interesse do Estado. Conforme Benjamin (2002, p. 39) “a falsificação do espírito criador em espírito profissional [...] apossou-se por inteiro da universidade e a isolou da vida intelectual criativa e não enquadrada ao funcionalismo público”. Uma tendência ao pragmatismo e ao direcionamento único para a formação profissional reduziu as possibilidades de compreensão de uma vida “mais elevada” ou de uma “vida mais profunda” entre os estudantes. Esses termos utilizados por Benjamin ao longo do referido texto demonstram o movimento progressivo de preocupação do autor com a temática da vida e, no caso específico, encontra, nessa fase, subsídio na leitura da doutrina judaica em contraposição a tradição filosófica grega conforme destacam alguns comentadores.²

No período de 1917 a 1921, as preocupações com a temática da vida parecem encontrar espaços por entre as frestas das preocupações com a temáticas relacionadas à linguagem, de preocupações, por exemplo, com a tradução e com a crítica de arte. Apenas “parecem” encontrar espaço por que uma pesquisa mais aprofundada sobre o tema mereceria ser realizada. O que pode ser destacado desse período e a elaboração da tese de doutoramento de Benjamin, intitulada *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (1919), onde conceitos indispensáveis para todo o empreendimento filosófico do autor começam a alcançar a maturidade. As noções de “ideia”, de “origem”, de “tempo do agora”, de “crítica” e de “verdade”

² É o que pode ser conferido na apresentação da tradução brasileira da obra de Benjamin *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* realizado por Márcio Seligmann-Silva.

ganham contornos mais elaborados e abrem diversas possibilidades de pesquisa para o autor. Em outro trabalho da época, utilizado como prefácio a uma edição de tradução de poemas de Baudelaire para o alemão, chamado *A tarefa do tradutor* (1921) os conceitos anteriormente trabalhados na tese de doutoramento oferecem compreensões visionárias sobre o papel da filosofia como tradução. Algo que posteriormente foi explorado por diversos pensadores, com destaque para o filósofo francês Jacques Derrida. Nesse trabalho encontramos a interessante expressão de que a vida de uma obra “permanece vivendo” após a sua produção e mesmo após a vida do próprio autor. A ideia de uma “permanência da vida” que chegou a ser traduzida por “pervivência”³. A noção de permanência da vida, uma construção altamente elaborada, que faz compreender assim que o original de uma obra ganha uma espécie de “sobrevida” em suas traduções e críticas. O interessante dessa compreensão sobre a “permanência vida” é que ela liga-se com a característica apontada anteriormente sobre a eternidade das ideias. Se a ideia de vida é eterna então a tradução, destacada no referido escrito, seria uma forma de “apresentação” dessa permanência?

É da mesma época o trabalho benjaminiano que traz as melhores discussões sobre a temática “vida”, onde os conceitos são melhores delineados e apresentados, este escrito foi publicado em 1921 e chama-se *Para uma crítica da violência*⁴. As observações inovadoras e agudas de Benjamin em tal escrito foram apropriadas ao trabalho de relevantes pensadores de sua época tais como o jurista conservador Carl Schmidt e, o já mencionado pensador, Theodor Adorno e de intelectuais de nosso tempo como Derrida e o pensador italiano Giorgio Agamben. Ora, por eles, tendo os conceitos do referido escrito, defendidos e ampliados, ora sofrendo duras críticas e objeções. Algo que pode também, como muitos pontos desse trabalho, ser em outra circunstância melhor explorado. Cabe mencionar apenas Schmidt trocava curiosas correspondências com Benjamin acerca das relações entre soberania, direito e filosofia; que Adorno traz o tema da vida, como “vida danificada”, no seu contundente escrito aforismático *Minima Moralia* (1951); que Derrida dedicou algumas conferências sobre a temática expressa no escrito benjaminiano que mais tarde foram reunidas no livro *Força de lei* (1994) e que Agamben, organizador da obra de Benjamin na Itália, reapropria o tema da “mera vida” para o debate atual da biopolítica através da série de escritos intitulados *Homo Sacer*.

Em *Para uma crítica da violência* Benjamin tenta oferecer os limites entre a violência e o poder, entre o estado de direito e o estado de exceção. Para tanto, faz uma exposição de fôlego sobre as tradições jusnaturalistas e juspositivistas do direito, levanta aporias e perspectivas sobre a justiça, discute os mecanismos e insti-

³ Neologismo proposto por Haroldo de Campos quando da tradução brasileira do escrito *A tarefa do Tradutor*.

⁴ O título original, assim como em muitos outros trabalhos, oferece dificuldades de tradução para o português. *Kritik der Gewalt* pode significar, segundo seus tradutores, tanto uma crítica da violência quanto uma crítica do poder. Os comentadores argumentam que tal opção de Benjamin para o título foi intencional.

tuições do Estado, resgata as origens míticas e religiosas das teorias sobre o poder e a soberania e, por fim, para fundamentar suas observações traz conceituações bastante profundas sobre a temática da vida como “mera vida”, a noção da vida despida de todo suplemento, de toda roupagem ou retórica. Em várias passagens do texto Benjamin traz observações sobre a relação, ou os limites, do direito e seu poder, ou violência, sobre a vida enquanto “mera vida”.

Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente (BENJAMIN, 2011a, p. 151).

Em outras passagens a vida é relacionada à dimensão do mito e da divindade, é onde Benjamin tenta fazer compreender e, estabelecer a crítica, à noção da sacralidade da vida e, como essa ofereceu ao longo do tempo os subsídios para a constituição do direito (e da violência) através de seus mandamentos. A tese defendida por Benjamin sobre a vida, argumentação também presente em outros escritos, é a da irredutibilidade da vida. Ou seja, de que a existência do homem é uma condição irredutível e de que a vida humana não tem valor absoluto em si, como vida natural e orgânica, mas que a ela deve sair do domínio da natureza (e do mito) e adentrar o domínio da história.

É falsa e vil a proposição de que a existência teria valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida [...]. Mas a proposição contém uma verdade poderosa, se “existência”, ou melhor, “vida” [...] significar a condição de composto irredutível do “homem”. Se a proposição quer dizer que o não-ser do homem é algo de mais terrível do que o ainda-não-ser (portanto, necessariamente, mero) do homem justo. [...] Pois o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem qualquer de seus outros estados e qualidade, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física (BENJAMIN, 2011a, p. 154).

A passagem anterior carrega de polêmica a discussão “sagrada” sobre a própria sacralidade da vida. Chama-nos a atenção para a perspectiva de pesquisa apontada pelo próprio autor na sequência do texto: “Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente.” (Idem, p. 154).

Por fim, quando Benjamin destaca a necessidade de “rastrear a origem” de algo relacionado à vida. Quando, ainda, anteriormente menciona a necessidade de “tirar” a vida da “ordem” naturalizada e sagrada na qual foi pensada e “configurá-la” novamente como histórica. E, mais, quando destaca que a crítica das relações de poder e violência sobre a vida estão em uma filosofia da história dessas relações.

Podemos acreditar que Benjamin está tentando “apresentar” uma “ideia” de vida em seus escritos, ou que pelo menos esse procedimento seria possível de ser realizado por alguém. Certamente as passagens e os recortes aqui apresentados são insuficientes para uma defesa mais consistente dessa proposta, mas os indícios se fortalecem cada vez mais que nos aprofundamos na leitura dos escritos de Benjamin.

Referências

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e Tradução de Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011a.

_____. *Origem do Drama Trágico Alemão*. Edição e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011b.

_____. *Obras Escolhidas I. Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet e prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. 3. ed. Tradução, introdução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Reflexões sobre a Criança, o Brinquedo, a Educação*. Tradução, apresentação e notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2002.



Moralidade: relação fundamental entre indivíduo e sociedade

Maria Celeste de Sousa*

* Profa. Dra. Faculdade Católica de Fortaleza (FCF)

Resumo

Henrique Cláudio de Lima Vaz afirma que a relação fundamental entre Indivíduo e Sociedade se expressa na experiência da moralidade, enquanto ato consciente da interligação intrínseca entre interioridade e exterioridade, isto é, fenômeno que exprime a decisão livre da pessoa em tornar-se cidadã, participe co-responsável da construção de uma sociedade solidária. Ele problematiza as relações truncadas pela separação entre indivíduo e sociedade e resgata o perfil eidético da sociabilidade humana. O objetivo deste artigo é apresentar a reflexão vaziana sobre os elementos constitutivos desta sociabilidade a fim de compreender a relação fundamental entre indivíduo e sociedade.

Palavras-chave: Lima Vaz, Ethos, Moralidade, Sociedade, Comunidade.

Introdução

O problema da moralidade vem despertando atualmente o interesse dos filósofos que direcionam a sua reflexão para os fundamentos antropológico-filosóficos do ser humano e da sua ação. O questionamento se justifica frente ao *niilismo ético* que esvazia o sentido das relações humanas ocasionando o fenômeno do individualismo, enquanto sistema de costumes, sentimentos e ideias constituídas a partir do conceito de Indivíduo, ou o ser humano abstrato, sem vínculos com as comunidades naturais e absolutamente livres para competir em uma sociedade organizada com fins lucrativos. Todavia, o homem é um indivíduo abstrato? A sociedade é uma máquina produtora de objetos? Como superar as relações mecanicistas entre Indivíduo e Sociedade?

Para o humanista Henrique Cláudio de Lima Vaz a problemática hodierna da *Intersubjetividade* requer uma pergunta mais fundamental: como relacionar a Liberdade com o Bem? Ele resgata a herança grega da relação entre indivíduo e sociedade, por meio da reflexão sobre o ato moral, fenômeno da *razão prática* que expressa o ato singular da decisão livre e pessoal em reconhecer o outro no horizonte do Bem e em consentir a convivência mútua sob o signo da bondade.

A comunicação apresenta a dialética da moralidade, um exercício reflexivo sobre os elementos constitutivos da relação liberdade-Bem, que justificam o perfil *eidético da sociabilidade humana*.

A dimensão universal da Moralidade: O Ethos¹

O primeiro momento do encontro com o *outro* como *ato* ético exige como primeira condição de sua possibilidade ou como primeiro momento de seu movimento dialético, o reconhecimento do horizonte comum de *universalidade* no qual o Eu acolhe o Outro como Outro Eu. (VAZ, 1993, p. 70)

A reflexão sobre a moralidade inicia com a evidência de que as comunidades humanas possuem um conjunto de formas simbólicas que estabelece o *sentido* da vida intersubjetiva, pelo entrelaçamento entre a vida no bem (*eu zen*) e o agir segundo o bem (*eu prattein*), do qual deriva a vida melhor ou mais feliz (*eudaimonia*) para o agente ético e a excelência ou virtude (*arete*) de seu agir e de seu ser. (VAZ, 1999, p. 38)

Lima Vaz chama este horizonte comum de *ethos*, homólogo ao termo grego de Bem (*agathon*), e, como tal, ele é o espaço intencional em que a pessoa vivencia a experiência da reciprocidade e desenvolve a sociabilidade como sua “segunda natureza”, pelo exercício ético referente a esse “universo objetivo de bens, fins, normas e valores, ou seja, a um *ethos* historicamente realizado”. (VAZ, 2000, p. 71).

A análise deste fenômeno facilita a visão do seu “perfil *eidético*”, como o “Mundo da Vida”, um todo espiritual que especifica o modo de viver dos seres humanos. O *ethos* tem uma estrutura dual, isto é, ele é inseparavelmente individual e social, a sua visibilidade histórica expressa o intercâmbio contínuo entre a prática dos sujeitos e o sentido que a direciona para a realização pessoal e comunitária. O *ethos* pode ser comparado a uma casa (*oikos*) para o homem.

A casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana* entretecida por relações afetivas, éticas, e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*. (VAZ, 1999, p. 40).

¹ “O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial). A primeira acepção...o *ethos* é a casa do homem...a segunda acepção...diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos”. (VAZ, 1993, p. 12-14).

A *cultura*² como espaço habitável em que a comunidade humana cria as suas condições de sobrevivência por meio do conjunto de modos de viver e de pensar é o primeiro elemento constitutivo do *ethos*. Destarte, há uma “identidade ou coexistência de *ethos* e cultura”³ no pensamento Lima Vaz, o que denota a equivalência que ele faz entre cultura e ética.

Então, se “o homem habita o símbolo”, no processo contínuo de sua inserção cultural, ele se encontra necessariamente com a herança simbólica⁴ tradicional, preservada ao longo do tempo pelas gerações passadas como “o legado mais precioso”, e que é transmitido às novas gerações como princípios que orientam a sua convivência social e possibilitam a sua auto-realização. O que significa dizer que, no intercâmbio cultural, o sujeito interage com o *ethos* tradicional⁵ presente na história e com os seus pares vai aprendendo os princípios morais e éticos que norteiam a sua sociabilidade

Essa dinâmica *tradição-história* é o segundo elemento constitutivo do *ethos*. Com efeito, o *ethos* permanece no tempo, como uma construção histórica, uma vez que “o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual”. (VAZ, 1999, p. 40). Não é, todavia, uma permanência fechada à dinâmica própria da história, nem um padrão normativo e prescritivo de valores estáticos, pois o *ethos* assimila dinamicamente novos valores e adapta-se a novas situações temporais, principalmente em períodos de crise.

A relação entre a permanência e a historicidade do *ethos*, por sua vez, manifesta-se socialmente por meio dos *costumes* (*mores*) que especificam universalmente “a forma com que a vida humana é vivida dentro de determinada tradição ética”. (VAZ, 1993, p. 41). por meio da codificação das leis e da criação das instituições sociais. Nesse sentido, o *costume* é o terceiro elemento constitutivo do *ethos*.

² “Sistema das significações com que a sociedade e o indivíduo representam e organizam o mundo como mundo humano”. (VAZ, 1993, p. 37).

³ “Isso se verifica, em primeiro lugar, porque o *ethos* é o modo especificamente humano, inseparavelmente individual e social, de existir no mundo; em segundo lugar porque a cultura não é mais que a criação de um mundo propriamente humano, tanto pela produção material de bens que garantam a sobrevivência dos grupos humanos como pela produção de obras que atestam o empenho dos grupos humanos na luta pelo sentido a ser dado à sua existência; e, em terceiro lugar... porque as formas mais elementares do que veio a ser a ética como ciência do *ethos* não são mais do que transcrições racionais, sob a forma de códigos de conduta, do *ethos* vivido pelas comunidades históricas. Se é verdadeiro o pressuposto da identidade entre *ethos* e cultura, dele se segue necessariamente a afirmação de que toda cultura é constitutivamente ética.” (Cf. Marcelo PERINE, *Ética e sociedade*, p. 52).

⁴ “Enquanto mundo objetivo de realidades simbolicamente significadas e que tende, pela tradição, a perpetuar-se no tempo, a cultura mostra, assim, toda uma face voltada para o dever-ser do indivíduo e não apenas para a continuação do seu ser: nela o indivíduo encontra, além do sistema técnico que assegura a sua sobrevivência, ainda e sobretudo o sistema normativo que lhe impõe a sua auto-realização”. (VAZ, 1993, p. 39.)

⁵ “No *ethos* tem lugar uma necessidade *instituída*, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da tradição mostra-se como o corpo-histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra da cultura. A própria significação literal do termo tradição (*parádosis, traditio*) indicando entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma à outra, denota a estrutura histórica do *ethos* e a sua relação original ao fluxo do tempo.” (VAZ, 1993, p. 17-19.)

Na sociedade, as instituições e as leis sociais conservam o *costume*, mas ao mesmo tempo o transmitem ao sujeito por meio do processo educativo de interiorização dos valores e da vivência dos mesmos na forma de hábito (*hexis*). O hábito é, então, a “forma concreta de vida”, a expressão da intencionalidade consciente do sujeito que interioriza livremente os valores sociais e os assume como seus pela prática da virtude (*arete*). Logicamente, o *hábito (hexis)* é o quarto elemento constitutivo do *ethos* e tem como fim o bem do sujeito, ou a sua “auto-realização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado. Como tal, o hábito exprime uma forma superior de excelência do indivíduo, sua *arete* ou *virtude* ética”. (VAZ, 1993, p.42).

Há uma circularidade dialética no *ethos*:

Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o *costume* como *tradição* é um *universal abstrato* que se *particulariza* continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela *educação*. (VAZ, 1993, p. 42).

Lima Vaz estabelece uma circularidade causal entre a tradição (costume) e a educação (hábito), ou entre o *ethos* e a *práxis*; pela tradição, o hábito recebe a sua forma, e pela educação, a tradição recebe o seu conteúdo, daí a necessidade social do intercâmbio entre *ethos-práxis* para que o consenso social se efetive historicamente em uma comunidade.

A aceitação da universalidade e normatividade do *ethos* pelo sujeito no processo educativo de sua socialização não se dá, contudo, de forma arbitrária, como se ele não tivesse a oportunidade de escolher, mas pela conscientização do sentido das leis e das normas para o bem comum, de tal forma que o seu cumprimento expresse a liberdade individual efetivada.

Por outro lado, a efetivação da liberdade individual não deve ser interpretada como passividade do indivíduo diante da lei, nem que ele é incluído passivamente no *costume* social em que nasceu muito menos como uma relação de causa-efeito. Para Lima Vaz, a relação *ethos-indivíduo* se dá em uma relação dialética:

A universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *praxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude. (VAZ, 1993, p. 29).

A educação (*paideia*) deve propiciar, por conseguinte, a efetivação da relação circular *ethos-práxis-hexis* como processo pelo qual o indivíduo vivencia a sua maturação ética. Lima Vaz chama, porém, a atenção para a complexidade e dificuldade desse processo educativo, uma vez que a liberdade individual vive continuamente na ambivalência da escolha entre o ser e o não-ser, expressando a dificuldade expe-

rimentada pelo sujeito na passagem do *dado* à *forma* educativa da sua “segunda natureza” em todas as suas experiências vitais, as corporais, as psíquicas e as culturais.

O sujeito vive no interior de um drama existencial, porque uma vez situado historicamente, ele encontra um *ethos* socialmente constituído que lhe ensina os valores norteadores do seu viver e do seu agir e, ao mesmo tempo, descobre em si a possibilidade de aceitá-los ou não de acordo com a sua decisão voluntária. A tensão singular-universal é amenizada quando o sujeito toma consciência da sua essencial sociabilidade como um ato moral ou como expressão da sua liberdade. Este é o segundo momento reflexivo da relação Liberdade-Bem que implica na educação da vontade individual, tarefa difícil, árdua, mais necessária, pois só no *continuum* dessa aprendizagem o sujeito passa do *dado* ao *significado* e compreende a sua identidade ética como uma relação interativa no meio social.

A dimensão particular da Moralidade: a consciência moral⁶

O espaço interativo do *ethos* é um todo educativo, porque a função das instituições sociais é conservar e transmitir às novas gerações o seu “legado mais precioso”: os valores, para que sejam assimilados e vividos. E a Educação (*Paideia*) é o instrumento social mais adequado para esta assimilação e formação da consciência moral, isto é, do *ato* pessoal em que o sujeito conscientiza-se de sua “segunda natureza” e da importância de sua práxis para a vida social. A práxis educativa, essencialmente ética, realiza a passagem do “saber ético” à vida ética na comunidade:

Todo saber humano é *reflexivo*. No caso, porém, do *saber ético*, a reflexividade, que acompanha o conhecimento *objetivo* do *ethos* e opera a sua interiorização no agente, tornando possível o agir de acordo com o *ethos*, revela uma característica que lhe é própria e a distingue de todas as outras formas de saber reflexo. (VAZ, 1999, p. 47).

Esta característica evidencia-se pelo caráter eminentemente interior da educação ética no sujeito. Ela se efetiva pelo movimento reflexivo da consciência em dois momentos consecutivos: o primeiro direciona-se intencionalmente para o “recesso interior, singular e intransponível” do sujeito em busca de seu autocohecimento como sujeito capaz de agir eticamente, o que se resume na máxima socrática: “conhece-te a ti mesmo”. Este é o momento volitivo da responsabilidade pessoal perante a realização do *ethos*. O segundo é o momento cognoscitivo perante o Bem (*agathon*) como o melhor a ser praticado na vida comunitária, resultando no desenvolvimento do juízo do *dever-ser*, ou na “força inata e misteriosa do juízo de obrigação que nasce do mais íntimo do sujeito ético: *deonai, debeo, Eu devo*”. (VAZ, 1999, p. 48). A consequência existencial desses dois movimentos reflexivos

⁶ “A noção de *consciência moral*, no sentido que acabou prevalecendo na tradição ética do Ocidente reconhece a sua gênese histórica em duas fontes do nosso sistema de normas e valores: a fonte greco-romana e a fonte bíblico-cristã.” (Cf, VAZ, *Crise e verdade da consciência moral*, p. 464).

na vida do sujeito é a sua universalização como pessoa ética, assumindo em sua vida os valores do *ethos* socialmente constituído.

No interior do processo de socialização Lima Vaz introduz, portanto, segundo a teoria ética tomásica, a reflexão sobre a relação mais profunda e fundamental da expressividade humana, que é a “relação da liberdade com o bem”, (VAZ, Moral, sociedade e nação, p. 94), ou a dimensão da *moralidade* pela qual o indivíduo compreende que só poderá existir socialmente quando for livre conscientemente, quando se reconhecer como detentor de um valor absoluto ou como um ser *moral*. Isso denota que só na autocompreensão como *persona* ele vivenciará esta nova consciência, agora *consciência moral*, e será capaz de interagir socialmente, reconhecendo e aceitando os valores como bens universais.

É evidente que, para Lima Vaz, a gênese da realidade social, o seu fundamento último é esta experiência da *moralidade* constituída pelo movimento dialético entre a liberdade individual, ou *consciência moral*⁷, e o bem comunitário, ou a Lei. Esse encontro é de fundamental importância para a compreensão da sociedade como comunhão de pessoas.

Como se dá, todavia, a gênese da *consciência moral* individual? O ato reflexivo do “saber ético” conduz a pessoa a tomar consciência de si mesma no exato momento em que ela se vê diante da Lei universal e precisa se definir diante da universalidade desse valor que é o bem comunitário. Ora, para que a pessoa possa tornar-se membro deste grupo social, ela precisa agir, e é justamente esse *ato* que Lima Vaz denomina consciência moral, “ato que relaciona a liberdade com o bem”. (VAZ, Moral, sociedade e nação, p. 95)

É, no entanto, importante observar a especificidade desse *ato*, porque como ser livre, a pessoa pode aceitar ou recusar o bem, porém, devido a sua abertura interior ao valor universal, o Bem (*agathon*) ela se vê obrigada pelo princípio de sua realização pessoal a escolher o melhor. No momento em que ela escolhe o Bem faz, em consequência, a passagem do *dado* ao *significado*, do individual para o universal e, ao mesmo tempo, se conscientiza da sua liberdade, núcleo da sua interioridade.

A liberdade é a forma mais digna da pessoa. Por ela, a pessoa se dirige primariamente para o mundo das pessoas, reconhecendo-lhe seus valores e leis e só depois ela se dirige para o mundo das coisas, enquanto ele tem referência ao valor supremo da pessoa. Nesse sentido, a consciência moral é o “meio autêntico de expressão e o instrumento da autocriação da liberdade. Por ela, a liberdade passa da indeterminação inicial à riqueza interior do consentimento ao bem”. (VAZ, Moral, sociedade e nação, p. 95).

⁷ Lima Vaz segue o pensamento tomásico: “A consciência moral é, pois, definida como um *ato* que reflete o agir moral para *testificar, julgar e acusar ou escusar*, reunindo pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumida. Em Tomás de Aquino harmonizam-se, portanto, equilibradamente a tendência intelectualista da tradição grega e a tendência voluntarista da tradição cristã”. (Cf. VAZ, *Crise e verdade da consciência moral*, p. 466).

E qual é a gênese da lei moral? Para Lima Vaz, a lei moral é constituída a partir da relação entre a liberdade e o bem universal. Ela é uma lei presente na interioridade da consciência pessoal e expressa o ato pelo qual a pessoa percebe o valor universal da lei e a sua necessidade para o bem comunitário:

O caráter universal da lei vem, precisamente, de sua racionalidade. Ela é, segundo a definição clássica, *ordinatio rationis in bonum commune*, uma ordenação prática da razão em vista do bem universal. (VAZ, Moral, sociedade e nação, p.96).

A gênese dialética da lei está justamente nessa relação moral entre o singular-universal, na qual a consciência, pela educação, reconhece o cumprimento da lei como exercício necessário à sua felicidade e consente em viver segundo o bem. “O bem assume, a partir daí, um caráter normativo e prescritivo, assume a forma da lei”, (Ibid, p. 97) e se manifesta, primeiramente como lei natural no interior da consciência, e só depois será erigida juridicamente na sociedade, como o bem comum. A lei é, enfim, intrínseca à consciência moral e faz parte da essência do ato moral: “A lei é a pátria nativa, a terra nutriz da liberdade”. (Ibid, p. 97).

Da dialética liberdade-bem, a pessoa se torna um ser moral e passa a conviver socialmente com outras pessoas no mundo humano, e, nesse espaço ético, ela vivencia a dinamicidade de sua liberdade entre outras liberdades e vai se afirmando como sujeito histórico e ético. A *moralidade* é, portanto, a gênese propriamente humana que expressa, por meio do encontro entre seres espirituais, o fundamento consensual, notadamente diferente da interpretação que coloca o “sistema das necessidades” preso aos limites do interesse como origem da sociedade.

Esse fundamento consensual expressa o exercício da *razão prática* na comunidade, como pensaram Aristóteles e Tomás de Aquino. A *razão prática* tem um caráter essencialmente teleológico, cujo movimento interno volta-se para o bem do indivíduo e para o bem comunitário: “é nessa universalidade que se funda igualmente a possibilidade do encontro com o *outro* como encontro de natureza *ética* ou moral, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva”. (VAZ, 2000, p. 69). À *razão prática* se submetem todas as outras formas de encontro.

O que se evidencia no exercício da *razão prática*, por meio do processo educativo, é a conscientização da intercausalidade entre o *ethos* e a práxis, levando a pessoa a “reconhecer a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e consentir em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu”. (VAZ, 2000, p. 71). O reconhecimento e o consenso social são, com efeito, as formas universais da relação intersubjetiva e expressam a racionalidade prática no intercâmbio interativo entre o Eu e o Outro:

O *reconhecimento*, com efeito, em sua acepção propriamente filosófica, é uma dimensão essencialmente *ética* do ato da Razão prática, dado que o *outro*, como *outro Eu*, só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada. (VAZ, 2000, p. 72).

Para Lima Vaz, o espaço intersubjetivo onde se dá a relação plural entre os sujeitos não se constitui apenas pela mediação dos objetos, mas principalmente pela mediação de normas, valores e fins referentes a um horizonte de universalidade ética.

Lima Vaz diferencia a linguagem técnica propriamente voltada para os bens econômicos, para o consumismo e para os interesses individuais, da linguagem prática que visa a felicidade das pessoas por meio da interlocução dialogal, dos gestos interativos que possibilitam a convivência de seres racionais e livres e que zelam pelo bem-comum:

A irradiação e transposição numa comunidade de interlocutores da forma primordial do *diálogo* na relação Eu-Tu é que torna possível, finalmente, a formação de uma *comunidade ética*, cujas múltiplas realizações históricas têm como condição elementar de possibilidade a interlocução *dialogal*. (VAZ, 2000, p. 74).

Pela interlocução dialogal os sujeitos estabelecem entre si as mais diferentes formas consensuais, pois o consentimento à presença do Outro como outro Eu pela aceitação do conteúdo ético presente no *Ethos*, é a forma ética fundamental do reconhecimento. É pelo consenso que o Outro é reconhecido pelo Eu, não na sua individualidade empírica, mas na sua universalidade ética como sujeito portador de valores.

O consenso social é também, para Lima Vaz, um ato da *razão prática* em sua atividade volitiva. O Eu ao reconhecer o Outro no horizonte do Bem vê-se necessariamente inclinado a consentir a sua presença na comunidade ‘sob o signo da *bondade*’, isto é, livremente: “O *consenso* é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre *sujeitos éticos*”. (VAZ, 2000, p. 75).

Como ato livre, o consenso se efetiva no nível teleológico, isto é, no nível dos valores universais do ser humano em que o sujeito é visto em sua “dignidade de *fim* em si mesmo e portador de *valores*”. (VAZ, 2000, p. 75). A sua presença *natural* é sobrelevada em presença *ética* e passa a ser vista e reconhecida em um mesmo ângulo de universalidade, o Bem.

As formas universais da *razão prática*, o reconhecimento e o consenso, são básicas para a origem da comunidade ética. Estas iniciativas primeiras da *intersubjetividade* não são, todavia, suficientes para que a comunidade ética seja permanente no tempo, é preciso que os sujeitos criem outros instrumentos que garantam a permanência dessas relações iniciais.

Esses instrumentos se diferenciam a partir das formas pelas quais essas comunidades são constituídas. Se a forma da comunidade é espontânea e o indivíduo se experimenta imediatamente como membro deste *ethos*, a *sabedoria prática* é suficiente para manter o reconhecimento e o consenso. Se a comunidade se torna complexa e o consenso espontâneo não consegue mais sustentar o reconhecimento, então é necessário estabelecer o consenso reflexivo, seja como ética das normas

a que o indivíduo deve se submeter seja como ética das instituições que estruturam a sociedade; faz-se também necessária a constituição da ciência da Ética para justificar e demonstrar as razões do *ethos*.

O problema da universalização das normas como exigência para o consenso social foi trabalhado por Kant, que percebeu a necessidade de universalizar a máxima subjetiva em norma objetiva válida para toda a comunidade que expressasse o fundamento para o consenso ético. Para Kant, as máximas subjetivas cuja racionalidade é proveniente do costume individual ou social não são capazes de justificar a práxis moral em uma sociedade complexa, como a sociedade moderna, logo, é imperativa a passagem da máxima à norma como princípio racional justificador da práxis humana.

A racionalidade imanente à norma é uma racionalidade prática, que prescreve ao agir moral um *dever-ser* ou uma obrigação. Portanto, o consenso reflexivo deve dar-se em torno de uma máxima reconhecida ou demonstrada na sua universalidade, de tal sorte que imponha aos sujeitos do consenso, como sujeitos racionais, a necessidade de agir de determinada maneira para que a sua ação seja reconhecida segundo o critério da norma universal, como ação moralmente boa.

Essa racionalidade prática é essencialmente dialógica. Por meio do diálogo, os sujeitos prescrevem leis éticas que garantem o consenso eminentemente racional e, ao mesmo tempo, eles universalizam-se como sujeitos da obrigação racionalmente fundada ou do dever no sentido kantiano.

Na sociedade complexa, a forma social do consenso intersubjetivo é a Instituição. Como grandeza constitutivamente normativa e ética, a Instituição é expressão da *razão prática* e objetiva para “assegurar ao reconhecimento e ao consenso um quadro estável de exercício. E é nela que se realiza a *objetivação social* da norma codificada em *lei*.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IX,4,1166)

A Instituição possibilita na comunidade a efetivação da Lei (*nomos*), que por sua vez, garante o consenso social. Este consenso expressa a dimensão singular da moralidade, a consciência social.

A dimensão singular da Moralidade: A consciência social

A dialética da moralidade avança para o momento da sua explicitação singular, onde a relação liberdade-Bem é efetivada concretamente pela identidade ética comprometida com o bem socialmente conquistado.

Como criar a identidade ética? Como fazer a passagem da consciência moral individual para a *consciência moral social*? Essa é para Lima Vaz, a grande questão ética atual, principalmente quando se refere à problemática da constituição de uma ética para a sociedade-mundo que é a sociedade contemporânea.

Dada a complexidade existente na sociedade moderna em que o encontro diversifica-se e diferentes formas de linguagens se proliferam, torna-se cada vez

mais difícil a passagem da consciência moral individual para a consciência social, bem como a educação para a correlação entre direitos e deveres, porque o evento ético do encontro com o outro está cada vez mais raro.

O Filósofo brasileiro evidencia, no entanto, a necessidade educativa de uma maior clareza sobre a especificidade do *ato* da consciência moral social como o *ato* pelo qual os sujeitos compreendem e aderem às leis universais da comunidade e consentem em viver conjuntamente sob essas leis.

A Lei estabelece entre eles a identidade ética e possibilita a existência da comunidade. Somente a efetivação das leis e normas públicas, ou a aceitação das leis universalmente reconhecidas como válidas para todos no seio da comunidade, confere à comunidade o qualificativo de comunidade ética.

O exercício da *consciência moral social* é, portanto, imprescindível para a passagem do Eu ao Nós, até mesmo quando se refere à sociedade globalizada em que vivemos. Como afirma Lima Vaz:

A possível solução desse problema de identidade ética da sociedade fundada numa consciência moral social, mesmo dilatada às dimensões de uma sociedade-mundo supõe, em primeiro lugar, que a sociedade possa ser considerada e aceita como *comunidade ética*, ou seja, na qual as leis e normas *éticas* que regem e ordenam as relações intersubjetivas vigorem como leis e normas *públicas* e não apenas particulares. (VAZ, 2000, p. 90).

A passagem do Eu ao Nós requer a existência de um fim para a *praxis* intersubjetiva, que é exatamente a *razão prática* efetivando-se pela intercausalidade entre o reconhecimento e o consenso, na consciência cidadã. A humanização não é um dado natural, mas uma conquista socialmente adquirida pelo contínuo e criativo processo educativo em todos os níveis estruturais da sociedade.

A cidadania requer o reconhecimento da dignidade do ser humano, como um valor em si e por si. O ser humano nunca pode ser tratado como uma coisa. É impossível falar em cidadania sem esta consciência do humano e sem a valorização de todos os cidadãos. Cidadania é convivência, mas para que ela seja satisfatória, não basta o sujeito fazer parte de uma sociedade, é preciso que ele participe, tome parte das decisões, enfim, que lute pelo bem-comum.

Uma vez adquirida a consciência cidadã pela compreensão e aceitação interpessoal do *Dever-ser* como identidade ética, os sujeitos assumem a obrigação moral de agir eticamente nas diferentes esferas em que eles experimentam seu ser-social.

A primeira esfera em que a identidade ética deve ser exercida é a esfera da necessidade ou do agir econômico. Nela, a *práxis* se volta para a satisfação das necessidades vitais do indivíduo por meio do *trabalho*. Nesse nível, a consciência cidadã refere-se aos valores éticos do trabalho, seja no seu aspecto jurídico, como o direito ao trabalho, seja no seu aspecto social referente às diversas condições

necessárias para o desenvolvimento do trabalho, seja no seu aspecto cultural, ou ainda “no aspecto especificamente econômico da produção, distribuição equitativa e uso dos bens, configurando a questão extremamente atual das relações entre Ética e Economia”. (VAZ, 2000, p. 91).

Na esfera da afetividade a práxis do indivíduo direciona-se para as satisfações das suas necessidades subjetivas vivenciadas nas instituições primárias da família e da comunidade. Aqui, ele vai interagindo e aprendendo os valores que o humanizam e que o tornam capaz de conviver socialmente. Portanto, essas instituições são indispensáveis para a humanização e básicas para a educação da consciência cidadã. Entrementes, na sociedade moderna elas sofrem um forte abalo diante da multiplicidade de valores utilitaristas e consumistas que são transmitidos pelos meios de comunicação de massa e que atingem diretamente as consciências individuais. Daí a complexidade da mudança comportamental principalmente nas crianças e nos jovens, e o aumento da violência.

Na esfera da realização pessoal a práxis do indivíduo visa à auto-realização nos diversos campos da sociedade civil como a educação, a cultura, a profissão etc. No mundo do trabalho, a ética profissional qualifica a práxis intersubjetiva e fortalece a sociedade civil. Contudo, não se pode esquecer que quanto mais amplo for o espaço para o encontro com o outro, tanto mais se ampliam as atitudes positivas ou negativas na relação intersubjetiva.

Na esfera da obrigação cívica, a ação do indivíduo direciona-se, enfim, para o nível mais alto da relação intersubjetiva, que é a política, e integra-se formalmente na virtude da *justiça*. Assim o reconhecimento alcança o nível mais alto de universalidade e o consenso assume uma forma racional e livre. Pela consciência cidadã o indivíduo torna-se participante da sociedade como sujeito de deveres e direitos e compreende que todos têm responsabilidades diante dos fatos sócio-político-econômicos.

A construção de uma sociedade pautada na democracia e na solidariedade requer, portanto, uma educação que supere o princípio liberal: “a minha liberdade termina onde começa a do outro”. A cidadania é fruto de um exercício constante da participação ativa e co-responsável dos sujeitos, ou seja, exige a consciência da moralidade cidadã, seja dos sujeitos membros da sociedade, seja nos governantes que exercem o poder político.

As leis éticas universalmente aceitas obrigam a relação entre Ética e Economia, Ética e Pedagogia, Ética e Profissão, Ética e Política em todos os espaços em que se efetive a relação intersubjetiva. Daí, a importância e a necessidade da formação para a consciência cidadã, a fim de que os indivíduos tornem-se sujeitos políticos, pois somente como sujeitos políticos eles alcançam o mais alto nível da experiência ética e tornam-se membros da comunidade ética.

Lima Vaz afirma que a *consciência moral social* é o “índice mais seguro da *identidade ética* da comunidade”, (VAZ, 2000, p. 93) o que significa dizer que, ela é o *eidos* da relação ética intersubjetiva. Essa afirmação não significa, porém, que a

comunidade humana seja o fim da relação intersubjetiva, uma vez que a *dýmanis* intencional da consciência interpela por um nível mais alto de inteligibilidade da comunidade, que é o nível transcendental:

A afirmação primordial *Eu sou* que nos constitui como sujeitos humanos é impelida por um movimento de *ilimitação tética* que ultrapassa os limites da categoria da intersubjetividade e se orienta para a esfera da *transcendência*. (VAZ, 2000, p. 93).

Essa esfera transcendental visada pela intencionalidade da consciência constitui-se, exatamente, pela objetividade dos princípios éticos presentes na tradição ética e que não se limitam ao ato individual e nem ao ato social, mas estão dialeticamente relacionados com eles. As normas, valores e fins não são, evidentemente, criações espontâneas nem dos sujeitos e nem da comunidade por eles constituída, elas expressam a dimensão objetiva do *ethos*, horizonte universal da *práxis* intersubjetiva, como afirma Lima Vaz:

O indivíduo e a comunidade que se oferecem à nossa compreensão já se apresentam vivendo historicamente na realidade *objetiva* de um *ethos* que, formado lentamente ao longo dos tempos, revela em sua estrutura certos *invariantes* conceptuais que não podem ser explicados pela relatividade histórica do próprio *ethos*, nem se identificam com as estruturas subjetivas e intersubjetiva do agir, mas, enquanto transcendem essas duas esferas, exigem uma elucidação propriamente filosófica. (VAZ, 2000, p. 93).

O movimento dialético ascende para o nível da inteligibilidade transcendental do agir ético, para demonstrar que as normas, valores, fins são considerados pela história da filosofia como o objeto do ato humano. Este ato é pensado dialeticamente por Lima Vaz como uma dupla negação:

O ato *nega* o objeto em seu teor plenamente empírico ou indiferente, pois com ele se relaciona justamente sobre a razão do *bem*; e o objeto *nega* a autonomia do ato - ou do sujeito- na gênese total do *bem*, pois só ele confere ao bem um conteúdo *real*. (VAZ, 2000, p. 104).

O que se observa nessa dupla negação é o paradoxo do espírito finito, que no íntimo da sua reflexividade interior, do *para-si*, ou no íntimo da sua liberdade submete-se à medida exterior que rege o bem comunitário, o que infere a existência *em-si* do universo ético, ou do *ethos*, e somente por esta dinâmica interior-exterior, ele torna-se participante da universalidade do Bem. O resultado dessa dialética *em-si-para-si*, é a vida segundo o Bem ou a vida segundo o espírito, que é justamente a vida justa na comunidade.

Conclusão

A dialética da Moralidade expressou as formas pelas quais a *razão prática* justifica a relação fundamental entre Indivíduo e sociedade: *ethos*, consciência moral e consciência social.

O *ethos* é a realidade histórico-cultural, cujo perfil *eidético* constitui-se pelo intercâmbio dos quatro elementos simbólicos da cultura, da tradição, do costume e do hábito. A interrelação entre estes quatro elementos revela a expressão do “mundo humano” ou do universo das significações normativas e valorativas que dão sentido à existência de uma sociedade. Não existe sociedade humana sem o seu *ethos*.

A dinâmica interativa entre *ethos-práxis-hexis* efetivada pela educação (*paideia*), possibilita ao sujeito a formação da sua “segunda natureza”- a *consciência moral*, ou a relação interior entre liberdade-Bem, pela qual ele compreende as razões do *dever-ser* intersubjetivo como o bem a ser querido e assumido no cotidiano da vida. Por ser uma experiência eminentemente reflexiva, a *consciência moral* possibilita ao sujeito o juízo avaliativo do seu agir diante da lei moral no interior da sua consciência e, ao mesmo tempo, permite-lhe escolher livremente os valores que nortearão a sua vida na sociedade.

A liberdade é a forma mais digna da pessoa. Por ela, a pessoa se dirige primariamente para o mundo das pessoas, reconhecendo-lhe seus valores e leis e só depois ela se dirige para o mundo das coisas, enquanto ele tem referência ao valor supremo da pessoa. Nesse sentido, a consciência moral é, para Lima Vaz, o “meio autêntico de expressão e o instrumento da autocriação da liberdade. Por ela, a liberdade passa da indeterminação inicial à riqueza interior do consentimento ao bem”. (VAZ, Moral, sociedade e nação, p. 95).

A moralidade da comunidade constitui-se pela intersecção entre liberdade-lei, por um lado, pela transcendência individual à contingência do seu livre-arbítrio à universalidade da norma, e, por outro lado, pelo consentimento comunitário aos mesmos valores. A humanização não é um dado natural, mas uma conquista socialmente adquirida. A função imediata das instituições é mediar a relação entre o sujeito e a sociedade politicamente organizada e, como tal, elas agem como uma “conexão de sentido” que favorece a formação da cidadania e a consciência de pertença dos indivíduos ao Estado

Somente no nível da universalidade ética, no horizonte dos valores realiza-se a intercausalidade entre as formas universais da *razão prática*, o reconhecimento e o consenso. Pelo reconhecimento efetiva-se a causa formal da inteligência que informa à consciência a essência ética do ato na condição particular e o consenso funciona como causa eficiente em vista da realização ética do ato.

Essa intercausalidade inteligente e livre mostra a natureza essencialmente social dos sujeitos que, ordenada ao Bem, subsiste às crises que continuamente ameaçam o convívio social. Lima Vaz resgata, portanto, a teoria clássica que unifica a ética e a política e critica a teoria moderna que apóia-se no individualismo e refe-

re-se ao consenso social a partir do “contrato”. Para ele o fundamento do consenso não pode ser a fragilidade hipotética do contrato social que sempre possibilita o retorno à luta de todos contra todos, mas o Bem, sentido último da comunidade ética.

Neste horizonte dos valores, a forma racional da *consciência moral social* opera na singularidade do consenso intersubjetivo, e como ela é o *ato* pelo qual os sujeitos experimentam a comunhão das consciências na história, ela é considerada por Lima Vaz como a identidade ética ou o *eidos* da relação de reciprocidade.

A dinamicidade intencional da consciência, não pára, porém na identificação do *eidos* comunitário, ela avança pelo princípio da *ilimitação tética* à transcendência do *ethos*, como Valor normativo que rege e orienta a convivência comunitária. Com efeito, para o Filósofo brasileiro, nem o sujeito e nem a comunidade podem criar espontaneamente e continuamente os seus símbolos, as suas normas e os seus valores, logo, essa realidade transcendental dos princípios - o *ethos* - antecede à relatividade individual e social e, por isso mesmo, dá sentido à existência e garante a permanência da comunidade na história pela moralidade dos sujeitos.

Ora, princípios como o Bem, o Valor, o Fim pertencem à realidade transcendental e apontam para a explicação objetiva da *razão prática*, que em sua particularidade manifesta o agir moral voltado para o Valor, e para o Bem que é seu Fim. Embora situado em meio à multiplicidade das condições, e sendo influenciado por fatores extrínsecos e intrínsecos, o sujeito ético tende a ouvir a “voz” da sua consciência moral e agir corretamente em consonância com as leis da comunidade, só nessa práxis ética intersubjetiva é possível a existência ética da comunidade.

Referências

- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000. 246 p.
- _____. Moral, sociedade e nação. *Revista portuguesa de Filosofia*, Braga, Portugal, n. 53, p. 343-375, 1964.
- _____. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 25, n. 83, p. 461-466, 1998.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1973
- PERINE, Marcelo. Ética e Sociedade: razão teórica versus razão técnica. *Síntese nova fase*, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

Hannah Arendt e a relação entre poder e liberdade

Maria Cristina Müller*

GT – Filosofia Política Contemporânea

Resumo

A presente exposição objetiva discorrer sobre a relação entre poder e liberdade e a importância da mesma para o espaço político tendo como referencial as reflexões de Hannah Arendt. A discussão assenta-se na compreensão do conceito de poder a partir das ideias desenvolvidas por Arendt nos textos: *A condição humana* (1958), *Que é autoridade?* (1961); *Que é Liberdade?* (1961); *Da revolução* (1965), *Sobre a violência* (1970), *Desobediência civil* (1972) e *Reflexões sobre política e revolução: um comentário* (1970). Para Arendt, quando os indivíduos se unem com o propósito de ação, geram o poder, através de pactos e promessas que mantêm; no momento em que esses homens se dispersam, o poder que haviam constituído também desaparece; todavia, se julgarem procedente manter esse poder vivo, criam uma estrutura material para proteger o poder advindo da ação conjunta desses indivíduos, no mesmo instante em que fazem e cumprem as promessas e acordos. Para Arendt poder não é mando e obediência. O poder é o que se estabelece no domínio da ação, isso é, no domínio público do mundo. O mando e a obediência pertencem à esfera doméstica. Da mesma maneira o poder é o oposto da violência. O poder legítimo somente surge quando os indivíduos se unem e se vinculam, mediante promessas recíprocas alicerçadas na confiança mútua e não na violência ou no mando-obediência.

Palavras-chave: Poder, Violência, Liberdade, Hannah Arendt.

Uma série de acontecimentos violentos perturbavam o mundo, principalmente ao final da década de 1960, entre eles destacam-se: a rebelião estudantil, que iniciou na França e percorreu o mundo; os confrontos raciais inspirados nos movimentos dos estudantes nos Estados Unidos; a introdução de meios violentos – guerrilha – como arma de resistência e luta dos novos militantes;

* Doutora em Filosofia
Universidade Estadual de Londrina – UEL – Londrina/PR. Contato:
mcrismuller@hotmail.com
e cristinamuller@uel.br

e, a guerra do Vietnã e suas lições de resistência civil organizada. Acompanhavam estes eventos o progresso tecnológico dos meios de violência e o conseqüente temor de uma guerra nuclear. Em suma, o tema violência colocava-se como urgente e gerava a busca por alguma compreensão. Em geral a violência era entendida como a mais flagrante manifestação do poder. Essa associação, no entender de Arendt, era equivocada e perigosa, explico: no texto *A condição humana* (1958) Arendt estabeleceu que o *Poder* passa a existir entre os homens quando estes agem em conjunto e desaparece no instante em que se dispersam; ou seja, o Poder emerge da própria existência desse espaço e, ao mesmo tempo, motiva os homens a se manterem unidos no espaço político. A filósofa compreende que a perda do *Poder* destrói a comunidade política, que só se mantém enquanto a palavra e o ato não se divorciam. No mesmo sentido no texto *Da Revolução* (1965) Arendt apresentou a Revolução Americana como o exemplo claro de Poder que fazia menção. Assevera que o sucesso da Revolução deveu-se ao poder que surgiu no momento em que o povo passou a se unir e a se vincular através de promessa, pacto e compromisso mútuo. Apenas o poder alicerçado na reciprocidade era poder real e legítimo, tornando-se base para as associações. Neste sentido, poder e violência não poderiam ser equacionados. Arendt percebia que o equívoco não se restringia apenas a associação entre Poder e Violência, mas estendia-se aos conceitos de Vigor, Força e Autoridade. Em geral havia a compreensão de que todos esses termos dizem respeito “aos meios através dos quais o homem domina o homem” (ARENDR, 1994, p. 36). Assim, era necessária uma reflexão mais aprofundada que permitisse compreender tal equívoco e, principalmente, trazer alguma luz ao questionamento que inúmeras pessoas se colocavam naqueles tempos intranquilos, isso é: estamos dispostos a fazer uso da violência? Deste modo, com o intuito de contribuir com tais discussões Arendt escreve o ensaio *Sobre a Violência* (1970) onde distingue efetivamente Poder e Violência – a capacidade de agir em comum e o uso da violência como instrumento de dominação. Mesmo que o livro constitua uma reflexão teórica sucinta, pode-se dizer que é uma das grandes contribuições de Arendt a Filosofia Política e um excelente exemplo de uma das características dos escritos de Arendt, ou seja, o aprofundamento dos conceitos ao ponto máximo e a distinção entre os mesmos. Para isso, Arendt efetiva uma pesquisa etimológica e uma reconstrução histórica dos diversos usos dos termos; o que faz emergir os variados equívocos aos que os conceitos foram submetidos pelo uso. Deste modo, o conceito de *Poder* não é entendido como dominação e não pode ser equacionado à violência; a partir disso será possível compreender poder como relacionado à liberdade e ao espaço da política.

Arendt (1994, pp. 31 a 33) critica a tradição do pensamento político que trata o *Poder* em termos de “mando-obediência” equacionando-o ao conceito de *Violência*. No seu entender quase que a totalidade dos teóricos políticos compreendem que o poder é um instrumento de dominação o qual se manifesta pela violência. O que é flagrante nas definições de *Poder* dos autores da tradição é o caráter

de obediência e, por conseguinte de comando, isto é, o *Poder* é entendido como dominação de uns sobre os outros. Arendt entende que a definição de poder como dominação deriva tanto da tradição judaico-cristã, com o exemplo dos “mandamentos de Deus”, que criou uma concepção imperativa de lei, baseada no comando-obediência, como das descobertas científicas acerca da inata natureza humana agressiva e dominadora.

Arendt observa que há uma coincidência entre a concepção corrente de poder como dominação e o conceito de governo elaborado por Platão e Aristóteles, isto é, ambos entendiam governo como domínio do homem pelo homem. Para compreender a ideia de governo de Platão e Aristóteles é necessário lembrar que as principais características da ação – irreversibilidade de processo e imprevisibilidade dos resultados – incomodaram sobremaneira os homens de pensamento; o que os levou a buscar um substitutivo para a condição humana da pluralidade. Ao fazerem isso não observaram que, ao eliminarem a pluralidade, eliminaram o próprio espaço da aparência, o único espaço possível em que a Política poderia existir.

A fuga da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da tranqüilidade e da ordem parece, de fato, tão recomendável que a maior parte da Filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a Política [...]. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer [...]. (ARENDR, 1989, p. 234).

Arendt compreende que Platão e Aristóteles encontraram no conceito de governo um substituto para a fragilidade da Ação, sem, contudo, demonstrar desprezo pelos homens ou valorizar a tirania – forma de governo em que o único a ser aceito no espaço público seria o tirano. Arendt (1989, p. 234 e 235) explica que Platão distingue dois modos de ação (*archein* – começar e *prattein* – realizar). Ambas designavam partes distintas, mas inseparáveis da ação (*archein* – aquele que iniciou ação, e *prattein* – aqueles que espontaneamente aderiram à ação, levando-a a cabo). Segundo Platão, o iniciador deveria permanecer como senhor absoluto daquilo que começou, desvinculado, contudo, da realização, necessitando dos outros apenas para executar as ordens. Assim, a relação mútua antes existente entre começar – *archein* – e realizar – *prattein* – transforma-se em duas atividades inteiramente diversas: o iniciador (*archein*) passa a ser o governante (*archôn*), que tem como função ordenar aqueles que não sabem fazê-lo. Platão introduz, desse modo, a concepção dos que sabem e não agem e dos que agem e não sabem. E justamente essa separação platônica entre saber e fazer serviu de base para todas as teorias de domínio posteriores e para a noção vulgar de que uma comunidade política é feita de governantes e governos (os que pensam e os que agem).

Após a morte de Sócrates, o fundador da Academia começou a buscar algo diferente da persuasão, que fosse capaz de guiar os homens, sem, no entanto, usar da violência. Platão encontra esse meio de coerção nas verdades auto-evidentes com uma eficácia superior à persuasão. Mas, como estabelecer definitivamente a razão como àquela que deveria dominar e governar? Esse é o impasse da filosofia política de Platão. Alguns modelos de relações existentes na *pólis* são usados na tentativa de encontrar um princípio legítimo para a coerção, tais como: o pastor e o rebanho; o timoneiro de um barco e seus passageiros; o médico e o paciente; o senhor e o escravo. Em todos eles, o conhecimento especializado incute confiança, tornando naturalmente um sujeito ao outro. Do mesmo modo a razão, nas mãos do rei-filósofo, deveria exercer uma natural coerção sobre os demais. O Mito da Caverna auxilia na compreensão desta concepção de poder coercivo das Ideias. As Ideias verdadeiras são percebidas exclusivamente pelos filósofos que as transformam em normas de comportamento para os demais homens. O que capacita as Ideias e seus detentores a governar não é algo evidente, mas surge, apenas, quando o filósofo deixa o céu límpido das Ideias e retorna à escuridão da caverna da existência humana. O filósofo, ao retornar à caverna, perde a orientação, no que tange aos assuntos humanos, cega-se e é incapaz de comunicar o que viu. Temendo por sua própria vida, apela para as Ideias, toma-as como padrões e normas para sua própria orientação e as utiliza como instrumento para dominar os demais. A dominação do rei-filósofo baseia-se, assim, nas Ideias que só ele percebe, ou seja, num conhecimento que somente ele detém.

No texto *Política* Aristóteles (1997, p. 14 e 15) apresenta o espaço dos negócios domésticos – a casa – como o lugar onde há uma relação clara de mando e obediência. Na casa há o domínio do homem sobre a mulher, do pai sobre o filho e do senhor sobre o escravo; é nesse domínio que é compreendida a ideia de governo, como o governo do lar. No entanto, é admirável perceber que tal ideia de governo desempenhou seu papel mais importante como organizador dos assuntos públicos. Ou seja, a ideia de governo tornou-se o instrumento julgador e ordenador dos negócios humanos em todos os seus aspectos. Assim, as diversas formas de governo foram entendidas como o domínio do homem pelo homem e a base da compreensão do poder como dominação estava estabelecido (monarquia e oligarquia - o domínio de um ou da minoria; aristocracia e democracia – o domínio dos melhores ou da maioria e, atualmente, pode-se incluir a burocracia – o domínio de ninguém).

Para Arendt, mesmo que todos os regimes políticos estejam marcados pela ideia de autoridade (*archía*) ou de poder (*kratía*) – enquanto dominação –, há um deles alicerçado na ideia de igualdade – *isonomía*¹. Arendt (DUARTE, 1994, p.110) recorre ao regime político da Grécia, ao tempo de Péricles, para construir o concei-

¹ Isonomía – igualdade de todos perante a lei; Isegoría – direito de todo o cidadão exprimir, em público, sua opinião e ter garantido que esta será discutida e considerada no momento da decisão. Entendia-se que no domínio político todos são iguais, têm os mesmos direitos e deveres, não se aceita a ideia que alguns sabem mais que outros, ou seja, tomava-se como pressuposto que todos são competentes para as questões políticas.

to de Poder desvinculado da ideia de dominação. O termo “isonomia” correspondia a noção de não-mando, característica da forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos, sem distinção de governantes e governados. A *isonomía* significava igualdade entre todos aqueles que compunham o corpo político. O conceito não dizia respeito à ideia de igualdade de condições entre todos ou à ideia de que os homens nascem iguais, são criados iguais e tornam-se desiguais, em função das instituições sociais. Ao contrário, entendia-se os homens como desiguais necessitando, por isso, da *polis* – uma instituição artificial – que os tornasse iguais. A igualdade existia apenas no domínio dos negócios humanos, como atributo da *pólis*, e não dos homens. Arendt (1990, pp. 24 e 25) explica que no instante em que o homem singular se lança no espaço dos negócios humanos, no mundo da aparência, como cidadão, ele é investido do atributo da igualdade, que originalmente pertence a *pólis*. Assim, *isonomía* significava liberdade para exercer a atividade política, através do discurso. Somente nesse âmbito os homens poderão pretender igualdade e liberdade; disso decorre que a liberdade só é possível entre pares. A partir do exposto compreende-se que qualquer forma de organização política, que se assenta no governo de uns sobre os outros, não é livre, pois há relação de dominação entre os que compõem o corpo político – há governantes e governados. Nestas condições o próprio espaço político está destruído, pois não há política, onde há domínio. Arendt cunha seu conceito de Poder tendo como pressuposto essas discussões e, a partir disso, consegue estabelecer a distinção de Poder de outros termos que, infelizmente, foram tomados como sendo o mesmo.

Por detrás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre ‘quem domina quem’. Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados por sinônimos, porque têm a mesma função. Somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão do domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade. (ARENDR, 1994, p. 36).

Arendt explica que *Vigor (strength)* é a propriedade de independência inerente a um objeto ou pessoa; diz respeito à sua individualidade diante da relação com outros objetos ou pessoas. *Força (force)* é a qualidade natural de um indivíduo isolado; não pode ser compartilhada com os outros, pois é a energia liberada por um indivíduo nos movimentos físicos e sociais.

Autoridade (auctoritas) exige o reconhecimento inquestionável daqueles que obedecem, não permite meios externos de coerção, ou seja, onde a força é usada e necessária significa que a autoridade fracassou. Também é incompatível com a persuasão, que pressupõe igualdade e utiliza-se de argumentos. A autoridade sempre é hierárquica, ambos os envolvidos reconhecem a legitimidade do outro e o lugar

próprio que pertence a cada um. Isso está embasado, segundo descrição detalhada de Arendt no texto *Que é autoridade?*, no caráter sagrado da fundação. Na Roma antiga “participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma” (ARENDR, 1992, p. 162). Originalmente, o conceito de autoridade que surgiu com o advento da civilização romana, deriva do verbo *augere* – aumentar, isto é, aquilo que a autoridade aumenta é a fundação (ao ponto de toda a Itália e, por conseguinte, todo o mundo ocidental, estar unido por Roma). Os anciãos do Senado Romano eram dotados de autoridade, porque a haviam recebido, por descendência, daqueles que fundaram Roma e não mais estavam presentes entre os vivos. A autoridade tinha raízes no passado; contudo, esse passado era tão presente e real quanto o poder e a força dos vivos, uma vez que os fundadores lançaram as fundações para todas as coisas futuras. A autoridade não pode ser confundida com poder, porquanto sua principal característica é justamente estar destituída de qualquer poder como se percebe em Cícero: “*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit* – enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado”. Os anciãos são como que conselheiros, “acrescem” as decisões políticas, sem serem meros conselheiros ou ditadores de ordens. A força coerciva da autoridade dos anciões repousa na força religiosa que aprova ou desaprova as decisões humanas. Assim como os deuses deram autoridade para Rômulo fundar a cidade, toda a autoridade deriva desse ato sagrado da fundação, e cada novo ato singular a ele é remetido. O passado era santificado, através da tradição, pois a tradição preserva o passado, transmitindo-a de uma geração a outra. Para os romanos, agir sem estar ligado à tríade – religião – autoridade – tradição - era inconcebível. Esse espírito romano possui uma eficiente força coerciva embasada num início autoritário ao qual liames religiosos² reatam os homens, através da tradição. Essa concepção de autoridade é romana, pois na Grécia não se encontra um termo específico que designe autoridade. Todavia, Platão pensou ter encontrado uma obediência do tipo autoridade, em que os homens, mesmo obedecendo, retêm sua liberdade, quando outorgou às leis a qualidade de governantes inquestionáveis de todo o espaço político.

Arendt entende que *Violência* distingue-se dos termos anteriores – vigor, força, autoridade – pelo seu caráter instrumental, move-se, conscientemente, para atingir um objetivo em curto prazo, onde os meios se sobrepõem ao fim que os justifica. A filósofa observa que, dificilmente, as distinções acima aparecem em suas formas puras no mundo. É muito mais comum encontrá-las combinadas do que em suas formas extremas, como o exemplificam a equação violência e poder, ou ainda, a confusão entre o poder institucionalizado em comunidades organizadas e a autoridade. Contudo, isso não significa que – poder, violência e autoridade, vigor, força – possam ser identificados como sendo o mesmo. É muito comum pensar o poder apenas nos termos de comando e obediência, confundindo-o com a violência, e empregar a violência como pré-requisito do poder, legando ao poder apenas

² Religião significa aqui *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e, por conseguinte, sempre lendário esforço de lançar as fundações e erigir a pedra angular de fundar para a eternidade (ARENDR, 1992, p. 163).

a função de fachada, que esconde, ou um Estado forte e autoritário, ou um Estado frágil e falido. Neste caso, o poder é uma luva de pelica que, ou esconde a mão de ferro, ou mostrará ser um tigre de papel, diz Arendt. A realidade do último século revela como inválida a equação poder e violência. O poder destrutivo das armas modernas (armas nucleares, biológicas, etc.) nas mãos dos governos, à primeira vista, amedronta a tentativa de qualquer revolução; porém, se formos observar a história, perceberemos que, na maioria das vezes, os revolucionários sempre estiveram em desvantagem, quanto ao número de armas, e os levantes armados quase nunca acontecem e, quando acontecem, não são mais necessários; isso significa dizer que os meios da violência não concedem poder efetivo a qualquer comunidade política, mas o contrário, isto é, “tudo depende do poder por trás da violência”. Qualquer revolução apenas se efetiva, quando as estruturas do poder já estiverem violadas e desintegradas. Além disso, é necessário já existirem homens preparados e com responsabilidade suficiente para assumir o novo regime³.

Há uma ascendência profunda do poder sobre a violência; o uso “bem-sucedido” da violência somente acontece quando há uma organização que legitime o domínio de um grupo. O exemplo do domínio do senhor sobre o escravo só é possível, porque há uma solidariedade organizada dos senhores, ou ainda, o domínio totalitário sobrevive, não à base da tortura, mas porque há uma polícia secreta e uma rede de informantes que lhe dá sustentação. A violência é instrumental, sempre depende do fim que objetiva; a violência necessita justificar os meios utilizados para alcançar o suposto fim; a ponto de admitir qualquer meio possível, desde que seja eficaz. Ao contrário disso, poder é “um fim em si mesmo”⁴.

O poder não precisa de justificação, como a violência, mas precisa de legitimidade, que advém daquele momento inicial em que as pessoas se uniram para agir em comum. Assim, para Arendt, o poder, jamais a violência, é a essência de todo governo, uma vez que governo é poder organizado e institucionalizado. Assim, as várias formas de governo representam as possíveis formas de organizar o espaço público e não representam domínio de uns sobre outros. A pergunta sobre a finalidade do governo, para Arendt, não faz muito sentido, uma vez que a própria resposta é redundante, ou seja, para possibilitar que os homens vivam em comum.

³ Arendt apresenta como exemplo a rebelião estudantil na França ao final dos anos 60. Os jovens universitários revelaram a fragilidade do sistema político do governo e o sistema de burocracias partidárias que vieram abaixo, com a simples, inofensiva e não-violenta revolta dos estudantes, que desafiavam o duro sistema universitário. Não houve uma revolução, naquele momento, porque não havia nenhum estudante preparado para assumir o poder, tampouco esta era a intenção dos estudantes. (ARENDR, 1994, p. 39 e 40).

⁴ “A noção aristotélica de *enérgeia* (efetividade) designava todas as atividades que não visam um fim e não resultam numa obra acabada, ou seja, são atividades que esgotam todo seu significado no próprio desempenho. Dessa experiência de total efetividade advém o significado original da paradoxal ideia do ‘fim em si mesmo’. Na ação e no discurso não se busca um fim (*télos*), mas este reside na própria atividade que se converte em *entelécheia* (realidade); a obra não sucede e extingue o processo, mas está contida nele. A grandeza, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz”. (ARENDR, 1989, p. 218).

Para Arendt, a equação ordinária entre violência e poder baseia-se no entendimento errôneo do conceito de governo como dominação do homem pelo homem, através do uso da violência. Contudo, sabe-se que a violência destrói o poder e leva à dominação (tirânias); mas o que resulta do cano de uma arma é comando e obediência, nunca poder. *Poder e Violência* são opostos; onde um domina, o outro está totalmente ausente; é impossível derivar a violência do seu oposto, o *Poder* (ARENDR, 1994, p. 38 a 44).

O espaço público é o *locus* de onde emana o Poder. Quando os homens se reúnem na modalidade da ação e do discurso, constroem potencialmente o espaço da aparência, o espaço onde os homens podem mostrar quem realmente são, investindo-se dos atributos da igualdade e da liberdade. O espaço da aparência não é o mesmo que a organização ou constituição formal do espaço público, na forma de governo, mas o precede. Nesse sentido, o poder é fundamental a qualquer comunidade política; por isso, assim que os homens, que se encontravam reunidos, cessam a atividade e se dispersam, tanto o espaço da aparência, quanto o poder desaparecem. Desse modo, espaço da aparência e poder serão sempre potencialidades, independentes de fatores materiais, como na violência, ou de qualidades naturais, como na força. Arendt observa que a palavra *Poder advém do grego *dýnamis* e do latim *potentia**, apresenta assim um caráter de potencialidade. (ARENDR, 1989, p. 212). O poder depende apenas do convívio entre os homens e da associação de suas palavras e atos. As pessoas permanecem unidas, em virtude do poder e, ao mesmo tempo, o poder se mantém vivo pelo fato de as pessoas permanecerem unidas. Há uma relação de reciprocidade entre poder e liberdade e uma identificação entre espaço da aparência, liberdade e poder. A concepção de Poder que Arendt resgata pode ser assim apresentado:

O poder só é efetivado, enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (ARENDR, 1989, p. 212).

Referências

- ARENDR, H. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo; Revisão e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Crises da república*. Tradução de José Volkmann; Revisão de Antenor Celestino de Souza. 2. ed. 1 reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- _____. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. 2. ed. São Paulo: Editora Ática. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

DUARTE, André. Poder e Violência no pensamento político de Hannah Arendt. In: ARENDT, H. *Sobre a Violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

PLATÃO. *A República*. 7. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

(Livros I a IV)

_____. *Político*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.



O silêncio que fala. A emergência da subjetividade

Maria José Pereira Rocha*

*rocha.maze@hotmail.com

“GT Pragmatismo e Filosofia Americana”

Resumo

A idéia desse artigo é refletir sobre a narrativa do filme *O artista* que retrata a Hollywood de 1927, destacando o astro do cinema mudo George Valentin (Jean Dujardin) que vive o dilema da chegada do cinema falado, acontecimento que fará com que ele perca espaço e acabe caindo no esquecimento. Concomitantemente, a bela Peppy Miller (Bérénice Bejo), jovem dançarina por quem ele se sente atraído, recebe uma oportunidade para trabalhar no mesmo lugar em que ele reinava como ídolo absoluto. O filme traz o conflito e o medo das mudanças provocadas pela introdução de novas tecnologias e o fracasso do projeto antigo do cinema mudo. Apostar nessa narrativa instigante como uma nova modalidade de análise é uma descoberta que articula subjetividade e gênero na ótica do pragmatismo como teoria *ad hoc*, entendida como corrente filosófica que privilegia a conversação.

Palavras-chave: subjetividade, cinema, neopragmatismo

O caminho para refletir sobre o sujeito ou subjetividade aponta diversas possibilidades. O que é o sujeito? O que é a subjetividade? Essas perguntas são difíceis de dar uma resposta. Fiquei pensando o que diria se meus alunos ou outra pessoa qualquer me questionasse a respeito.

Começaria dizendo que de acordo com alguns autores essa noção pode ser compreendida como:

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a consciência é uma atividade sensível e intelectual dotada de poder de análise, síntese e representação. É o sujeito. Reconhece-se como diferente dos objetos, cria e descobre significação, institui sentidos, elabora conceitos, idéias, juízos e teorias. É dotado

da capacidade de conhecer-se a si mesmo no ato do conhecimento ou seja, é capaz de reflexão (CHAUÍ, 1997, p.118).

Diferentemente dessa noção concebida por Chauí, Stuart Hall (2011) amplia e expõe a problemática do sujeito da seguinte forma: sujeito do iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno. Com a relação ao primeiro e segundo ele afirma que

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo - contínuo ou “idêntico” a ele - ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos - a cultura - dos mundos que ele/ela habitava, G.H. Mead, C.H. Cooley e os interacionistas simbólicos são as figuras-chave na sociologia que elaboraram esta concepção “interativa” da identidade e do eu. De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem (2011, p.10-12).

Com relação à concepção de sujeito pós-moderno este autor enfatiza que:

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente (2011, p.13).

Hall também chama à atenção para a noção de identidade ao frisar que:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” (veja Hall, 1990). A identidade plenamente identificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cam-

biante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (2011, p.13).

O debate sobre a subjetividade continua e a “zona de conforto” dos modernos no que se refere à teoria é paulatinamente abalada e desconstruída. Ganha força as reflexões rortianas. Nesse sentido, ao prosseguir com o exame desse conjunto de idéias recorro ao novo modelo de subjetividade de Richard Rorty que segue duas etapas estratégicas, sendo a primeira resultante da aplicação de seu holismo e a segunda, da sua adoção do ponto de vista da terceira pessoa. O indivíduo humano, imerso completamente no natural, é observado pelo seu comportamento. As estratégias redescritivas – a redescrição – consistem numa tarefa de imaginação, ou seja, redescrever a nós, aos outros e ao mundo.

Em afinidade com esta linha de raciocínio Jurandir Freire Costa no texto *Richard Rorty e a construção da subjetividade* põe em relevo a questão da contingência do sujeito:

Seguindo Agnes Heller, chamo de contingência o estado de possibilidades indeterminadas do ser ou da entidade a que estamos nos referindo é o oposto do necessário e no caso do sujeito isto quer dizer que toda imagem, conceito, idéia ou noção que temos de nós mesmos é historicamente datada. Este sentimento de contingência, é claro, não é algo moderno. Por certo, desde que o pensamento ocidental tornou-se sistemático; desde que passou a construir proposições que pretendem ser verdadeiras sobre a natureza do homem, encontramos pensadores que duvidam da possibilidade de sabermos o que é “em si” a natureza humana.

A continuidade ele explicita os autores que radicalizaram com base nessa ideia da contingência do sujeito afirmando que:

Penso que entre os céticos, os sofistas ou em pensadores como o Montaigne ou Montesquieu podemos encontrar estas idéias. Mas foi no final do século XIX e começo do século XX que alguns pensadores radicalizaram a idéia de contingência. Quatro, dentre eles, se sobressaem: Marx, afirmando a contingência do mundo; Wittgenstein, afirmando a contingência da linguagem; Nietzsche, afirmando a contingência do conhecimento e finalmente Freud, afirmando a contingência do sujeito. Acho que Rorty tem nestes autores, além do historicismo hegeliano, é óbvio, a matriz das mais importantes de suas idéias, com o acréscimo do pragmatismo, de que falaremos logo em seguida. Pois bem, de Marx, Freud, Nietzsche e Wittgenstein, extraímos a idéia de que não existe uma só narrativa, uma só metalinguagem ou uma só história que possamos contar e que se aplique a todos sujeitos passados, presentes e futuros, em todos os mundos logicamente possíveis. Então, a idéia de contingência afirma que o sonho de encontrar no fundo de cada um de nós uma natureza que está lá como uma pedra bruta e que nos explique como o mundo deve se organizar, de tal forma que sejamos capazes de enunciar verdades válidas para todos ou válidas para cada um, em todos os momentos ou em todas as circunstâncias, pois bem, é a renúncia a esse tipo de sonho que Richard Rorty discute.

Ao dar sequência à sua linha de reflexão Costa pontua que:

(...) O sujeito não é alguma coisa que possa ser visto em sua nudez ontológica ou pesado e medido em sua materialidade. O sujeito é apenas - e é muito, muitíssimo - uma rede linguística de crenças e desejos. Então, o que sou eu, nesta concepção? Eu sou, basicamente, um ser de linguagem. Sou, basicamente, um conjunto de crenças que eu tenho sobre mim; de definições que eu dou sobre mim; de interpretações, de versões, de imagens que crio sobre o que, supostamente, seria “a minha, a nossa natureza”. Só que todas estas versões são construtos linguísticos. O sujeito só existe e já existe, compulsoriamente, “sob descrição”.

Ainda esclarecendo seus argumentos no que se refere a construção da subjetividade Costa apresenta a contingência, a provisoriedade da noção de sujeito rortiana ao sustentar que:

Quando aceitamos a idéia sugerida por Rorty de que o sujeito é “uma rede de crenças e desejos, postulado como causa interior dos atos de fala dos organismos humanos”, pois bem, quando aceitamos esta idéia, também estamos aceitando uma idéia provisória; uma idéia “sob descrição”; uma idéia “até segunda ordem”; uma boa idéia até que surja uma melhor! Toda idéia que temos de nós mesmos só pode ser linguisticamente construída, e toda linguagem traz a marca de seu tempo, da forma de vida da qual faz parte e da qual é, ao mesmo tempo, uma expressão, impressão de estar fazendo o uso correto”, sem, de fato, estar utilizando corretamente as palavras.

Quanto à questão da construção da subjetividade moderna, os livros *Neopragmatismo, escola de Frankfurt e Marxismo (2001)*, *Ensaio pragmatista sobre subjetividade e verdade (2006)* e *A aventura da filosofia II de Heidegger a Danto (2011)*, de Ghirdelli oferecem um panorama sobre a subjetividade moderna. Este autor afirma que a noção de sujeito, na modernidade, contribuiu para a criação de duas outras noções: as de “indivíduo” e “identidade”. Ainda segundo sua análise

O sujeito é aquele que faz a ação sobre o objeto. A ação pode ser um ato de fala ou um comportamento corporal mais amplo que o falar. Aquele que age, fala, qualifica, predica, avalia, interpreta e cria – este é o sujeito. A sociologia elegeu “a sociedade” como sendo seu sujeito. A psicologia elegeu o “indivíduo” como sendo o sujeito (2006, p. 40).

Ghirdelli (2006) também explica que a noção de identidade foi sendo apropriada e vai corresponder por um lado às respectivas noções psicológicas e sociológicas do sujeito, dependendo da situação: “identidade social” ou “identidade de grupo” serviu para que os sociólogos falassem em “atores sociais”, por outro lado a “identidade psíquica” ou a “identidade individual” serviu para que os psicólogos viessem a falar em “eu” e/ou “si-mesmo”.

A noção de sujeito entra na berlinda. Surge um forte movimento de crítica, de desconstrução e/ou abandono da noção de sujeito. O conceito em vigor perde sua capacidade de formulação útil para vários intelectuais. Ghiraldelli (2006, 41) destaca as seguintes críticas:

Karl Marx (1818-1883) disse que o sujeito, o responsável pelos atos, não era o homem individual, e sim “o capital”, e que o homem individual nem era completamente consciente, uma vez que estava sob o jugo da “ideologia do capitalismo”. Sigmund Freud (1856-1939), por sua vez, ao usar a idéia de “mente” como tendo “consciente” e “inconsciente”, elaborou a célebre frase “O eu não é senhor em sua própria casa”, aliando-se a Marx na crítica das possibilidades de o homem poder assumir a condição de sujeito. Esse movimento crítico continuou no século XX. Martin Heidegger (1889-1976), na esteira de Friedrich Nietzsche (1844-1900), fustigou a noção de sujeito acoplada à noção de “Homem” da doutrina do “Humanismo”. Willard Quine (1907-2000) solapou a noção de mente como receptáculo de significados que seriam referências de objetos não-lingüísticos. Michel Foucault (1926-1981), por sua vez, declarou a inexistência da noção de autor (...).

Este contexto tomado por estes embates teóricos foram traçando um percurso situado no paradigma moderno em direção ao paradigma pós-moderno.

Nesse espaço teórico em que se criavam novos discursos sobre essa problemática, o neopragmatismo tenta fazer uma redescrição do que é o “sujeito”. Deixa de usar o termo “sujeito” ou “indivíduo” ou “identidade” e se fixa na noção de “falante” (2006, p.43). No que tange a formulação da subjetividade Rortyana como rede de crenças e desejos, tanto Costa quanto Ghiraldelli assume essa construção de subjetividade como teoria *ad hoc*.

Mais tarde os neopragmatistas elaboram a ideia de que uma “rede de crenças e desejos” se mostra por numerosas narrativas e quando conseguimos ver quais narrativas que, ao longo da história, permanecem coerentes e constantes, temos então o que Rorty atualmente, segundo Daniel Dennett, chama de “centro de gravidade” (ou centros de gravidade – no plural) de conjunto de narrativas. Ghiraldelli ainda menciona que Arthur Danto oferece indicações ao comentar as relações entre estética e ética. O que se traduz no que ele chama de “espelho”. “O espelho que fornece, para “alguém” que procura o psicólogo, o sociólogo (ou é procurado por eles) ou que está sob as diretrizes do pedagogo, as melhores imagens desse “alguém”? Finalizando esse indicativo Ghiraldelli conclui dizendo que “o psicólogo, o sociólogo e o pedagogo neopragmatistas são apenas construtores de bons espelhos (2006, 47).”

Após muitas dúvidas sobre como vincular essa discussão da subjetividade moderna e o filme o *artista*, selecionei alguns recursos que podem fazer a diferença. O primeiro refere-se ao filme *Un homme de têtes* de Mieles(1898). O segundo relaciona com a poesia *Auto-retrato* de Cecília Meireles e por último o quadro “As duas fridas” de Frida Kahlo que remetem para a singularidade da emergência da

subjetividade. Filmes e cinema de modo geral me remetem a uma subversão de valores, de mentalidade e ao mesmo tempo de confusão, desestabilização de idéias pré-concebidas. Aqui por exemplo estou pensando no filme *A pele que habito* de Pedro Almodóvar. O impacto de imagens que podem ser consideradas mais que um duplo do mundo e de nossas práticas aguçam minha imaginação.

O filme *Un homme de têtes* de Méliès (1898) é uma obra que pode ser descrita da seguinte forma: com uma ação mágica, ele separa a cabeça do resto do corpo e efetua uma série de superposições com esta, cria e aperfeiçoa os truques com relação à cabeça que foi cortada do seu corpo. A cabeça é colocada sobre a mesa e ao mesmo tempo, outra é retirada do seu bolso. As cabeças duplicam e falam entre si. A mensagem do filme remete a uma quebra do “eu unitário”, do “eu” e seu centro, no qual as multiplicidades simulam novos sistemas nervosos, desestabilizando o “original”.

O auto-retrato de Cecília Meireles indica o espelho em que a poetisa se vê múltipla e uma. Ela ao se ver questiona e se descreve como alguém que se desprende dos elos, alças, enredos, formas e desenhos.

Auto-retrato

| | |
|---|---|
| Se me contemplo, tantas me vejo, que não entendo quem sou, no tempo do pensamento. Vou despreendendo elos que tenho, alças, enredos... Formas, desenho que tive, e esqueço! Falas, desejo e movimento — a que tremendo, vago segredo ides, sem medo?! Sombras conheço: não lhes ordeno. | Como precedo meu sonho inteiro, e após me perco, sem mais governo?! Nem me lamento nem esmoreço: no meu silêncio há esforço e gênio e suave exemplo de mais silêncio. (...) Múltipla, venço este tormento do mundo eterno que em mim carrego: e, una, contemplo o jogo inquieto em que padeço. |
|---|---|

No que se refere “As duas Fridas”, a pintura é concebida pelos seus biógrafos e críticos como sendo um auto-retrato que enfatiza a metade europeia (pelo pai alemão) e metade mexicana (por parte da mãe), seu auto-retrato de 1939 é definitivo quanto ao sentimento que tem quanto a esta mistura. Ali, ela trata emoções envolvidas na sua separação e crise matrimonial com Diego, porém revela nitidamente a Frida mexicana, com roupa tehuana, que é a mais amada, enquanto a ou-

tra, espelhada e cúmplice de mãos dadas, tem um traje europeu e sangra no branco do vestido rendado. Os corações das duas estão ligados apenas por uma artéria, e estão expostos: a parte rejeitada européia de Frida corre o perigo de se esvaír em sangue até a morte. É muito forte. Mulheres não tocavam neste tema e muito menos se colocavam com este tipo de abordagem numa obra de arte.

Frida pinta seus auto-retratos de diferentes maneiras num esforço de plasmar os vários eus. Nessa viagem pinta as duas Fridas mostrando o conflito de identidades...

Em conexão com os elementos acima mencionados é fundamental recorrer ao filme *O artista* que narra a Hollywood de 1927, destacando o astro do cinema mudo George Valentin (Jean Dujardin) que vive o dilema da chegada do cinema falado, acontecimento que fará com que ele perca espaço e acabe caindo no esquecimento. Concomitantemente, a bela Peppy Miller (Bérénice Bejo), jovem dançarina por quem ele se sente atraído, recebe uma oportunidade para trabalhar no mesmo lugar em que ele reinava como ídolo absoluto. O filme traz o conflito e o medo das mudanças provocadas pela introdução de novas tecnologias e o fracasso do projeto antigo do cinema mudo.

Logo nas primeiras cenas George Valentin se encontra com Peppy Miller e as atenções do público voltam-se para ele na expectativa do que o astro fará. As pessoas presentes no local esperam para ver como este reagirá, se vai rir ou maltratar a moça que se colocou no seu caminho. Ele ri e todos o acompanham. O foco da subjetividade aparece no modo como as pessoas repetem os gestos de Valentin se tornando o espelho da forma como ele reage. Já no que concerne à Peppy, ela entra no quarto de George veste o paletó que se encontra no cabide e interpreta como gostaria que ele a acariciasse. O paletó é o objeto que representa o astro.

Outro momento significativo é quando diz para ela que se quiser ser uma atriz, ela precisa de algo que as outras não têm. Ou seja, uma pinta, uma marca que a diferencie das outras. Ele coloca no rosto dela a pinta que será o símbolo de seu sucesso. Peppy começa no último lugar na lista dos créditos para logo em seguida se tornar a estrela máxima. Ela representa a mudança de paradigma do cinema mudo para o cinema falado. Ele não aceita as mudanças, porque só sabia fazer do jeito que aprendeu, de forma exagerada com expressões corporais. O som incomodava. Ele enxergava como perturbador e novo. Isso fica visível numa cena em que ouve vários sons e sua voz não sai. Ouve as risadas das bailarinas. Uma pena que cai e faz um barulho assustador. As bocas que falam e riem dele... Mostra o medo de ser engolido pelo som. É a interrupção do cinema mudo. Ele tenta reagir ao romper com o projeto que se inicia. Assume o papel de sujeito ao fazer seus filmes de forma independente e filma a história da sua decadência. Ele se afunda em areia movediça e ela nada faz para ajudá-lo ou não consegue fazer.

No seu processo de fracasso tem uma alucinação com os personagens do seu último filme. O seu próprio personagem o acusa. Já em casa assistindo seus últimos trabalhos vê sua sombra na tela e dialoga com ela: veja o que você se tornou! Uma

sombra. Ele culpa a sombra ao invés de admitir sua culpa. Ele acusa-a como se ela fosse uma pessoa diferente. A sombra vai embora. Ele fica olhando para a tela em branco. Na cena que se segue ele destrói parte do acervo cinematográfico e no descontrolo em que se encontra vai destruindo as fitas de filmes e ao mesmo tempo em que estas são jogadas ao fogo. O fogo vai se alastrando sobre os móveis e casa. A tela em branco pega fogo e ele apavora-se tentando apagar as chamas, não consegue. Cai e é atingido pelas labaredas que devoram tudo. O seu fiel cãozinho sai correndo e pede socorro para o guarda, a cena termina com o salvamento do ator que é levado para o hospital.

O processo de reflexão realizado nesse texto partiu da noção clássica do sujeito como eu unitário e migrou para um espaço de conflito no qual essa noção foi fustigada e sofreu abalos que modificou a forma de conceber tal noção. Dilacerada, múltipla e fragmentada a subjetividade moderna configura -se e projeta imagens que podem ser criadas pela dor, sofrimento, angústias, mas também por coisas que edificam.

O filme de Méliès projeta a separação da mente e corpo. Multiplica as cabeças e volta a juntar tudo novamente num passe de mágica. A tela é o grande espelho. Cecília se vê una e múltipla, se vê mortal e eterna. As duas Fridas revelam o conflito das identidades plasmadas na tela de seus quadros e vida.

Com relação ao filme *O Artista* se fizer um paralelo com a subjetividade moderna, poderíamos dizer que os personagens passam por uma grande crise e se reconstróem supostamente a partir de um “espelho”. A tela. Peppy queria ser uma estrela, mas para que isso se efetivasse era necessário que ela desse o melhor de si e ao mesmo tempo tinha que colocar uma marca, ou seja, uma pinta que a diferenciaria das outras atrizes. George Valentin no processo de decadência, não é sujeito. Com o surgimento do cinema falado tem que ceder e abandonar o cinema mudo, ele só se torna sujeito por meio do cãozinho que “fala”, chama o guarda que salva-o do incêndio. Para manter-se como sujeito é necessário aderir ao modelo do cinema falado usando o que ele mais sabia fazer que era dançar sapateado dividindo o palco com Peppy Miller.

Pensar na subjetividade articulando esses elementos me fizeram perceber que mais do que perguntar pela subjetividade e como ela se constrói, o mais importante é direcionar minhas questões para esses recursos ou ferramentas e perguntar como estas me ajudam a perceber como estou agora e como posso ser melhor daqui para frente.

O que fica disso tudo é que cada um desses elementos aqui apresentados podem oferecer a chance de nós nos redescrevermos inspirados por estes “espelhos” e nos tornarmos pessoas melhores.

Referências

- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1997.
- COSTA, Jurandir Freire. Richard Rorty e a construção da subjetividade. Disponível em: C:\Users\Zeze\Documents\TEXTOS DO WORD\Jurandir Freire Costa - Richard Rorty e a Construção da Subjetividade.mht. Acesso: 02/10/12
- GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. *Neopragmatismo, escola de Frankfurt e Marxismo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001
- _____. *Ensaaios pragmatistas sobre subjetividade e verdade* Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. *A aventura da filosofia II de Heidegger a Danto*. Barueri, SP: 2011
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- LAS DOS FRIDAS, 1939. (As duas Fridas) Lienza em óleo 173,5 X 173 cm. (Tira de pano - Tela em Óleo)
- MEIRELES, Cecília. *Mar absoluto/e outros poemas*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record/Altaya, 1997
- O ARTISTA. Direção: Michel Hazanavicius. Elenco: Jean Dujardin, Bérénice Bejo, John Goodman, James Cromwell, Penelope Ann Miller, Missi Pyle, Beth Grant, Ed Lauter, Joel Murray, Bitsie Tulloch, Ken Davitian, Malcolm McDowell País: França / Bélgica. Ano: 2011 Duração: 100 minutos Gêneros:Drama, Comédia dramática, Musical
- UN HOMME DES TÊTES. Direção: Georges Méliès. Roteiro: Georges Méliès. Gênero Fantasia Origem: França. Ano: 1898. Duração: 1min. Tipo: Curta-metragem.
- A PELE QUE HABITO.Direção: Pedro Almodóvar. Elenco: Antonio Banderas, Elena Anaya, Marisa Paredes, Jan Cornet, Roberto Álam.Nome Original: La Piel que Habito Duração:120 minutos. Ano: 2011. País: Espanha. Gêneros: Drama, Suspense



Arte simbólica versus arte alegórica em Walter Benjamin - entrecruzamento notável do profano com a sacralidade

Maria Terezinha de Castro Callado*

*- mterecall@yaoo.com.br

Mostrar a subdivisão do expediente didascálico-místico da arte figurativa medieval em símbolo a alegoria, designações de onde derivam respectivamente o símbolo teosófico dos românticos e seu legado – o fenômeno do *Jugendstil* (*Artnouveau*) da passagem do século XIX-XX em contraposição à alegoria reconceituada como *armadura da modernidade* – reconhecida na poesia baudelaireana e posteriormente na estética expressionista – estudo esse que pretende investigar, em primeiro lugar, não só a origem da alegoria barroca na emblemática dos antigos, mas a descendência da arte seiscentista no expressionismo que tem como patrono o pintor El Grego;

- em segundo lugar, a reflexão sobre a análise benjaminiana do *Jugendstil* que denuncia a antecipação, na estética da *Belle Époque*, de condicionantes míticos utilizados pelo nacional socialismo para seduzir as massas, por se basear no *cânon da impessoalidade do artista*, permitindo assim, ao eliminar a unidade do singular, a contaminação de *preceitos doutrinários imperativos*, estabelecidos na política ideológica da eugenia aariana;
- em terceiro lugar, investigar, no movimento estético da cristalização simbólica que tenta a todo custo dissimular, na ausência de tonalidade afetiva da *acedia*, a vertigem do desmoronamento de valores da época bismarquiana, no caso alemão, mas que deixa seu rastro na lividez alarmante da infertilidade das figuras femininas do *Jugendstil* e que encontra na alegoria de Baudelaire seu adversário mais forte, na nobreza de rejeitar a opção fácil de camuflar a história do poder;

- em quarto lugar, estabelecer, no gênero crítico dos tempos modernos, que surge ao lado da representação para preencher a lacuna deixada pelo desaparecimento das concepções divinatórias - selando a vitória da ciência sobre o mito, do entendimento sobre a magia, da racionalidade sobre os afetos - a alegoria, estudada aqui enquanto *estética do enigmatismo* para combater o esoterismo do *Jugendstil* de elevar a arte ao aurático, no cenário do mito moderno de Paris, onde a *cativante estereotipia* do sentido, resultante do casamento do símbolo com a técnica triunfa sobre a realidade, no abrigo de um mundo ideal de permanência, como acontece em uma *neurose infantil*, infantilidade essa pensada e sanada com a alegoria expressionista;
- e finalmente, em quinto lugar, estudar as variantes históricas assimiladas pela alegoria da arte seiscentista, sob o prisma ambivalente da imanência e da transcendência, como reflexo último da condição do homem no espaço de indefinição da metrópole que tem na *fantasmagoria* e no sonho coletivo do mercado as únicas estratégias de sobrevivência diante do *choque* e os únicos referenciais.

Arte simbólica versus arte alegórica em Walter Benjamin - entrecruzamento notável do profano com a sacralidade

Cabe a essa reflexão menos uma análise exaustiva dos expedientes estéticos simbólicos e alegóricos do que enfatizar sua relação visceral com as contingências históricas, fazendo justiça, na ótica de Walter Benjamin à criação de uma *filosofia da história*. Esse procedimento que regressa à história natural, pensando junto com Benjamin, entra em consonância com a *filosofia da arte*, para aquilatar os motivos, na história das ideias de que a arte é mentora. Pois pertence a um princípio filosófico - quer aceitem alguns ou não - dilatar o espectro das ideias para uma intercessão interdisciplinar que explica o meio termo entre extremos do pensar filosófico, de que Allegorie e símbolo assumem a polarização, não apenas para explicar o factual, mas principalmente na semiótica da destinação humana. Sabe-se que a transformação de uma mentalidade é inscrita na linguagem com seu poder de representar. E renunciar a ela é “renunciar àquele elemento de verdade visado pela linguagem”.¹ Por isso mesmo a representação segue precedida pela crítica. Cabe à filosofia chegar à ideia, através da representação: “a ideia é algo de linguístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra”.² Ela deve ascender, de uma forma ou de outra, mesmo em épocas sacudidas pela instabilidade, nesse caso, fomentada a uma posição periférica, exigindo a revolução, meio à pressão de grandes concentrações do pensamento hegemônico. É própria da Allegorie centrar-se no aspecto “sinuoso”, digamos assim, na superfície das significações. Mesmo quando não facultada a crítica aos meandros

¹ Walter Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*, Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 49.

² Idem, *ibidem*, p. 58.

ideológicos associados a totalitarismos, a linguagem imagética ou escritural pode constituir moldura e conteúdo simultaneamente desse espelhamento, mas com um disfarce visando à superação. Ela coleia entre os valores de sentido, emprestando a um e outro o que lhe falta. O que não a isenta da melancolia. É seu aspecto enigmático. Isso acontece à *Allegorie*. Na ordem e origem que interessam a Benjamin, para um equacionamento das instâncias e prerrogativas da modernidade - e estamos nos referindo ao século XVII, onde o filósofo vê a pré-história da era baudelaireana - ela (a *Allegorie*) contracena na dramaturgia barroca (*Trauerspiel*), situada como “um ritmo intermitente de uma pausa constante, de uma súbita mudança de direção e de uma nova rigidez”.³ Essa intermitência se deve à melancolia diante da pressão e fermentação das ideias. Ao serem desintegrados pela ordem estabelecida, os elementos singulares, sem espaço no conceito, e portanto recolhidos pela *Allegorie*, oferecem o traçado ininterrupto de um esforço titânico, porque proibidos pela convenção, em busca do sentido do humano que se dispersou.⁴ É assim que a *Allegorie* assume a desantropomorfização, ou seja denuncia o aspecto falseado do aparecimento de um sujeito lógico, deduzido do Eu cartesiano, proposição retomada por Novalis quando aponta, nos seus estudos sobre poesia, que “o início do Eu é meramente ideal”.⁵ Ao lado de Schlegel, que defende a tese da fragmentação⁶ como realidade do seu tempo, Benjamin reconceitua a *Allegorie* como estética do enigmatismo para estampar a sensação de um descentramento e de uma perda, assumida com a dissolução da arte figurativa medieval em que essa expressão atuava ao lado do símbolo teológico, para falar da magia e do encantamento de um mundo contemplado pelo numinoso. No barroco “a transformação da história em natureza, transformação que está na base do alegórico, veio de encontro à própria história da Salvação”.⁷ E a *Allegorie* está desde já “proibida pela culpa de encontrar em si mesma, o sentido”, o que dilata o seu sentido de alteridade, que não deixa de buscar, na elaboração formal mais intensa, “infinitamente preparatória, cheia de rodeios, voluptuosamente hesitante”.⁸ Nesses revolteios sem fim, perpetua-se a dialética morte-vida da mística cristã, o que torna, no século XVII as impregnações alegóricas visíveis em níveis distintos de recursos imagéticos, mesmo profanos, que se imantam ao cenário de destruição que tem na corte barroca seu microcosmo. Esse recurso do sentido precisa se ocultar para permanecer, surge ao lado da percepção da falência do conhecimento, instado, pelo po-

³ Idem, ibidem, p. 221.

⁴ “Nessa definição o ritmo intermitente não deixa de evocar a crítica à história em uma concepção linear. A pausa constante lembra o ato reflexivo. A súbita mudança de direção investe contra a antiga ordem. E na nova rigidez repercute um outro apelo à estabilidade”. Tereza de Castro Callado. “O drama da alegoria no século XVII barroco” in ____ *Kalagatos - Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará*, Fortaleza: Eduece, 2004, p. 135.

⁵ Walter Benjamin. *Conceito de Crítica de arte no romantismo alemão* Tradução, prefácio e notas de Márcio Seligmann-Silva, São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 73.

⁶ Friedrich Schlegel. *O Dialeto dos Fragmentos*, Tradução, apresentação e notas de Márcio Suzuki, São Paulo Iluminuras, 1997.

⁷ Walter Benjamin. “Perda alegórica da alma” in ____ *Documentos de Cultura Documentos de Barbárie* (Organização e Tradução de Willi Bolle), São Paulo: Cultrix, 1986, p. 35.

⁸ Walter Benjamin. “Perda alegórica da alma” in ____ *Documentos de Cultura Documentos de Barbárie* (Organização e Tradução de Willi Bolle), São Paulo, Cultrix, 1986, p. 35

der, a se transformar em posse (*Erkenntnis ist ein Haben*).⁹ Uma vez apropriado na consciência, o saber tecnológico se distancia da verdade, que não tem intenção e se auto-representa no fenômeno da arte, no seu teor de verdade (*Wahrheitsgehalt*), quando seu conteúdo factual não entra mais em questão. Assim procede a *Allegorie* no claro-escuro do barroco, no jogo de desvelar-esconder. Diz Benjamin em *A arte de esconder*: “esconder é deixar rastros. Mas invisíveis”.¹⁰ A *Allegorie* revela-se na medida em que se oculta. Ela guarda essa propriedade da verdade (*Aletheia*): despedir a intencionalidade. A distinção entre o símbolo, inscrito na tradição filosófica da verdade teológica e a alegoria, reconceituada por Walter Benjamin após a leitura de *Les Fleurs du Mal* de Baudelaire, torna urgente a decisão de uma leitura *da história a contrapelo*, como recomenda a tese 7 de *Über den Begriff der Geschichte*,¹¹ iniciativa essa que põe à mostra a existência de uma fenda no espaço semântico das diferenças conceituais assumida pela arte alegórica, para descrever a realidade de seu tempo, ao contrário do que acontece às propriedades significativas do símbolo, que no mais das vezes cristaliza a significação. A gênese do contraponto entre símbolo e alegoria tinha sido objeto das reflexões de Walter Benjamin sobre a linguagem fragmentária, no texto de *Origem do drama barroco alemão*, onde fica patente o distanciamento da *Allegorie* do expediente linguístico simbólico. Sabe-se que ambas as instâncias significativas que apelam para o jogo imagético formavam, na sua gênese, uma unidade, enquanto recurso didascálico-místico da arte figurativa medieval. Guardiã de uma verdade, essa época não conhecia a necessidade de uma bipartição da metáfora sagrada para conceituar o divino, traduzido igualmente através de símbolos e alegorias, na ilustração dos mistérios. A descoberta dessa origem comum leva Benjamin a compreender, para a profusão de sentidos fornecidos pela *Allegorie*, o manancial da emblemática dos antigos, equiparando-se o aspecto enigmático da escrita hieroglífica e o poder evocativo das *runas* (entre os bárbaros) até os sinais desenhados nas paredes das catacumbas onde se reuniam os cristãos. Do trabalho filológico sobre o drama e seu expediente alegórico se pode deduzir o empenho de Walter Benjamin em caracterizar, de forma diferenciada as duas posturas estéticas, uma derivando de um arsenal de recursos instigantes para sobreviver, a outra comodamente instalada na posição privilegiada dos dominadores. Parte da visão dessa dualidade o projeto benjaminiano de uma *filosofia da história* que possa dar conta das mudanças impactantes dos tempos modernos, frente às desproporções comportamentais, sejam sociais ou político-ideológicas. Ele tem sua fundação no equacionamento da cultura, em seu estágio avançado, enquanto local de barbárie. Essa reflexão abre a hipótese de que Benjamin estaria vendo na linguagem – para além da *Phrase*, ou seja, na retórica enquanto ferramenta de poder, a possibilidade de desarticular seus mecanismos viciados na informação e na comunicação, conforme a proposta de uma outra teoria

⁹ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*. Opus cit, p. 51

¹⁰ Walter Benjamin. “A Arte de esconder” in *Documentos de Cultura Documentos de Barbárie*, Tradução e notas de Willi Bolle, São Paulo: Cultrix, 1984, p. 188.

¹¹ Walter Benjamin. Tese 7 de “Sobre o Conceito de História” in *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 225.

do conhecimento. Essa ótica seria então fundante de uma mentalidade que pudesse fazer jus às diferenças, antes camufladas no aparente equilíbrio do classicismo renascentista, o que Benjamin de fato irá realizar em sua crítica gnoseológica à totalidade iluminada pelo símbolo. Se o Símbolo cristaliza o sentido, a *Allegorie* o multiplica. A *physis* bela e sensual do classicismo só poderia ser transcrita no espaço simbólico de uma harmonia pré-estabelecida, enquanto a *Allegorie* se vê liberta de condicionamentos, ou seja, de qualquer *preceito doutrinário imperativo*, com o fim precípua de significar, em nome de um teor de alteridade. Já o símbolo vê o sentido cristalizado, reinando *ad aeternum* em torno da soberania de uma mesma significação. Enquanto a mobilidade pertence à *Allegorie*, e a faz pairar sobre as intempéries e cataclismos históricos, para desarticulá-los enquanto eventos do poder, o símbolo persiste em uma pseudo-sobrevivência, conceituando indefinidamente o mesmo. “No conceito ao qual obviamente correspondia o símbolo, a palavra que realiza sua essência como ideia se despontencializa”,¹² afirma Benjamin ao analisar os recursos da arte barroca para representar a história em imanência com a natureza, declinando o sentido decadente da *physis* na concepção de *facies hippocratica* da história. Com essa revelação fica selada a supremacia da *Allegorie* na função de denunciar os vícios da corte, enquanto ebulição dos afetos mal direcionados, na criatura. Sabe-se que o alimento principal da estética alegórica “é a corte transformada em cenário”.¹³ Sua realidade está totalmente mergulhada nas erupções humanas das paixões, no império absoluto da subjetividade do monarca, na situação de anomia que caracteriza o terreno movediço da transição entre o sistema teocrático do medievo e o estabelecimento definitivo da Razão de Estado. Essa realidade encontra na alegoria a possibilidade de ser digerida em forma de uma vertigem do sentido, que não dispensa nem o caótico, e por isso mesmo pertence a ela uma dinâmica que deve contornar até o olhar enviesado sobre a realidade (*trompe l’oeil*) e por isso mesmo só pode ser mitigado no instante, com o *carpe diem*. A *Allegorie* é sensível à efemeridade das coisas e da existência. Tem a nostalgia de uma permanência. Por isso une o permanente e o transitório, com o sentimento de que o eterno não pertence mais à salvação. Segundo Lindner, “Na *Allegorie*, como forma de expressão estética, se realiza - e isto é uma descoberta de Benjamin - a renovação fragmentada e em forma de máscara, da experiência melancólica de uma história do mundo imersa em fixidez mortal”.¹⁴ Ela compreende que “o luto é o estado de espírito em que o sentimento reanima o mundo vazio sob a forma de uma máscara para obter da visão desse mundo uma compensação enigmática”.¹⁵ O seu desenlace do símbolo teológico cristão se dá ao ser convocada para representar o fim das concepções divinatórias, no processo de

¹² Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*, Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 64.

¹³ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 115.

¹⁴ In der Allegorie als ästhetischer Ausdrucksform vollzieht sich, und das ist durchaus Benjamins Entdeckung, die maskenhafte, fragmentierende Neubelebung der melancholischen Erfahrung einer in Todesstarre versinkenden Geschichte der Welt. Burkhardt Lindner “Allegorie” in _____ *Benjamins Begriffe* (Herausgegeben von Michael Opitz und Erdmut Wizisla), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, p. 51.

¹⁵ Walter Benjamin. *Origem do drama barroco alemão*, Opus cit, p. 162,

perda da magia do mundo (desencantamento do mundo –*Entzauberung der Welt*) sob o domínio da racionalidade científica. É quando assume a melancolia, projetando-se em uma reflexão abissal, para o qual o conceito se vê impossibilitado a qualquer definição. Pois ele ressurgiu da imediatidade, na comunicabilidade própria à abstração, esquecendo a imediatidade na comunicação do concreto, que o precipita no “abismo da palavra como meio”.¹⁶ Contrariando essa atividade, que tem por fim, exercitar o caráter mediado da palavra, a serviço da *Phrase* e do ato judicante, de que o mito é o maior mentor, a *Allegorie*, na sua busca labiríntica pela ideia, percorre, num torvelinho sem fim, as contorções do pensamento até encontrar, nas forças físicas do *Grübeln* (ruminar), o sentido mais visceral da organicidade conjugada à arte de meditar o objeto até a destruição. Nesse estilhaçamento, a que está destinado o ciclo vital da natureza, ela consegue desarticular a supremacia intelectual do espírito, considerado por Benjamin como “a faculdade de exercer a ditadura”, para devolver ao corporal a sua antiga função, como acontecia à arte clássica da antiguidade grega, em que o espírito apalpava a matéria, antes da hegemonia cristã incontestada do medievo em que a arte se transforma em objeto de culto (*Kultwert*). Na dialética construção-destruição do método do desvio (*Umweg*) benjaminiano, a desintegração do objeto contemplado pela *Allegorie*, retém daquela época a promessa da redenção desse objeto através da dialética vida-morte da teologia cristã. Enquanto uma “figura tardia baseada em ricos conflitos culturais” a *Allegorie* tem sua origem no apelo ao inconsciente como local de verdade da criatura. Pois a consciência para Benjamin enfrenta um estágio de embotamento, narcose deletério-onírica que dissolve a verdadeira existência na *fantasmagoria* da metrópole moderna, incapacitando-a para a decisão política. A estética alegórica absorve as épocas históricas de decadência para articulá-las em uma aporia filosófica, só resolvida pela ideia. Por isso diz Benjamin que a *Allegorie* é o divertimento do melancólico. É Pascal que nos fala do *divertissement*: perder-se em devaneios em busca de um sentido para a existência, diante da inutilidade das coisas projetadas pela ciência é o que podemos deduzir da gravura de Albrecht Dürer. Ela ilustra essa fragilidade com a figura alada de uma mulher-anjo cercada de artefatos engendrados pelo conhecimento, para a instrumentalização da ciência, sob o pretexto da operacionalização do saber para fins de humanidade. É fácil deduzir do olhar terrificante da mulher, a evocação igualmente terrível que o domínio daqueles instrumentos poderá representar nos tempos vindouros, sobretudo com a tecnologia da destruição em massa, nas guerras devastadoras do século XX. Não seria uma incoerência dizer que a escolha do quadro para interrogar o destino da ciência do homem teria um eco no tom premonitório de Benjamin no ensaio de 1921 *Zur Kritik der Gewalt*, quanto aos horrores experimentados pela violência da guerra imperialista sob o aval da técnica. Outra *Allegorie* cuja riqueza semântica fascinou Benjamin, encontra-se na pintura de um anjo de Paul Klee que ele interpretou como *Angelus Novus*, destinado a ser um leitor-historiador da saga do poder. O anjo, encarnando simultaneamente o satanismo do questionador, se insurge

¹⁶ Walter Benjamin. “Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens” in: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução Susana Kampff Lages e Ernani Chaves, São Paulo: Duas Cidades, 2011, pp. 68-69.

contra o estabelecido. Insatisfeito com o desenrolar da história, ele põe em questão a marcha da civilização, é quando se volta para o passado dando as costas ao futuro, para onde é impulsionado por uma tempestade que sopra do paraíso.¹⁷ Nesse gesto resoluto, o anjo sabe que sua tarefa é despertar os mortos, recolher o que resta da ruína que não cessa de crescer e se acumula elevando-se até o céu. A perplexidade diante dessa constatação não demove o anjo da sua intuição. Ele sabe que alguma coisa sobreviveu do sentido, embora somente em forma de fragmento, e sobretudo que esses fragmentos significativos do que restou da tradição precisam ser recolhidos pela sensibilidade agora reintegrada à razão. Benjamin coloca essa nova sensibilidade estética realizada na poesia de Baudelaire como pano de fundo para realçar a falência do espírito crítico de uma época, constatada nas figuras da *artnouveau*. Ela parece constituir o legado deixado pelo símbolo teosófico dos românticos. Nos traços frágeis da figura feminina e lânguida do *Jugendstil* (*Artnouveau*) da passagem do século XIX-XX já se antevê a palidez cadavérica cobrindo os campos de batalha da Guerra imperialista gerida pelos reagentes econômicos em conivência com a força tecnológica. A estratégica romântica de dissolver “a ética no mundo do belo, realizada na estética teosófica dos românticos já tinha sido comprovada fraudulenta desde o classicismo” em que o brilho de uma falsa harmonia, expresso no símbolo, camuflava a verdade histórica. Estes desconheciam a indistinção entre escrita e alegoria e relegavam esta ao plano da imagem conceitual.¹⁸ Superando o poder conceitual do simbólico para descrição da realidade, a alegoria, ao contrário daquele, consegue transitar entre os extremos uma vez que a ideia assumida por ela contém a verdade de um tempo. Se “a ideia é a configuração em que um extremo se encontra com outro extremo”,¹⁹ a verdade, que constrói a *Allegorie* de uma época, se mantém como o “equilíbrio tonal dessas essências”, ou seja, como uma constelação das ideias, da mesma forma que um conglomerado de estrelas, sem que uma possua uma relação de posse ou derivação de outra. O símbolo ao contrário, como foi desenvolvido pelos estetas românticos “em busca de um saber do absoluto”,²⁰ se apresenta como signo de ideias [...] sempre igual a si mesmo, já a alegoria mergulha no abismo que separa o ser visual e sua significação”.²¹ Ela não teme esse contratempo, se constitui como *armadura da modernidade* - reconhecida na poesia baudelaireana e posteriormente na estética expressionista. A *Allegorie* se imanta ao gênero crítico dos tempos modernos, que

¹⁷ Diz Benjamin que o cristianismo do tempo da reforma não favoreceu o aparecimento do capitalismo, mas ele mesmo se transformou no capitalismo: “Das Christentum zur Reformationszeit hat nicht das Aufkommen des Kapitalismus begünstigt, sondern es hat sich in den Kapitalismus umgewandelt.” No texto da tese 9 de Sobre o Conceito de História, a noção de paraíso é altamente controversa. Sem deixar de lembrar o paraíso cristão prometido para o homem justo, ele parece derivar daquela tese que compara o catolicismo com o capitalismo, por uma origem comum: a intenção de um lucro projetado para o futuro e de um conhecimento que possa trazer a salvação, persistem em forma de uma promessa. Kapitalismus als Religion in ____ Gesammelte Schriften, vol VI, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999, pp. 102-103.

¹⁸ Tereza de Castro Callado. *O drama da alegoria no século XVII barroco* in ____ Kalagatos, Opus cit, p. 162.

¹⁹ Walter Benjamin. Origem do drama barroco alemão, Opus cit, p. 57.

²⁰ Idem, ibidem. p. 138.

21 Idem, ibidem. p. 144.

surge ao lado da representação para preencher a lacuna deixada pelo desaparecimento das concepções divinatórias - selando a vitória da ciência sobre o mito, do entendimento sobre a magia, da racionalidade sobre os afetos. Atuando ao lado do símbolo utilizado pelo *Jugendstil*, combate seu esoterismo de elevar a arte ao aurático, no cenário do mito moderno de Paris, onde a *cativante estereotipia* do sentido, resultante do casamento do símbolo com a técnica triunfa sobre a realidade, no abrigo de um mundo ideal de permanência, como acontece em uma *neurose infantil*, infantilidade essa pensada e sanada com a *Allegorie* expressionista. A denúncia baudelaireana ao *modus vivendi* - no cenário dos estereótipos e das fisiologias que habitam a cidade de Paris de Haussmann - analisada por Benjamin naquela poesia, confirma a origem desse expediente estético - que se realiza enquanto expressão da convenção de um tempo - nos artifícios alegóricos do esbanjamento (*Verschwendung*) de sentido do barroco e sua derivação, na emblemática dos antigos. Prolongando-se no expressionismo alemão, ele tem como patrono o pintor El Grego, diz Benjamin. Se o brilho do símbolo hipnotiza a realidade em nome do poder - e foi o que aconteceu a estética da *Belle Époque* - , é porque ela possuía condicionamentos míticos, possivelmente úteis para empanar o desmoronamento de valores da era bismarquiana, no caso alemão. É essa a interpretação da lividez alarmante da infertilidade das figuras femininas do *Jugendstil* e que encontra na alegoria de Baudelaire seu adversário mais forte, na nobreza de rejeitar a opção fácil de camuflar a história do poder. Benjamin observa no jogo do fascínio exalado pelo simbólico, o perigo da sedução vazia e portanto suscetível a impregnações ideológicas. Essa estratégia construída sob o império da intencionalidade, e sobre o cânon da impessoalidade do artista, permitiu, ao eliminar a unidade do singular, a contaminação de preceitos doutrinários imperativos, estabelecidos na política da eugenia ariana do nacional socialismo.

Concluindo queremos enfatizar a riqueza de variantes históricas assimiladas pela *Allegorie* da arte seiscentista, sob o prisma ambivalente da imanência e da transcendência, como reflexo último da condição do homem projetado no espaço de indefinição da metrópole. Por enquanto o aspecto político da *Allegorie* joga todas as cartas na ironia - desferida contra a *fantasmagoria* e o sonho coletivo do mercado - estratégia de sobrevivência diante do *choque* e único referencial.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- BAUDELAIRE, Charles. *Obras Estéticas - Filosofia da imaginação criadora*. Tradução de Edison Darci Heldt. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. *As Flores do Mal*. Tradução de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*, Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

- ____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, 1985.
- ____. *Rua de Mão Única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa, São Paulo: Brasiliense, 1987.
- ____. *Charles Baudelaire - um lírico no auge do capitalismo*, Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista, São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ____. *Illuminationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.
- CALLADO, Tereza de Castro. "O drama da alegoria no século XVII barroco" in: ____ *Kalagatos - Revista do Mestrado Acadêmico em Filosofia*, Fortaleza: Eduece, 2004.
- HANSEN, João Adolfo. *Alegoria*, São Paulo: Atual, 1987.
- KLIBANSKY, Raymond, PANOFKY, Erwin, FRITZ, Saxl. *Saturne et la Mélancolie*, Paris: Gallimard, 1989.
- LINDNER, Burkhardt. "Allegorie" in: ____ *Benjamins Begriffe* (Herausgegeben von OPITZ, Michael und WIZISLA, Erdmut), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.



O não-ser entre a animalidade e a humanidade

Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa*

* Doutoranda
UFPR

A empreitada lançada em *A Estrutura do Comportamento* (1942) é a de compreender a noção de comportamento por meio da reestruturação da relação entre a natureza e a consciência. O comportamento, para o fenomenólogo, não se localiza no sistema nervoso central, como acreditavam algumas psicologias, mas sim no debate do organismo com seu ambiente físico e no caso do homem, também com seu ambiente social. Conforme BIMBENET (2000, 59, minha tradução) “o comportamento não é nem uma coisa nem uma ideia, nem um amontoado de reflexos cegos, nem invólucro de uma pura consciência; em sua neutralidade é possível perceber o ‘debate’ perpétuo do homem com um mundo psíquico e social”. Tendo como pano de fundo o debate da localização “do significado do lugar na substância nervosa”, uma vez que o autor mostra que a organização do sistema nervoso não é garantida pelos aspectos anatômicos, é que se começa indiretamente uma abordagem da “função simbólica” ou da “atitude categorial”; pois ao refutar os reflexos como fenômenos isolados, bem como ao refutar o cérebro enquanto centro organizador do sistema nervoso, o autor aponta para uma ambivalência do espaço corporal, e é aqui que aparece o ápice da forma simbólica.

O que lhe possibilita precisar a crítica à ideia de natureza como pura exterioridade, submetida às categorias rígidas da visão objetiva/intelectualista, como por exemplo: a categoria de quantidade, medida, ou mesmo a de causalidade, etc. Para o autor, a natureza é concebida como um conjunto de estruturas que se organizam segundo parâmetros perceptivos, cujo sentido dos fenômenos apreendidos não se destaca dos eventos materiais expostos, conseqüentemente, a natureza ganha uma concavidade onde os comportamentos aparecem, apresentando assim, um contato da consciência com a realidade concreta. Resignificando a noção de natureza, o fi-

lósofo também transforma a de consciência, que deixa de ser entendida como uma subjetividade constituinte, tampouco como uma condensação dos estímulos produzidos pelo ambiente em que ela se insere, e passa a ser apreendida como uma “experiência perceptiva”. Conforme MERLEAU-PONTY (2006, 329) “para que haja percepção, isto é, apreensão de uma existência, é absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos”. Assim, a percepção apreende o sensível que compõe a natureza, mas com reservas, uma vez que ela não o abarca completamente e que sua visão sempre se faz por perspectivas, não autorizando um ponto de vista eterno e absoluto no momento da percepção. Isso não quer dizer que só apreendemos partes de um todo, sem sucesso na reunião destes recortes da experiência, tal como faz a psicologia comportamental.

A psicologia comportamental oferece uma análise parcial que decompõe o comportamento em reflexos e reflexos condicionados, fornecendo as leis para um dado comportamento, mas perdendo com isso, a possibilidade de prover as estruturas do comportamento, que são propriamente seu fundamento. Os psicólogos pretendem conservar a todo custo a distinção “realista” entre causas e condições, como se apenas os estímulos e as respostas fossem realidades determinantes de um comportamento. Desta maneira, a ciência faz de suas variáveis ideais realidades comportamentais, numa atitude teórica de objetivação científica. Entretanto, a partir do momento que o comportamento não é apenas uma realidade material estrita, incorre-se erroneamente na tentativa de explicá-lo filosoficamente por meio da subjetivação, como pura realidade psíquica. Essas duas tendências antagônicas transformam o *para-si* (pura objetividade científica) e o *em-si* (subjetividade filosófica) em concorrentes que disputam à revelia da verdade, mas essa rivalidade impede uma comunicação entre a ciência e a filosofia, bem como impossibilitam a relação entre o mundo sensível e o mundo cultural, na qual estas correntes se depreendem e originariamente são integradas. Anterior aos esforços do pensamento reflexivo encontrados nestas doutrinas, o autor quer resgatar a unidade do mundo, não assumindo um ponto de vista abstrato, mas entendendo que o nosso contato inicial com o mundo é tomado, como afirma MERLEAU-PONTY (2006, 284), por “uma estrutura que não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem à vida interior”. Deste modo, o conceito de estrutura recoloca em questão a alternativa clássica entre a existência como coisa ou pura exterioridade e a existência como consciência ou pura interioridade, uma vez que possibilita a união destas esferas, conforme se identifica na noção de forma esta imbricação, já que nela as qualidades são irredutíveis às partes isoladas do fenômeno.

A forma, segundo MERLEAU-PONTY (2006, 144) “possui propriedades originais relativas às das partes que podemos destacar dela. Cada momento é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total, cuja fórmula é um caráter intrínseco da ‘forma’”; tal como a função realizada por uma nota musical em relação ao todo de uma melodia. Assim,

a solução encontrada quando se leva a cabo a investigação sobre a forma, é um aprofundamento de seu universo em diferentes níveis, bem como uma mudança no tratamento de algumas esferas (concebidas pela ciência e até mesmo pela filosofia clássica como opostas), apontando na direção de uma síntese entre natureza e cultura, sujeito e objeto, corpo e consciência, mas não a ponto de impossibilitar a distinção entre esses termos. Para FERRAZ (2006, 30) “a analogia entre os sistemas físico e psíquico revela-os como diferentes manifestações de um mesmo princípio, a forma. Merleau-Ponty radicalizará tal analogia propondo um universo organizado em diferentes níveis de *Gestalten*”(diferentes níveis de forma ou estruturas). A importância da noção de forma consiste em garantir um alcance transcendental às descrições realizadas pela ciência, assim, ela ultrapassa o objetivismo científico, ao mesmo tempo em que ela não se reduz a uma realidade física, mas não a ponto de assumir uma perspectiva idealista que visa atingir um universal abstrato. Segundo MERLEAU-PONTY (2006, 319) “o que há de profundo na Gestalt da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade no estado nascente”.

Uma mudança na maneira de entender e classificar o comportamento, antes como elementares e complexos e agora em outros três níveis: sincrético, amovível e simbólico, marca uma transformação estrutural, um reconhecimento da forma como “horizonte do conhecimento”. Assim, essas três estruturas são divididas de acordo com o tipo de comportamento que é mais familiar ao organismo, mas isso não significa reparti-los em três grupos diferentes, mas sim perceber “estruturas limites” em que os comportamentos transitam, pois para MERLEAU-PONTY (2006, 162) “não há espécie animal cujo comportamento *já* ultrapasse o nível sincrético ou *já* desça abaixo das formas simbólicas”. É importante também atentar que as dimensões fundamentais de espaço e tempo se encontram nestes três níveis, apesar de possuírem sentidos diferentes em cada um deles. Sendo a forma simbólica a que mais exige a atividade do espaço e do tempo. Conforme a afirmação de MERLEAU-PONTY (2006, 162) “é claro que um movimento instintivo, ligado a uma situação sincrética, está adaptado aos caracteres espaciais do objeto instintivo e comporta um ritmo temporal”. Com isso, há de alguma maneira a expressão temporal e espacial mesmo no nível mais elementar da escala estrutural do comportamento, uma vez que o mundo habitado pelos organismos não pode ser pleno, nem mesmo constituído a partir de inúmeros elementos de uma cadeia causal. O mundo exige uma temporalidade bem como uma espacialidade. Vejamos melhor como estes três níveis se desenrolam.

No nível das formas sincréticas um comportamento animal está mais ligado ao quadro de suas condições naturais, engajado na matéria de certas situações concretas, de maneira que as relações que ele exerce são apenas alusivas à sua situação vital. A abertura a situações inéditas só é possível indiretamente e tampouco ultrapassa o quadro das situações que o animal encontra em sua vida natural.

Conforme o exemplo do sapo descrito por Merleau-Ponty, o animal persevera em sua tentativa de apreensão de uma minhoca colocada atrás de um vidro, porque em seu ambiente natural um alvo móvel exige várias tentativas para uma apreensão. Por outro lado, se lhe é dado uma formiga com gosto ruim, bastará uma única experiência para produzir uma inibição no movimento de apreensão, ou quando lhe é oferecido um pedaço de papel preto agitado por um fio, após a primeira apreensão ocorre uma inibição que cessa com o passar do tempo. Desta forma, mesmo quando uma aprendizagem é possível, ela se dirige apenas a situações vitais semelhantes, mas a aprendizagem para o autor não é mera repetição do mesmo gesto, ela deve propiciar uma resposta adaptada para diferentes meios e com isso, abranger os detalhes do dispositivo experimental.

Já nas formas amovíveis vemos o aparecimento de *sinais* que não são determinações instintivas de uma espécie, mas sim “fundados em estruturas relativamente independentes dos materiais nos quais se realizam” (MERLEAU-PONTY, 2006, 165). Há manifestações de um comportamento adaptado ao imediato e não ao virtual, aos valores funcionais e não propriamente às coisas. No exemplo do chimpanzé que aprendeu a manejar a caixa a fim de atingir seu objetivo de pegar uma fruta no alto da jaula, quando colocado numa outra jaula juntamente com um segundo macaco que se encontra sentado numa caixa, este primeiro símio não é capaz de manejar novamente a caixa; há uma diferença entre a caixa que ele e seu companheiro somente se apoiam para repousar e a que ele utiliza como instrumento. Nesta situação o filósofo francês vê um apelo ao espaço vivido por oposição a um recurso ao espaço virtual, pois o que falta ao animal é desenvolver um comportamento regulado pelas propriedades objetivas dos instrumentos, conseguir através de seu próprio gesto simbolizar o movimento que ele teria que fazer para atingir o objetivo, ele não consegue assumir o lugar do objeto e ver a si mesmo como objetivo, ou seja, há uma dificuldade em variar os pontos de vista e ela consiste na impossibilidade de reconhecer uma *coisa* de diferentes perspectivas, de estabelecer uma relação entre relações que pressuponham as estruturas que se analisa, falta uma “intenção à segunda potência” capaz de criar relações que se expressem virtualmente. Quando um movimento fortuito do animal indica ou aponta para uma solução, ele a aproveita, porque tal movimento acidental desloca o problema do âmbito virtual para colocá-lo num espaço atual de relações em que pode ser efetivamente resolvido. Para MERLEAU-PONTY (2006, 185) “o que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, uma invariante comparável à invariante imediatamente dada ao corpo, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre objetos”. Isto demonstra um privilégio do corpo, mas ao mesmo tempo uma insuficiência do animal de se representar e de tratar o conjunto do campo experimental como um campo de coisas, objetos, uma vez que a caixa que o animal se apoia e a caixa que se utiliza como instrumento não são para ele dois aspectos de uma mesma coisa (idêntica) e sim dois objetos distintos e alternativos.

Se o chimpanzé se utiliza de um galho como bastão para alcançar um objetivo (a fruta) que não estava diretamente acessível, é porque o objetivo e o bastão, abarcados num mesmo olhar do animal, vieram definir por meio de um futuro próximo ou de uma proximidade espacial a estrutura de ação daquele símio. Essa estrutura orgânica de funcionamento não deve ser explicada, como fazem os psicólogos comportamentais (empiristas ou intelectualistas), por uma pluralidade de causas isoladas, por estímulos e respostas condicionadas, uma vez que “o estímulo condicionado não é um elemento real do mundo físico, mas uma relação, uma estrutura temporal” (MERLEAU-PONTY, 2006, 174). Um estímulo só se torna um reflexo na sua relação direta com o objetivo situado espaço temporalmente. É pela relação a esse conjunto, que não é nem mecânica nem estática, que o animal reorganiza ou confere valor de uso a um objeto, assim o valor funcional depende da composição efetiva do conjunto ou do campo. Tal valor diminui à medida que ele está mais afastado do seu objetivo, desta forma podemos perceber que o valor não é feito de propriedades mecânicas precisas e independentes da posição do animal. De acordo com MERLEAU-PONTY (2006, 175) “o corpo vivo não organiza indiferentemente o tempo e o espaço, não se serve de ambos do mesmo modo”, é na experiência que estes significados e estas relações se dão.

Além das formas amovíveis encontramos também as formas simbólicas que dizem respeito a uma conduta mais original na qual as estruturas do comportamento se encontram mais “transferíveis” ou transitáveis de um sentido para outro. Nesta estrutura simbólica Merleau-Ponty irá fazer uma separação entre sinais e símbolos importante para caracterizar o processo de formação do nível simbólico. Os sinais que aparecem na história do comportamento não são delimitações de um ritmo instintivo de uma espécie, mas eles são fundados em estruturas que gozam de relativa autonomia do meio concreto no qual se realizam, tais estruturas estão atreladas a valores funcionais que são atribuídos às necessidades da espécie. Há no comportamento simbólico uma “multiplicidade perspectiva”, que faltava aos outros níveis do comportamento animal, e que promove uma conduta livre das relações (ou dos “estímulos”) atuais de um ponto de vista particular, permitindo projetá-los. De acordo com MERLEAU-PONTY (2006, 192-193) “com as fórmulas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para a verdade e para o valor próprios das coisas, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui o comportamento não *tem* mais apenas um significado, *é* ele mesmo significado”. Podemos perceber tais diferenças por meio do exemplo que o autor cita do cachorro, que quando treinado a pular de uma cadeira para a outra sob comando do adestrador, na falta de uma ou das duas cadeiras, ele não é capaz de utilizar um banquinho ou mesmo uma poltrona que esteja ao alcance como substituto. Isto acontece porque a originalidade do comportamento simbólico consiste numa criação humana¹, mesmo que houvesse uma adaptação do comporta-

1 Conforme MERLEAU-PONTY (2006, 189) “não é um acaso se a análise do comportamento simbólico nos leva sempre a objetos criados pelo homem”.

mento animal, como no exemplo do chimpanzé que se utiliza de um galho como bastão para alcançar um cacho de banana, esta seria apenas provisória, de caráter adaptativo para atender as necessidades. Na verdade, a estrutura simbólica que abre para a criação, pode se manifestar inicialmente como uma adaptação ao meio, mas ela ultrapassa a mera adaptação quando ela cria objetos que não existiam na natureza, isto é evidenciado no fato de que “toda aptidão adquirida com relação a um ‘objeto de uso’ é uma adaptação à estrutura humana deste objeto e consiste em tomar posse com nosso corpo de um tipo de comportamento ‘artificial’ à imagem do qual o objeto foi feito” (MERLEAU-PONTY, 2006, 189).

Entretanto, não podemos apreender tais afirmações do filósofo francês como uma ruptura existente entre o animal e o humano, como se somente a ordem humana fosse capaz de introduzir um simbólico que o comportamento animal carece. Se MERLEAU-PONTY (2006, 189) afirma que “no comportamento animal os signos permanecem sempre sinais e nunca se tornam símbolos”, por uma incapacidade da espécie de se abrir para uma variedade de perspectivas possíveis, é porque o animal não goza de uma multiplicidade de perspectivas como faz o humano. Isso não significa que somente a ordem humana instaure um ineditismo do simbólico², que ela implementa de maneira inaugural um campo virtual, pois se compreendermos que a “expressividade humana goza de um privilégio – e de um **ineditismo** – em relação à vida biológica ou natural” (grifo nosso), relacionando este ineditismo a exclusividade do simbólico³, esqueceremos a própria afirmação merleau-pontiana de que o movimento de adaptação já é abertura à uma potência corporal, para um possível, um virtual, mesmo que este inicialmente opere por causa de um valor estritamente funcional. Por isso, ao nos determos no texto perceberemos que em MERLEAU-PONTY (2006, 189) “o comportamento simbólico é a condição de toda criação e de toda novidade nos ‘fins’ da conduta. Não é pois de se surpreender que ele se manifeste inicialmente na adaptação a objetos que não existem na natureza”. Assim, já na conduta adaptativa do animal ao seu meio há ali um campo de abertura a um *possível* que garante a expressividade da natureza.

Como vimos anteriormente, não podemos compreender este campo possível do animal tal como concebemos no humano, pois há no humano uma “multiplicidade perspectiva” que o animal não possui por uma incapacidade de expressar variações do mesmo tema. É justamente esta carência de liberdade de modificações

² Tal como pensa como pensa RAMOS (2009, 2), que “o surgimento da ordem humana inaugurada pela percepção era por si só o aparecimento ruidoso de um simbolismo *inedito*”.

³ De acordo com outra citação de RAMOS, entendemos melhor o significado atribuído ao simbólico, como se ele fosse exclusivamente humano, ignorando a própria afirmação merleau-pontiana de que o simbólico já começa na adaptação do animal ao seu meio, uma vez que para RAMOS (2009, 3) “o filósofo permanece preso a uma concepção tradicional de natureza, o que obriga a creditar todo o simbolismo à ação humana”. Tal afirmação da autora implica numa não atribuição da expressividade à natureza, cabendo a esta apenas a repetição e a monotonia de seus termos. Quando, para MERLEAU-PONTY (2006, 312) “fomos remetidos da ideia de uma *natureza* como *omnitudo realitatis* à de objetos que não poderiam ser concebidos em si, *partes extra partes*, e se definem apenas por uma ideia da qual participam, um significado que se realiza neles”.

de pontos de vista que difere o humano dos valores funcionais e das necessidades da espécie. É como se houvesse um *a priori*⁴ da espécie que reduzisse a capacidade de um comportamento significar ou assimilar outras coisas que não os temas ou os meios já fixados e estabelecidos, mas esta relação, do animal com seu meio ou com seu mundo interior, não deve ser compreendida como a “relação de uma chave com sua fechadura”, ou seja, como um meio estrito de acesso exterior ou como correspondência linear de um estímulo a uma resposta. A experiência num organismo vai além de uma pura correspondência, a experiência possui uma “inteligibilidade imanente”, como se ela envolvesse um princípio sistemático da mesma ordem daquele do *a priori* da espécie, para o qual uma regulação dos procedimentos ou dos atos dos animais já se encontra inscrita nos fatos vivenciados.

Tanto nos gestos do comportamento animal quanto nos do humano, as intenções que estes traçam não são as de uma consciência. Conforme MERLEAU-PONTY (2006, 198) “não deveríamos recusar a consciência apenas aos animais”, pois a mera suposição de uma consciência reduz o mundo a uma série de representações, à maneira de um espetáculo privado, como se tivesse um ser para si escondido atrás de um corpo visível, vetando-o de seu caráter principal, a saber, o de garantir sua autonomia, sua multiplicidade. Sendo assim, o saber, que o autor trata não é um saber por essência, como o do conhecer e sim o de uma experiência, que diz respeito a uma maneira de tratar o mundo e de viver. Porém, recusar-lhes uma consciência pura não significa transformá-los em “autômatos sem interior”. O animal varia, à sua maneira, conforme a integração de seu comportamento, mas ele já é uma *outra existência* independente. O que nos é revelado com a noção de estrutura do comportamento é o paradoxo que ela constitui através da experiência perceptiva, pois ela não é “coisa”, um “em si”, nem mesmo o invólucro de uma consciência pura, ou uma ideia. É justamente este paradoxo que torna a noção de estrutura opaca a uma inteligência, mas que a faz assemelhar a noção de “forma” vinda da *Gestaltheorie*, possibilitando a imbricação de esferas antes opostas, permitindo a assunção da ambiguidade do ser “para-nós” e “para-si” através do movimento de expressão.

Referências

BIMBENET, É. (2000). *La structure du comportement: l'ordre humain* (chap. III, 3). Paris: Ellipses.

FERRAZ, M. S. A. (2006). *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas – Fapesp.

⁴ Por *a priori* da espécie MERLEAU-PONTY (2006, 194) entende “a orientação do organismo em direção a comportamentos que tenham um sentido biológico, em direção a situações naturais, isto é, um *a priori* do organismo. Existe pois uma norma inscrita nos próprios fatos”. Entretanto, não devemos tomar esta norma imbricada no comportamento do organismo como sendo somente da ordem da natureza, como se ela estivesse apartada da cultura. Para o filósofo a natureza e a cultura são dadas simultaneamente, não há nada que seja pura natureza que já não se encontre imbricada na cultura e vice-versa.

MERLEAU-PONTY, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

MERLEAU-PONTY, M. (2006). *A estrutura do comportamento*. Tradução de: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.

RAMOS, S. de S. (2009). *A prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese de doutorado defendida na USP, São Paulo.

Delimitação do problema do “desencantamento do conceito” na *Dialética Negativa*

Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira*

* Mestranda, UFMG.

Resumo

A *Dialética Negativa* (1966) de Theodor Adorno estabelece como tarefa da Filosofia a aproximação ao não-idêntico e não-conceitual. Desse modo instaura-se uma relação antinômica entre seu projeto e a atividade conceitual: ora de crítica do conceito forjado sob o princípio de Identidade; ora de valorização do conceito como *organon* necessário do conhecimento. Como resposta a esse impasse encontramos a necessidade de um *desencantamento do conceito* como via de reconfiguração da atividade conceitual e, com ela, da própria filosofia. Este artigo tem por objetivo delimitar o problema configurado como *desencantamento do conceito*, pretendendo responder sobre o que leva Adorno a concluir, em face do problema do conceito, pela necessidade de seu desencantamento; como se desenvolve propriamente este processo; e, por fim, quais seus resultados e seu papel dentro do projeto da *Dialética Negativa*.

Palavras-chave: Adorno; *Dialética Negativa*; Conceito; Não-idêntico.

Dialética Negativa: A filosofia em direção ao não-idêntico

Considerada uma das mais importantes obras de Theodor Adorno do ponto de vista de seu diálogo com a tradição, a *Dialética Negativa*, de 1966, inicia-se no confronto com a questão sobre a possibilidade e a legitimidade de continuação da própria filosofia, enquanto atividade intelectual. Esta questão se coloca à medida que o fracasso dos projetos filosóficos marcados pela promessa de coincidir com a realidade terminou, senão por deslegitimar, ao menos pôr sob suspeita o papel da teoria. De fato, para Adorno, a situação da Filosofia de seu tempo estaria marcada por essa impossibilidade, ou bloqueio, de adequação entre pensamento e realidade,

entre Razão sistemática e Ser como totalidade e, frente a essa situação, a única possibilidade de sobrevivência da Filosofia é a partir da crítica de si mesma.

Esta autocrítica, portanto, inicia-se justamente em relação à pretensão de apreensão da realidade como todo presente nos projetos filosóficos configurados como “Sistema”, submetendo a realidade à Identidade como princípio lógico da Razão, que garante a totalidade da adequação entre pensamento e ser. Para Adorno, a filosofia que persiste como Sistema padece da ingenuidade de tratar aquilo do qual depende sua verdade como um objeto totalmente disposto e, portanto, subjetivamente determinado por uma lógica da posição, desnudada por Kant e reiterada desde então. Nesse sentido Adorno promove uma crítica à filosofia desenvolvida sob o signo da racionalidade esclarecida que, não tanto ingenuamente, quanto perniciosamente, se afasta do objeto, na intenção de compreendê-lo:

A ratio que, para se impor como sistema, eliminou virtualmente todas as determinações qualitativas às quais se achava ligada caiu em uma contradição irreconciliável com a objetividade que violentou, pretendendo compreendê-la. Ela se distanciou tanto mais amplamente dessa objetividade quanto mais plenamente a submeteu aos seus axiomas, por fim, ao axioma da identidade. (ADORNO, 2009, p.27)

A razão regida pelo princípio de identidade e pela pretensão de sistema, procedendo através de uma supressão das distinções qualitativas do objeto, termina por se distanciar de sua materialidade, deixando nesse movimento o rastro de violência de uma atitude dominadora. Enquanto unidade da qual nada está fora, um sistema filosófico é representação do pensar como dominação e repressão na medida em que elimina aquilo que não se submete ao princípio de identidade (Cf. Adorno, 2009, p. 29).

Porém, é justamente o reconhecimento desse conteúdo que não se submete ao princípio de identidade que possibilita tal crítica adorniana e, dessa forma, a continuidade da filosofia é colocada em termos de um movimento em direção ao “filosofar concreto”. Quer dizer, a denúncia de que o modelo de racionalidade da modernidade se distancia do concreto, ao invés de compreendê-lo, só é possível a partir da pressuposição de um conteúdo pertencente ao objeto que não se deixa apreender pelo aparato categorial apriorístico através do qual é articulada a intenção de compreensão no corte sistemático de uma filosofia do sujeito - um conteúdo pertencente ao objeto que excede, ou se subtrai, a sua posição pelo sujeito. Assim, o desenvolvimento de uma Filosofia que se volte para o concreto significa abrir mão tanto da pretensão de se estabelecer como sistema, quanto da utilização a priori de axiomas ou esquemas dedutivos. Na tentativa de expressar o conteúdo a ser pensado, o “filosofar concreto” se realiza na medida em que a razão possa visar aquela concretude que escapa ao processo de identificação do conceito, obrigando “o pensamento a permanecer diante do mais ínfimo” (ADORNO, 2009, p.36).

Nesse sentido, a continuidade da Filosofia apenas se justifica a partir da aproximação ao “âmbito do não-conceitual, do individual e particular” (ADORNO, 2009, p.15). E, apesar de negar o “espírito de sistema”, Adorno (2009) enfatiza que essa aproximação deve ser empreendida ainda a partir de um “espírito sistemático”, que marca a exigência de coerência e rigor do pensamento lógico e conceitual. Assim, a *Dialética Negativa* se estrutura a partir do objetivo de “... com meios logicamente consistentes, [...] colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade” (ADORNO, 2009, p.8).

II. Antinomias entre a Dialética Negativa e a atividade conceitual

Ao chamar atenção para algo que se localiza fora do conceito, Adorno promove uma crítica à própria noção de conceito subsistente na tradição filosófica que, partindo da identidade lógica como requisito para a apreensão conceitual, se configura como unidade abstrata sob a qual estão subsumidos todos os entes por ela definidos. Sua crítica dirige-se justamente a essa pressuposição de **unidade/totalidade** do conceito em relação aos objetos singulares. Nesse sentido, a conceitualização equipara-se a uma espécie de ilusão/encantamento que confere a si mesma uma (falsa) aparência do que é em si (Cf. Adorno, 2009, p.18), e pressupõe sua autossuficiência em relação ao objeto, determinando-o mesmo que independente de sua experiência. De acordo com esta concepção, o conceito torna-se o principal instrumento que possibilita a efetivação da tendência de dominação da razão para com os objetos sobre os quais se coloca e, mais amplamente, da vontade de dominação do homem sobre a natureza e sobre os próprios homens. Desse modo Adorno denuncia uma relação intrínseca entre a necessidade de uniformização e identificação no nível do pensamento e a indiferença e desprezo pelo indivíduo, transformando em tarefa política a crítica do caráter totalitário que subsiste na atividade filosófico-conceitual.

Epistemologicamente, a recusa do princípio de identidade acaba por revelar que “os objetos não se dissolvem em seus conceitos” (ADORNO, 2009, p. 12). A referência a um conteúdo que estaria fora da unidade conceitual leva à constatação de que existe uma face do objeto que a conceitualização não consegue abarcar. Marcado até então por uma pretensão de autossuficiência e, assim, dominação para com o objeto, o conceito se revela insuficiente em relação a este conteúdo individual e particular, que escapa ao processo de identificação. A isso que escapa ao conceito em sua função descritiva e que, no entanto, talvez ainda possa ser expresso, Adorno chama de não-conceitual ou não-idêntico. Na consideração deste conteúdo “não-idêntico” se realiza o pressuposto de que **não há identidade total entre pensamento e ser**, ou seja, entre o conceito e a coisa conceituada.

Porém, é necessário observar que a identidade é negada apenas enquanto totalizada como princípio para o pensamento (ou seja, como determinante lógico

para o conhecimento). Quer dizer, não é o caso de que não há identidade alguma entre conceito e conceituado; o que Adorno nega é que essa identidade seja total, e que o conceito (e assim, o sujeito) defina o objeto em todas as suas propriedades. O que o pressuposto da não-identidade revela é que há limites em relação ao alcance do objeto: ele é e não é alcançado ao mesmo tempo, e essa é a contradição que constitui a realidade – e, necessariamente, dá origem ao pensamento dialético.

Por isso, não obstante sua crítica, a atividade conceitual persiste como constituinte da atividade filosófica no projeto da *Dialética Negativa*. Enquanto “organon do pensamento” (ADORNO, 2009, p.22), o conceito permanece como a única maneira de levar o não-idêntico à expressão – pois, de outro modo ele seria conduzido à irracionalidade e novamente desprezado. Adorno enfatiza a necessidade de aproximação ao não-conceitual, mas sem abrir mão da elaboração conceitual, porquanto “somente uma conversão do olhar teórico – não sua renúncia – [...] pode tornar relevante o que até então aparentava ser desprezível e insignificante” (CHIARELLO, 2006, p. 91).

Permanecer fiel ao seu próprio teor significa, para a Filosofia, não abrir mão da mediação conceitual (Cf. Adorno, 2009, p. 21) na sua relação cognitiva com o mundo. Dessa forma se estabelece uma relação antinômica entre o projeto filosófico da *Dialética Negativa* e a atividade conceitual: por um lado, critica a insuficiência do conceito forjado sob a pretensão de unidade e, por outro, assinala como indispensável à continuidade da atividade conceitual. Daí seu projeto filosófico ser caracterizado, como diz Adorno (2009), pelo esforço de ir além do conceito por meio do conceito, apesar da aporia aí engendrada. É justamente a autoconsciência desta aporia que instaura o objetivo do conhecimento como uma utopia do conhecimento: “abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.” (ADORNO, 2009, p.17). Para Adorno, essa esperança utópica torna-se condição de possibilidade para a própria Filosofia, ainda que assumindo seu caráter aporético.

A partir dessa ambiguidade, Adorno é levado “a pensar a própria atividade conceitual no limite de sua possibilidade” (NEVES SILVA, 2006, p. 39). Se o conteúdo não-conceitual “só pode ser visado com o instrumental do conhecimento, por meio da reflexão sobre os seus próprios meios” (ADORNO, 2009, p.16), então, considerando o conceito como organon do pensamento (e por isso, do conhecimento), a realização de uma filosofia concreta, voltada para o âmbito do além do conceito, está atrelada a uma tarefa de reflexão crítica a respeito do próprio conceito. Isto é, se a aproximação ao não-conceitual deve ser empreendida através do conceito, é necessário se reconfigurar a noção de conceito para que possa realizar a tarefa que lhe compete: “Como o ente não é dado de modo imediato, mas apenas por meio e através do conceito, seria preciso começar pelo conceito e não pelo mero dado. O conceito do conceito mesmo tornou-se problemático” (ADORNO, 2009, p.134-135).

III. O Desencantamento do Conceito

O *desencantamento do conceito*, processo anunciado por Adorno já na introdução da obra em questão, seria então uma resposta a essa problematização, uma via de reconfiguração da atividade conceitual no sentido de conservá-la, porém negando a pretensão de autossuficiência com a qual o marcara, até então, a própria atividade filosófica:

À consciência do caráter de aparência inerente à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total. [...] Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. (ADORNO, 2009, p.13)

Torna-se necessária então uma crítica imanente da atividade conceitual, no sentido de desfazer sua aparência ilusória de identidade total em relação ao conceituado.

Tendo em vista que o processo de conceituação se baseia justamente na atividade de identificação do pensamento, é irresistível que se revista pela aparência de identidade “intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura” (ADORNO, 2009, p. 12). Porém, diante da falsidade da identidade total entre pensamento e ser, esta aparência revela-se igualmente falsa, e a pretensão de unidade conceitual, como encanto ou mito. É necessário, portanto, o desencantamento do conceito como uma crítica imanente da atividade conceitual, promovendo uma autorreflexão sobre os resultados que alcança em relação aos objetivos a que se propõe: apenas assim o pensamento conceitual é capaz de identificar sua insuficiência necessária em relação ao objetivo de definir o objeto.

Se o desencantamento do conceito é uma crítica imanente do conceito em que este se estende até seus limites, gostaríamos de destacar ao menos dois aspectos que aparecem como relevantes nesse processo, pois se aproximando de suas fronteiras a atividade conceitual depara-se, por um lado, com o primado do objeto, e por outro, com a mimesis.

A distinção de que parte Adorno entre conceito e conceituado tem como consequência para o processo de conceituação a constatação de que há uma dependência do sujeito em relação ao objeto na medida em que a elaboração conceitual apenas se realiza dentro e a partir do cenário promovido pelo não-idêntico. Se o objeto põe as condições a partir das quais ocorre o processo de conceituação, isto é, este só se realiza a partir do horizonte estabelecido pelo objeto (Cf. Adorno, 2009, p. 17), então é possível dizer que mesmo aquele conteúdo que de fato é apreendido pelo processo de identificação conceitual só alcança seu momento de verdade na medida em que é mediado pelo não-conceitual. A relação dialética que estabelece com o não-conceitual fundamenta o processo de conceituação:

Que o conceito seja conceito [...] não altera nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não-conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação [...]. Ante a intelecção do caráter constitutivo do não-conceitual no conceito dissolve-se a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo. (ADORNO, 2009, p. 17)

O desencantamento do conceito seria, portanto, este momento de “se deter em tal reflexão”, de encarar esta “intelecção do caráter constitutivo do não-conceitual no conceito”. Só a partir daí é possível então negar a identidade lógica como princípio determinante da conceitualização, e direcioná-la para o não-idêntico. A partir do enfrentamento da relação com o não-conceitual, que altera o sentido da conceitualidade para o não-idêntico, instaura-se a necessidade de transformação da relação epistemológica entre sujeito e objeto, em direção ao primado do objeto. Uma vez que o conceito necessariamente aponta para algo que está fora dele, quer dizer, que o conceito surge do contato com algo que difere dele mesmo, instaura-se o primado do objeto, enquanto constatação de que “a constituição impositiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito e do espírito, deve ser reportada para um espaço fora dessa região” (ADORNO, 2009, p.17), vale dizer, para o espaço da não-identidade do objeto (ou, do objeto na sua não-identidade).

Assim o desencantamento do conceito contribui para a possibilidade de desfazer o impulso de dominação que forja a aparência ilusória de identidade total para com o objeto: “Por meio da autoconsciência desse fato [o fato do primado do objeto na determinação do conceito], eles [os conceitos] conseguem se libertar de seu fetichismo. A reflexão filosófica assegura-se do não-conceitual no conceito.” (ADORNO, 2009, p. 18).

Já a relação entre conceito e mimesis pode ser tomada como elemento constitutivo do processo de desencantamento à medida que a virada que propõe a primazia do objeto impele a atividade conceitual a uma relação de exposição e entrega ao objeto - o que marca sua aproximação, em certo aspecto, ao procedimento mimético. Partindo do pressuposto de que a mimesis, dentro da atividade estética, é animada pelo não-conceitual, quer dizer, é capaz de visar o não-idêntico da objetividade, então, o conceito deve abrir espaço para o comportamento mimético (mesmo que não possa ultrapassar sua condição de mediação): “O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da mimesis, senão na medida em que se apropria de algo dessa mimesis em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela” (ADORNO, 2009, p. 21). Desse modo, o desencantamento do conceito se configuraria como esse processo de contínua aproximação e afastamento dialéticos em relação à mimesis, e, mais amplamente, da filosofia em relação à arte.

IV. Resultados e Alcance do Desencantamento do Conceito

Quanto aos resultados do processo de desencantamento, isto é, a respeito da pergunta sobre características devem ser incluídas no arcabouço conceitual para que ele se aproxime do ideal de realização da utopia do conhecimento, propomos

menos uma resposta definitiva que uma problematização. Em relação àquilo que seria um “conceito desencantado” fica claro que, uma vez instaurada a distinção entre o conceito e aquilo que é conceituado, a própria noção de conceito deve ser repensada fora da pretensão de esgotamento das determinações do objeto, ou seja, o conceito deve ser repensado através de uma recusa ao estabelecimento de definições.

Isso não quer dizer que o conceito seja uma simples aparência em relação ao objeto, com o qual não estabeleça relação de verdade. Longe disso, seu momento de verdade existe justamente a partir daquela face do objeto que é capaz de ser apreendida pela identificação; porém fica vetada ao conceito a possibilidade de definir o objeto, porque há uma face que não se submete a essa identificação. Na medida em que o sujeito não reconhece a relação contraditória com o objeto (de que o alcança e não alcança ao mesmo tempo), se afasta de sua concretude, e se aproxima de Ideologia porque constitui o objeto apenas a partir de um ponto de vista, o da identidade entendida como total. Ao contrário, a possibilidade de conceituação do objeto aproximando-se de sua concretude é alcançada pela consciência de sua não-identidade total e, portanto, da negação determinada de sua identidade.

O conceito, enquanto instrumento do pensamento, é incapaz de se desfazer do processo de identificação, porém se desfaz de seu impulso de dominação na medida em que procede através de uma contínua negação de si mesmo, ou seja, é preciso estar sempre e novamente se negando, e nunca pronto e acabado. É nesse sentido que Adorno afirma a necessidade de o objeto ser “inesgotavelmente proposto” (ADORNO, 1995, p. 193). Por isso talvez possamos falar em um contínuo desencantamento de conceitos: estes se encontram em permanente autonegação porque devem identificar e, ao mesmo tempo, reconhecerem-se como diferentes, insuficientes, e por isso ao mesmo tempo em que o conceito identifica o objeto, nega, e reconhece sua limitação.

Por isso, uma das perspectivas que ficam abertas pelo desencantamento, enquanto processo de re colocação da atividade conceitual, é a consideração da *constelação* como forma de organização do pensamento conceitual que prioriza sua articulação e dependência em relação a outros conceitos: “a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior. (ADORNO, 2009, p. 141)”. Assim, o desencantamento do conceito completa-se por sua composição em forma de constelações, como possibilidade de não os hipostasiar, e assim, alcançar o horizonte da não-identidade. Nesse sentido, pode-se dizer que a categoria de constelação, como princípio composicional, “é condição de possibilidade dos conceitos sob o esquema dos modelos de pensamento.” (NEVES SILVA, 2006, p. 86).

V. Considerações finais: a importância do Desencantamento do Conceito

Por fim, deparamo-nos com a questão sobre o lugar do desencantamento do conceito dentro do projeto filosófico da *Dialética Negativa*, isto é, o papel que assume no sentido da realização da utopia do conhecimento. Pergunta que pode ser

respondida com as palavras do próprio Adorno naquela que é a única ocorrência da expressão em toda a obra: “O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize” (ADORNO, 2009, p.19). O processo de desencantamento é necessário porquanto impede o desenvolvimento da filosofia em direção ao impulso de dominação subsistente epistemologicamente na atividade de conceituação baseada nos princípios de identidade e totalidade. Ainda que intrinsecamente conceitual, abre-se para a Filosofia a possibilidade de aproximação ao não-idêntico e não-conceitual, desde que permaneça no esforço do desencantamento de seus conceitos.

Nesse sentido, é necessário destacar que o desencantamento do conceito, assim como a Dialética Negativa como um todo, permite não mais que a crítica do Estado Falso, porque revela como insuficiente e como ilusão necessária justamente aquele procedimento que identifica razão e dominação. Ou seja, não é o caso de que a Dialética Negativa seja ela mesma a via de uma experiência não-danificada com a realidade, uma vez que ainda são necessárias transformações reais que levem do Estado Falso para uma situação de emancipação, mas essa reconfiguração da atividade cognitiva contribui para a possibilidade dessa experiência.

Por isso tal processo pode ser considerado como chave de leitura e interpretação da obra em questão, uma vez que se constitui como momento incontornável do núcleo de transformações necessárias que resguardam a possibilidade de sobrevivência da própria filosofia. E, nesse sentido, o desencantamento do conceito pode ser tomado como momento central no desenvolvimento do projeto filosófico adorniano, na medida em que representa e expõe de forma ainda mais acentuada o caráter aporético que perpassa todo seu projeto filosófico (falar através de conceitos sobre o não-conceitual), concentrando essa tensão dialética no interior da elaboração conceitual.

Referências

OBRAS DE THEODOR W. ADORNO

_____. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

_____. *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge: Polity Press, 2008.

_____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: Free Press, 1979.

CHIARELLO, M. *Natureza-morta: finitude e negatividade em Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006.

GATTI, Luciano. "Exercícios do pensamento: dialética negativa." *Novos estud. – CEBRAP* [online]. 2009, n.85, pp. 261-270. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000300012>>. Acesso em: novembro de 2011.

MUSSE, Ricardo. "Passagem ao materialismo". *Lua Nova*. São Paulo, nº. 60, p. 97-116, 2003.

_____. "Elementos da Crítica de Adorno a Kant." *Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 4, n.1, p.201-215, abril, 2007.

_____. "Theodor Adorno: filosofia de conteúdos e modelos críticos." *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 2(2): 135-145 2009.

NEVES SILVA, Eduardo Soares. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria deconstelação*. Tese (Doutorado em Filosofia) – UFMG – Belo Horizonte, 2006.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

PERIUS, Oneide. *Esclarecimento e Dialética Negativa: Sobre o além-do-conceito em Theodor Adorno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PUC Rio Grande do Sul – Porto Alegre, 2006.

SAFATLE, V. P. "Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural". In: ALMEIDA, J; BADER, W. (Org.). *Pensamento alemão do século XX*. São Paulo: Cosacnaify, 2009, v. 1, p.159-180.



Senso comum e vida política em Arendt

Matheus Soares Kuskoski*

* Mestrando – UFPEL.

Resumo

A hipótese a ser desenvolvida é a de que por meio do senso comum possibilita-se a intersubjetividade, a qual é imprescindível para a constituição da esfera pública, no pensamento de Hannah Arendt. Em *A Condição Humana*, Arendt compreende a realidade como o produto da manifestação pública das opiniões. Já em *A vida do Espírito*, o senso comum é a faculdade humana que unifica as experiências advindas dos sentidos ao mesmo tempo em que, pelo diálogo entre diferentes pessoas, permite a confirmação das percepções de cada uma delas. Depreende-se como o senso comum é a pré-condição para uma vida política autêntica, na qual há espaço para o diálogo, sem uso da violência, donde a necessidade de analisá-lo. Pois, para Arendt, a política depende radicalmente da pluralidade humana, preservada apenas enquanto houver livre discurso entre os participantes.

Palavras-chave: Hannah Arendt; senso comum; intersubjetividade; esfera pública; política.

O conceito de senso comum é central na arquitetura teórica de Hannah Arendt. A hipótese que irei desenvolver é a de que por meio dele possibilita-se a intersubjetividade, a qual é imprescindível para a constituição da esfera pública. A realidade do mundo, isto é, a certeza da existência de um mundo exterior e de sua objetividade, só é possível graças à “comunidade de sentido” instituída pelo senso comum.

Um obstáculo, contudo, deve ser superado antes de proceder nesse plano de trabalho. Ocorre que uma leitura atenta dos textos de Arendt revela não ser esta expressão, “senso comum”, utilizada pela autora de forma tal que seu significado seja unívoco. Na linguagem cotidiana, quando afirmo que alguém está falando em

termos de senso comum, isso pode significar tanto que o assunto está sendo desenvolvido com razoabilidade – no sentido de que eu e, espero, os demais possam aceitar o raciocínio – quanto que a pessoa está sendo superficial, transmitindo preconceitos não elaborados criticamente. Assim, posso exigir que alguém use de seu senso comum, e assim a expressão denota algo como uma capacidade para formular juízos cuja correção está vinculada a sua aceitabilidade geral, como também posso falar de senso comum como conhecimentos pouco articulados e irrefletidos, disseminados em grupos sociais (GEERTZ, 1975).

É possível distinguir, dessa forma, duas diferentes maneiras pelas quais podemos falar de senso comum ou de seus correlatos (bom senso, são entendimento, etc.). Acrescenta-se uma terceira, com origens bastante remotas, mas subjacente às demais. Na história da filosofia, desde Aristóteles, cunhador da expressão (*koine aisthesis*), até a contemporaneidade, esse conceito tem aparecido com diferentes conotações. Aristóteles falou do senso comum enquanto uma faculdade da alma unificadora das diferentes percepções, pela qual somos capazes de perceber a unidade de um objeto (apesar de suas distintas maneiras de se apresentar aos sentidos). Todos possuindo os mesmos sentidos e percebendo o mesmo objeto, logo, posso dizer que a maioria das opiniões concordantes sobre ele corresponde à verdade. Cícero elogiou o senso comum, no sentido de opiniões, modos e costumes compartilhados em comunidade, como algo a ser considerado por quem pretender excelência na arte da oratória. Hegel, contrapondo-se ao pensador latino, falou da filosofia como o mundo do senso comum de cabeça para baixo, algo a ser superado pelo pensar filosófico. Kant, por sua vez, viu no senso comum uma capacidade geral para julgar o particular segundo uma ideia do universal que está em todos os homens – um sentido de comunidade.

O ponto que desejo enfatizar é que a expressão senso comum é quase tão antiga quanto a história da filosofia ocidental e, como é de se esperar de tudo inserido na história, não permaneceu semanticamente estanque. Há pelo menos três tradições filosóficas relativas ao conteúdo desse conceito e Arendt, como tentarei mostrar, transita entre elas, elaborando uma conceituação própria que é capaz de articula-las.

Em sua primeira obra de caráter político, *Origens do totalitarismo*, Arendt se ocupa muito mais de análises históricas e sociais do que propriamente filosóficas. A teoria por trás de seu exame dos eventos que levaram aos regimes totalitários, porém, não se deixava ocultar, apesar de não estar elaborada discursivamente¹. Nela, ao tratar do “antissemitismo como uma ofensa ao bom senso” (ARENDR, 1989, p. 23), Arendt em nenhum momento expressa claramente o seu entendimento dessa expressão (bom senso). São os movimentos desse capítulo, o qual é introdutório aos seguintes e resume os principais argumentos que neles serão apresentados, explicitam de que maneira o ódio aos judeus afronta o são entendimento.

¹ Isso foi reconhecido por Arendt no prefácio de 1966 à terceira parte das *Origens* (Totalitarismo) (ARENDR, 1983, p. 340).

Arendt não apenas identifica no “bom senso” uma incapacidade em compreender os eventos totalitários, mas também chama a atenção para o perigo que ele representa para aquele que pretende encontrar o sentido dessas experiências. Percebo que, nessa passagem, a pensadora apresenta uma concepção de senso comum específica: enquanto crenças e opiniões acriticamente disseminadas por entre as pessoas. Interpreta-a, nesse caso, de maneira negativa, pois ao se pensar nos termos do senso comum corre-se o risco de se limitar a fórmulas fáceis, clichês, e assim não perceber a novidade introduzida pelo nazismo².

Nos escritos posteriores à publicação de *Origens do totalitarismo* e anteriores à *Condição Humana*, reunidos e publicados em *A promessa da política*, é explicitado como e em que medida o senso comum tornou-se incapaz de julgar corretamente a realidade. Segundo a autora (1993; 2008; 2009), uma tradição é um fio condutor em direção ao passado, revelador das experiências (estéticas, políticas, religiosas, morais, históricas, etc.) dignas de serem lembradas e mantidas vivas no presente, servindo de guia para a ação e para o pensamento. Nesse contexto, Arendt (2008, p. 86-87) afirma: “Está na natureza de uma tradição ser aceita e absorvida, por assim dizer, pelo senso comum, que ajusta os dados particulares e idiossincráticos de nossos outros sentidos ao mundo que coabitamos e compartilhamos”.

Ao assim formular o senso comum, acredito que a pensadora indica estar familiarizada com a vertente aristotélica, embora não a mencione, quando relaciona a expressão às percepções sensoriais. A ênfase nessa passagem, entretanto, é bastante diferente: Se para a percepção em si o homem não precisa de seus congêneres, na “condição humana da pluralidade” (ARENDT, 2008, p. 87) a presença de outras pessoas torna-se imprescindível para o conhecimento: por meio delas e com elas o indivíduo compara e controla os dados de seus sentidos. Arendt retoma essa noção em *A vida do espírito*, no livro sobre a atividade do pensamento (1981, p. 50):

aquilo que [...] nós chamamos de senso comum, o *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter unidos os meus cinco sentidos e garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, sinto o gosto, cheiro, e escuto [...] Este mesmo sentido, um misterioso “sexto sentido”, porque ele não pode ser localizado como um órgão corporal, ajusta as sensações dos meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações em suas meras qualidades e intensidades sensitivas são incomunicáveis – a um mundo comum compartilhado com os outros.

A pensadora relaciona, nessa passagem, a operação do *sensus communis* com a intersubjetividade. Mediante essa relação, esse sentido permite a comunicação

² Esse perigo é presente na resenha, publicada em 1946, relativa à obra *Problems of men*, de John Dewey. Este pensador estadunidense, segundo Arendt, manteve-se na “torre de marfim” do senso comum, tornando-se inconsciente da radicalidade dos eventos políticos do século XX e da conseqüente impropriedade de se utilizar as categorias “tradicionais” para analisar esses fenômenos. Por esse motivo, para ela é difícil de se concordar com Dewey, mas também ainda mais difícil de divergir de suas ideias, posto que são o senso comum “personificado” (ARENDT, 2005).

das sensações e o ajuste das percepções sensoriais individuais a um mundo comum. Em Arendt (1981), a “fé perceptual”, a crença na fidedignidade dos sentidos, apesar de estar radicada na força incomparável das percepções sensíveis no ser humano, é apenas um dos elementos da objetividade do mundo. Adiciona-se a ela a dimensão da pluralidade humana, posto que o homem nunca aparece no mundo sem a companhia de outras pessoas.

Dessa maneira, devemos considerar o contexto (ARENDR, 1981) um elemento componente do senso comum, agora, claramente, em um sentido metafórico (não é um *senso*). Isso porque, embora cada sujeito ocupe uma posição única a partir da qual observa e julga os fatos, a comunicação é possível – e dessa forma o partilhar do mundo – somente porque as pessoas têm em “comum” uma rede de objetos, significações e pré-compreensões (um mundo) que está sempre ao alcance de cada um e, de certa forma, subjaz a todas as relações humanas (inclusive consigo mesmo). O contexto, nesse sentido, nunca pode ser inteiramente apreendido pelo intelecto, mas forma o horizonte do mundo.

Ao contexto e à unidade das percepções Arendt adiciona, relativamente ao senso comum, ainda um terceiro elemento, que é a concordância, entre os sujeitos, sobre a identidade do objeto. Em outras palavras, embora a percepção dos sentidos seja, em sentido estrito, privada, e apesar de o contexto fornecer significado às experiências, estas só se tornam verdadeiramente intersubjetivas quando os diferentes observadores, cada um a partir de sua posição específica no mundo, concordam que se está falando da mesma coisa. Assim, para a pensadora (ARENDR, 1981, p.50):

A subjetividade do parece-para-mim é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para outros, apesar de seu modo de aparecer poder ser diferente. (É a intersubjetividade do mundo [...] que convence os homens de que eles pertencem à mesma espécie. Apesar de cada objeto individual aparecer sob uma perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto no qual ele aparece é o mesmo para toda a espécie [...]).

Retornando para a passagem de *A promessa da política*, é explicitada uma relação próxima entre senso comum e tradição. Se “está na natureza de uma tradição ser aceita e absorvida, por assim dizer, pelo senso comum”, isso só pode significar que, enquanto o homem é um ser em constante relação com outras pessoas sob a condição da pluralidade, ele busca nelas os parâmetros de sua orientação no mundo. E uma vez que o ser humano nunca é desprovido de uma história, de um passado – e assim de opiniões comuns e, potencialmente, de uma tradição – estes serão elementos importantes para o seu direcionamento. Em outras palavras, os costumes, o passado e as crenças de um grupo fazem parte dos fenômenos que se manifestam aos homens em sua vida e, portanto, são elementos utilizados para a comparação e controle de suas experiências subjetivas.

Se essa concepção apresenta um aspecto positivo – pelo qual o mundo é compartilhado com os outros e o passado é preservado na memória de cada nova geração –, guarda também uma semântica negativa em relação ao senso comum:

Com os romanos, rememorar o passado tornou-se uma questão de tradição e foi no sentido da tradição que o desenvolvimento do senso comum encontrou sua expressão politicamente mais importante. Desde então, o senso comum tem sido imposto e alimentado pela tradição [...] Os juízos de senso comum impostos pela tradição extraíram e preservaram do passado tudo que foi conceptualizado pela tradição e era ainda aplicável às presentes condições. Esse método “prático” de rememoração do passado [...] nos foi outorgado no mundo comum como nosso legado (ARENDR, 2008, p. 87-88).

A tradição, absorvida pelo senso comum, impõe os limites daquilo que pode ser dito, especialmente em relação à política. Os conceitos e juízos transmitidos “tradicionais” têm a capacidade de moldar as experiências dos seres humanos. O perigo, como Arendt já apontara nas *Origens* (1989), é chegar assim à incapacidade de compreender adequadamente os eventos quando estes não se adéquam à moldura da tradição, podendo mesmo alcançar a impossibilidade de se articular qualquer discurso que a contrarie: “A simples tendência de excluir tudo aquilo que não fosse consistente transformou-se num grande poder de exclusão, que a manteve [a tradição] intacta contra todas as experiências novas, contraditórias e conflitivas” (ARENDR, 2008, p. 93).

Essa mesma perspectiva positiva é mantida na obra *A condição humana*, de 1958. Afirma-se ali que

O único atributo do mundo que nos permite aferir sua realidade é o fato de ser comum a todos nós, e o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem (ARENDR, 2010, p. 260).

Arendt defende, nessa obra, que a comunidade do mundo resulta do fato de ele ser público. Por público deve-se entender, por um lado, a possibilidade de ver e ser visto pelos outros, de maneira que mesmo a vida íntima, subjetiva e “obscura”, é transposta quando se consegue levá-la à esfera do diálogo com diferentes pessoas. Por esse motivo, afirma a filósofa, “para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDR, 2010, p. 61). O senso comum, como se percebe, é um elemento fundamental na formação da realidade, na troca de experiências que permitem o surgimento de um mundo comum *dotado de sentido* (ROVIELLO, 1997) entre os seres humanos. Esse mundo comum, dotado da objetividade que somente o *sensus communis* pode oferecer, é a base para a constituição da esfera pública e política, na qual a ação e o discurso podem ocorrer.

Tal ambivalência de Arendt ao tratar do termo “senso comum” se reforça em outras obras do mesmo período. Por vezes, como nas passagens acima, é enfatizado o aspecto impositivo e cerceador do senso comum e as crenças “ordinárias” são tratadas como potencialmente impeditivas de uma correta apreciação dos fatos. Em outros momentos, como no artigo *Compreensão e Política* (*Understanding and politics*), publicado em 1953, Arendt afirma: “A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos [...]” (ARENDR, 1993, p. 48).

A saída para o dilema colocado pelo senso comum – aquilo que forma a realidade é o mesmo que nos fecha para uma correta apreciação dela – está, vejo, nas atividades do pensamento e do julgar. Por ocorrerem no interior da mente, essas atividades implicam sempre e necessariamente uma saída do sujeito do mundo das aparências em direção ao invisível plano da interação consigo mesmo. Os objetos do pensamento tem sua origem na representação dos objetos sensíveis, isto é, pela dessensibilização e pela reapresentação dos mesmos ao ego pensante por meio da memória. A fim de poder questionar o que é a justiça, a felicidade e o conhecimento, por exemplo, é preciso ter visto atos justos, pessoas felizes e ter experienciado o desejo de conhecer, e nesse processo os objetos “espirituais” tornam-se distintos das experiências sensíveis originárias (ARENDR, 1981).

Nesse sentido, o pensar é a atividade da razão impulsionada pela necessidade de compreender, isto é, de estabelecer significado para a realidade em que se vive ou a que passou. É, dessa maneira, um processo complexo e interminável, incapaz de produzir resultados finais, pois os homens nascem em um mundo em relação ao qual são e permanecerão “estranhos” até o fim de seus dias. Eles precisam, portanto, se reconciliar com a realidade constantemente. Nas palavras de Arendt (1993, p. 40), “o resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”.

A atividade do pensamento não almeja a produção de conhecimento, sequer está a serviço do raciocínio lógico. A partir de Kant, Arendt afirma que o conhecimento é necessário para a produção de sentido, mas não se identifica com esta. Ademais, conhecer implica estar sempre próximo e em contato com o mundo sensível, posto que seu objeto é o mundo dado pelos sentidos – as aparências ou, no caso das ciências, as aparências por trás delas. A razão transcende as experiências, decompondo-as e reorganizando-as com o objetivo de revelar o todo, o contexto, ao qual estão ligadas, mas que é inacessível ao entendimento. Assim, em seu movimento de busca do sentido, o pensamento afasta-se da experiência. Esta é, segundo ela, uma pré-condição para que o pensar possa se efetivar em qualquer ser humano, mas representa também uma tendência tornada predominante na Filosofia (ARENDR, 1981).

De acordo com a pensadora, há três caminhos que a razão pode seguir ao se orientar no plano dos conceitos, das generalidades e das abstrações. É possível,

por um lado, que venha a aceitar os resultados do entendimento enquanto proposições verdadeiras e indiscutíveis, procedendo dogmaticamente, ou seja, totalmente livre em relação à pluralidade de fenômenos sensíveis que a contrariam. A consequência é a formação de doutrinas, todas clamando possuir “a” verdade. Quando os dogmas se impõem, o pensamento é interrompido, e nesse sentido eles podem vir a constituir aquilo que é tido como o óbvio (o senso comum enquanto conjunto de crenças acríticas).

Alternativamente, a consciência da multiplicidade de crenças tidas como verdadeiras pode levar ao ceticismo. O cético percebe não ser possível alcançar uma verdade única, e assim nega qualquer possibilidade de conhecimento sobre o mundo. A saída deste embate improficuo é possível, segundo Arendt (1981), por aquilo que Kant denominou de pensamento “crítico”.

Pensar criticamente significa, por um lado, pensar por si mesmo. Isso significa o questionamento, realizado por cada indivíduo, de toda crença dada ao espírito visando a liberação do medo e da superstição. O objetivo é que o homem alcance a maioria – enfim, não seja mais tutelado por doutrinas religiosas e filosóficas ou por poderes terrenos.

Essa tarefa apresenta um forte aspecto negativo (destrutivo) e é evidentemente antiautoritária. Nenhuma proposição deve ser aceita se não se sustentar por si mesma, ou seja, ela deve resistir ao teste da examinação livre e pública – o “uso público” da razão – e, nas palavras de Arendt, isso significa que “[...] quanto mais pessoas dela participarem, tanto melhor será” (ARENDR, 1992, p. 39). Torna-se evidente a importância da preservação de um mundo comum para o pensamento, entendido como o “espaço-entre” que relaciona diferentes sujeitos, não somente porque fornece a matéria bruta do pensar, mas também pela razão de ser condição para sua efetividade. A faculdade da razão repousa, para seu são exercício, em sua manifestação pública. Sem esse crivo, não haveria possibilidade de se verificar a correção dos pensamentos originados solitariamente, sua adequação e solidez ou, em outros termos, a sua realidade.

Dessa maneira, Arendt conclui: “[...] o pensamento crítico implica a comunicabilidade. A comunicabilidade, por sua vez, obviamente implica uma comunidade de homens a quem se pode se dirigir [a palavra]” (ARENDR, 1992, p. 40). Pensar criticamente, acredito, não é algo disponível *a priori*, mas tem de ser estimulado pela educação e pela política. Porque o homem é um ser deste mundo e parte de uma comunidade na qual, havendo liberdade de expressão e de diálogo, pôde aprender a prestar contas e responder pelos seus pensamentos, lhe será possível, então, aplicar padrões críticos às próprias reflexões. Isso ocorre pela consideração das perspectivas dos outros no próprio pensar; isto é, pela ampliação do modo de pensar por meio da faculdade da imaginação, o que vem a caracterizar uma “mentalidade alargada” (ARENDR, 1992; KANT, 1990; SCHIO, 2010) graças à qual é possível comparar as conclusões individuais ao fazer presente, mesmo que apenas em pensamento, a opinião dos demais.

O julgar, segundo Arendt, é a atividade do espírito pela qual são manifestadas as opiniões dos homens sobre os particulares, isto é, sobre os eventos e objetos do mundo. Nesse sentido, o pensamento necessariamente o antecede, pois é preciso refletir sobre algo, tê-lo compreendido ao menos preliminarmente, antes de emitir um juízo a seu respeito (ARENDR, 1981). Pelo julgamento, pensa-se o evento concreto e se emite um parecer sobre como ele aparece para o sujeito.

Para a atividade do pensamento, o senso comum é a “pedra de tropeço” que alerta o sujeito pensante de seu afastamento da esfera comum, perceptível pelos sentidos. Colocar-se próximo aos outros e antecipar seus possíveis juízos é uma pré-condição para o autêntico julgar.

Assim, é preciso se pensar criticamente para que se possam formular juízos reflexivos, julgamentos sobre o mundo e os assuntos humanos “sem muletas” (ARENDR, 1981). O não-exercício do senso comum em um sentido forte (de capacidade da mente) pelo sujeito, enquanto engajado no pensamento, poderá levar a julgamentos absurdos, desconectados de qualquer horizonte de experiências. É preciso manter aberta a possibilidade de se colocar na perspectiva dos outros, tanto no julgar quanto no pensar. Este antecede temporalmente aquele e o “liberta” das amarras negativas da tradição.

O senso comum, enfim pode levar a crenças acríticas e desconectadas da realidade, pois estas podem vir a fazer parte do contexto, o qual garante aquela pré-compreensão mínima para qualquer julgamento (ARENDR, 1993). Elas são aceitas, em que pese a evidência factual em contrário, porque o ser humano procura, mediante seu “sentido comum”, se ajustar à comunidade em que se encontra, mas também porque essas crenças têm apoio, geralmente, em experiências genuínas das quais se afastaram, mas que mantêm a sua atualidade. A tradição, a qual o senso comum absorve, é um exemplo disso (ARENDR, 1992; 2008).

Ao enfatizar a pluralidade intrínseca no senso comum, Arendt acredita que um autêntico compartilhamento do mundo é dessa maneira possível – sem, portanto, imposições ou, o que quer dizer o mesmo, violência. Ou, como é ressaltado no ensaio *Filosofia e política* (*Philosophy and Politics*, de 1954), ver as coisas a partir do ponto de vista dos outros constitui o tipo de compreensão política por excelência e é possível graças à potencial amizade entre os seres humanos, mediante a qual estes se tornam parceiros de um mundo comum.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. 11 ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.
- _____. *A promessa da política*. Org. e introdução de Jerome Kohn. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *Essays in understanding: 1930-1954* (Formation, exile, totalitarianism). Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *Lessons on Kant's political philosophy*. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1983.

_____. *The life of the mind: Thinking/Willing*. New York: Harcourt, 1981.

GEERTZ, Clifford. Common sense as a cultural system. *The antioch review*. Vol.3, n.1, 1975, p.5-26. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4637616>. Acesso em: 06 jun. 2012.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SCHIO, Sônia. Hannah Arendt: imaginação e juízo político. In: SIVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva (Org.). *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: IFIBE, 2010. p. 139-154.



O homem-massa e o individualismo em Ortega y Gasset

Maurício Uzêda de Faria

O grau de diferenciação que um ser humano pode atingir em relação a outro não tem paralelo em nenhum outro gênero de existência. A variação observada entre as diversas culturas humanas na história sugere que o homem se encontra em uma condição singular no universo: ele compartilha com as outras espécies necessidades biológicas que o ligam inequivocamente à natureza, mas uma parte dele parece estar fora dela, transcendê-la; essa parte, que torna os homens e as culturas tão diferentes entre si, é em si mesma vazia, desprovida de um conteúdo determinado, cabendo ao próprio homem preenchê-la. Para usar uma imagem orteguiana, o homem parece ser mesmo um centauro ontológico, com uma porção imersa na natureza e outra porção fora dela, e o que há de humano neste estranho animal é precisamente aquilo que cabe a ele mesmo inventar. (Cf. GASSET, 1957b, p.38).

É possível que uma maior quantidade de indivíduos, por assim dizer, “originais”, fosse benéfica à sociedade, pois isso significaria uma maior riqueza de formas de vida, culturas, pensamentos, idéias, que provavelmente se refletiria na diminuição dos preconceitos e da intolerância. Mas não se pode esquecer que idéias como as de que os homens em certo sentido são iguais, que todos compartilham o mesmo mundo, que a resolução de certos problemas que afligem um determinado estrato da sociedade resultaria em um benefício para a humanidade como um todo, etc., são fecundas na medida em que estimulam em cada um a sensação de pertencimento ao corpo social e conseqüentemente a solidariedade indispensável a uma sociedade relativamente sadia.

É no contexto desse tênue equilíbrio entre o desenvolvimento de uma personalidade individual e a sensação de pertencimento a uma coletividade que se encontra o nosso problema. José Ortega y Gasset delineou em seu texto *La rebelion de las masas* um tipo de homem que desponta no início do século XX - portanto herdeiro de um longo passado - que, diferente do homem dos tempos mais antigos, que vivia em um mundo instável e inseguro, toscamente organizado, se encontra em uma época em certo sentido privilegiada, ordenada de modo a minimizar os riscos e tornar a vida o mais segura possível.¹ Esse tipo, denominado por Ortega de “homem-massa”, não obstante a sua tendência a um comportamento padronizado e inautêntico, apresenta características que podem ser articuladas com um tipo de individualismo que talvez seja a marca de nossa sociedade contemporânea. À primeira vista contraditórias, as noções de “massa” e “individualismo” no pensamento orteguiano parecem, após um exame mais atento, muito próximas: o homem-massa é um sujeito hermético, fechado a qualquer instância exterior; que não se sente inclinado a nenhum tipo de aperfeiçoamento, pois se sente pleno e está satisfeito com o que é; leva na palma da mão os seus direitos, mas não conhece os seus deveres; pensa que toda a estrutura que lhe permite viver em relativa segurança – uma segurança muito maior do que a que possuíam os homens de épocas mais remotas – é algo natural, que se encontra simplesmente “ai”.

Segundo alguns autores, vivemos em uma espécie de sociedade pós-moralista, “hiperindividualista”. O projeto da modernidade já idealizava um sujeito autônomo, livre de superstições e capaz de compreender, julgar e tomar a si próprio como objeto de reflexão, mas havia no fundamento desse projeto – ao menos no que diz respeito a Kant e sua concepção de racionalidade – uma relação intrínseca entre o particular e o universal, na medida em que, ao decidir por si, o indivíduo tornava a sua escolha válida para toda entidade possuidora de razão; portanto, liberdade e responsabilidade eram noções estreitamente ligadas, e se encontravam de alguma

¹ Um autor não estranho a Ortega já tinha apontado essa característica dos nossos tempos. Afirma Nietzsche no aforismo 48 de *A gaia ciência* que “Talvez nada diferencie tanto os homens e as épocas como o grau diverso de conhecimento que eles têm da aflição, tanto da alma como do corpo. No que toca a essa última, talvez sejamos todos nós, modernos, apesar de nossas enfermidades e fragilidades, ignorantes e fantasiadores ao mesmo tempo, por falta de uma rica experiência própria – em comparação a uma era de temor – a mais longa das eras –, em que o indivíduo tinha de se proteger da violência e, em nome desse objetivo, era obrigado a tornar-se ele próprio um ser violento. Naquele tempo, um homem perfazia um rico treino em privações e tormentos físicos, e compreendia até mesmo uma certa crueldade consigo, um deliberado exercício da dor, como recurso necessário para a sua preservação; naquele tempo, cada um educava os seus para suportar a dor, gostava de infligir dor e via nas mais terríveis coisas do gênero sucederem a outros, sem outro sentimento que não o da própria segurança. [...] A inexperiência geral nas duas formas de dor e a pouca frequência da visão de um sofredor têm uma importante consequência: hoje a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil de suportar até mesmo a presença da dor como pensamento, e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda a existência.” (NIETZSCHE, 2002, pp.88-89) O pensador alemão está se referindo à filosofia pessimista, que segundo ele seria o resultado não de um tempo de perigos e privações, mas, ao contrário, de épocas refinadas nas quais até mesmo “picadas de mosquito” tornam-se sofrimentos de primeira ordem. Seu remédio para a “aflição” dos tempos modernos seria, então, justamente, a *aflição*, a verdadeira.

forma submetidas a uma norma universal.² Essa convivência sob normas parece ser o signo da cultura, e é em torno da relação entre cultura e convivência sob normas que a obra de Ortega y Gasset parece orbitar. Segundo ele,

No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regule, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura. No me importa cuáles. Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte. Cuando faltan todas esas cosas, no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie. (GASSET, 1983, 97)

A cultura para Ortega é uma espécie de solo onde se pode pisar, é o firme diante do vacilante. E esse terreno é formado justamente por um conjunto de normas; onde elas faltam, há a barbárie. A barbárie é precisamente a ausência de normas e possíveis instâncias de apelação. O que está em jogo no texto de Ortega é a ameaça de surgimento – ou retorno – de um tipo de sociedade onde os homens tenham perdido a capacidade de contar uns com os outros, conviver uns com os outros, e os usos e normas de convivência tenham retrocedido a um primitivismo próximo da barbárie, o que não é contraditório imaginar, afinal, sob quais normas vive o homem contemporâneo?

Para tentar uma aproximação do autor ibérico com um pensador atual que aborda o problema do individualismo, afirma o filósofo Gilles Lipovetsky que

A civilização do bem-estar consumista foi a grande responsável pelo fim da gloriosa ideologia do dever. Ao longo da segunda metade do século XX, a lógica do consumo de massa alterou o universo das prescrições moralizadoras e erradicou os imperativos coativos, engendrando uma cultura em que a felicidade se sobrepõe à ordem moral, os prazeres à proibição, a fascinação ao dever. Por meio da publicidade, do acesso ao crédito, da superabundância dos haveres e lazeres, o capitalismo das necessidades aboliu a aura popular dos ideais, à guisa de uma busca de novos prazeres e da concretização do sonho da felicidade pessoal. Edificou-se uma nova civilização, não mais voltada para refrear o desejo, mas, ao contrário, para levá-lo à sua exacerbação extrema, despojando-o de qualquer conotação negativa. A fruição do momento presente, o culto de si próprio, a exaltação do corpo e do conforto passaram a ser a nova Jerusalém dos tempos pós-moralistas. (LIPOVETSKY, 2005, p.29)

2 “A razão refere, pois, toda máxima da vontade como universalmente legisladora de qualquer outra vontade e também de qualquer ação para consigo mesma, e isto não em virtude de algum outro motivo prático ou em vista de determinado proveito futuro, mas pela idéia da dignidade de um ser racional que não obedece a nenhuma outra lei senão àquela que ele dá a si mesmo.” (KANT, s/d, p.85)

A chamada “civilização do bem-estar consumista” descrita por Lipovetsky neste parágrafo se encontra estreitamente ligada, no interior da obra de Ortega, à noção de técnica. Com efeito, a técnica, para o nosso filósofo, pode ser definida como produção de bem-estar, e na *Meditación de la técnica* ele chega a afirmar, no contexto de uma exposição a respeito do caráter do homem como um projeto vital que se impõe diante de uma circunstância por vezes hostil, que homem, técnica e bem-estar são sinônimos, pois não há homem sem técnica, da mesma forma como não há homem sem bem-estar. (GASSET, 1957b, p.22) O estado atual em que se encontra a relação entre o homem e a técnica, no entanto, não pode ser colocada mais nos termos de uma simples adaptação do meio ao sujeito de forma a abrigar a vida humana no seio de uma realidade que lhe impõe dificuldades. Segundo Ortega,

La proliferación sin par de la planta humana acontecida en ese siglo [Ortega se refere ao intervalo entre 1800 até a época da publicação deste livro, 1939] es probablemente el origen de no pocos conflictos actuales. Hecho tal sólo podía acontecer cuando el hombre había llegado a interponer entre la naturaleza y él una zona de pura creación técnica tan espesa y profunda que vino a constituir una sobrenaturaleza. El hombre de hoy [...] no puede elegir entre vivir en la naturaleza o beneficiar esa sobrenaturaleza. Está ya irremediabilmente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural. Y esto tiene un riesgo entre otros: como al abrir los ojos a la existencia se encuentra el hombre rodeado de una cantidad fabulosa de objetos y procedimientos creados por la técnica que forman un primer paisaje artificial tan tupido que oculta la naturaleza primaria tras él, tenderá a creer que, como ésta, todo aquello está ahí por sí mismo: que el automóvil y la aspirina no son cosas que hay que fabricar, sino cosas, como la piedra o la planta, que son dadas al hombre sin previo esfuerzo de éste. (GASSET, 1957b, pp.88-89)

É dessa perda da consciência em relação ao estado atual da técnica que provém a tendência do homem-massa a considerar toda a estrutura que encontra a seu redor como algo natural, que se encontra simplesmente “aí”; ou seja, ele confunde o extranatural com o natural.³ O tecnicismo moderno abriu ao homem um horizonte quase ilimitado de possibilidades, como se qualquer idéia, mesmo a mais absurda e extravagante, fosse possível de realizar, mas a técnica, enquanto conjunto de meios para realizar um programa vital, é vazia, se não lhe é prefixada uma finalidade. Para Ortega é justamente essa sensação de ilimitação que contribui para que o homem já não saiba mais quem é: justamente porque ele se sente capaz de ser qualquer coisa, se sente também como que perdido em meio à abundância. (GASSET, 1957b, p.84)

³ Em nosso tempo essa tendência a contar com o extranatural só fez se acentuar, com o surgimento de espaços virtuais infinitos de possibilidades. Nunca foi tão fácil representar papéis: é possível a um sujeito hoje construir personagens e atuar no mundo virtual como se este fosse o mundo real, fazendo amigos, mantendo relações amorosas, construindo perfis fictícios, etc., sem quase nenhuma interferência em suas interações na vida “real” ou concreta. Além disso, a grande quantidade de bens culturais como filmes, livros e música que se tornaram acessíveis sem a devida contrapartida a seus autores e sem a interação com um único ser humano só fez contribuir para essa sensação de ilimitação e infinitude.

Além do problema da técnica, Ortega vincula o surgimento do homem-massa à democracia liberal.⁴ No entanto, seria preciso uma análise mais acurada para definir o que seria para o pensador ibérico cada elemento deste conjunto separadamente (democracia de um lado, liberalismo de outro) e da noção de democracia liberal como um todo. Isso se torna patente se reproduzimos o seguinte parágrafo da *Rebelião das massas*:

La forma que en política há representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la "acción indirecta". El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo – conviene hoy recordar esto – es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo; más aún, con el enemigo débil. (GASSET, 1983, p.101)

Observe-se que Ortega inicia o parágrafo com a afirmação que a democracia liberal representa a mais alta vontade de convivência, e em seguida passa a falar do liberalismo sem nenhuma transição, como um princípio do direito político onde o Poder público limita a si mesmo e deixa espaço para o heterogêneo, para as minorias. Mas, e quanto à democracia? Na p.51 da mesma *Rebelião das massas*, afirma Ortega:

La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y entusiasmo por la ley. Al servir a estos dois principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir la as minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actua directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. (GASSET, 1983, P.51)

Vê-se então que o autor, ao se referir à democracia liberal como a mais alta vontade de convivência e de respeito às minorias, está se referindo antes ao liberalismo que à democracia, ou seja, no conceito de democracia liberal é o liberalismo que representa esta ideia de convivência legal. Mais ainda, Ortega introduz aqui a noção de “hiperdemocracia” como uma espécie de degeneração da democracia, onde a ação direta – imposição direta das aspirações – substitui a ação indireta – convivência legal, trâmites para fazer valer os próprios interesses.

A democracia liberal, ao se colocar a ênfase no elemento liberal, representa para Ortega um regime em que a ação legal, ou ação indireta, substitui a ação direta. Em um texto anterior à *Rebelião, España invertebrada*, afirma Ortega que

⁴ “La tesis era que la civilización del siglo XIX ha producido automáticamente el hombre-masa. [...] Esta civilización del siglo XIX, decía yo, puede resumirse en dos grandes dimensiones: democracia liberal y técnica.” (GASSET, 1983, p.127)

...En estados normales de nacionalización, cuando una clase desea algo para sí, trata de alcanzarlo buscando previamente un acuerdo con las demás. En lugar de proceder inmediatamente a la satisfacción de su deseo, se cree obligada a obtenerlo al través de la voluntad general. Hace, pues, seguir a su privada voluntad una larga ruta que pasa por las demás voluntades integrantes de la nación y recibe de ellas la consagración de la legalidad. Tal esfuerzo para convencer a los prójimos y obtener de ellos que acepten nuestra particular aspiración es la acción legal. (GASSET, 1957a, p.74)

Ou seja, para obter a realização de uma demanda o grupo em questão procura obter o apoio dos outros, esforçando-se para convencê-los e renunciando à tentativa de obter diretamente a sua satisfação. As instituições públicas são os órgãos desta função mediadora: o Parlamento, por exemplo (GASSET, 1957a, p.74). Para Ortega, o Parlamento é a representação, a imagem do que ele chama de “ação indireta”, ou seja, os trâmites para fazer valer os interesses particulares, as normas, as regras do jogo.

A hiperdemocracia surge como uma espécie de degeneração da democracia, ligada à ação direta, à supressão das instâncias mediadoras que caracterizam toda convivência sob normas. Voltando à *Rebelião das massas*, afirma o nosso autor:

Por eso, lo ‘nuevo’ es en Europa ‘acabar con las discusiones’, y se detesta toda forma de convivencia que por sí misma implique acatamiento de normas objetivas, desde la conversación hasta el Parlamento, pasando por la ciencia. Esto quiere decir que se renuncia a la convivencia de cultura, que es una convivencia bajo normas, y se retrocede a una convivencia bárbara. Se suprimen todos los trámites normales y se va directamente a la imposición de lo que se desea. [...] Toda la convivencia humana va cayendo bajo este nuevo régimen en que se suprimen las instancias indirectas. En el trato social se suprime la ‘buena educación’. La literatura, como ‘acción directa’, se constituye en el insulto. Las relaciones sexuales reducen sus trámites. (GASSET, 1983, pp.99-100.)

Portanto, parece haver na relação entre democracia e liberalismo no pensamento orteguiano uma tensão que merece ser melhor investigada, e não cabe nos limites desta breve comunicação.⁵ A princípio pode-se dizer que a ideia de massa ou de homem-massa parece estar ligada a um tipo de comportamento caracterizado pela imposição direta de uma vontade, sem a necessária (em uma sociedade relativamente bem constituída) passagem pelas instâncias intermediárias.

Não se pode esquecer que a obra *La rebelion de las masas* começou a ser publicada em capítulos em um periódico madrileno no ano de 1927, ou seja, na época da ascensão do fascismo, cuja formulação teórica foi marcada, entre outras características, pela ideia de que nenhuma verdade é reconhecida fora da prática,

⁵ Carl Schmitt aponta para essa tensão em seu texto *Crise do sistema parlamentar*, onde afirma que democracia e liberalismo devem ser separados. A democracia estaria ligada à homogeneidade e, se possível, à aniquilação do heterogêneo; o liberalismo está ligado a um regime de discussão, em um contexto de conflito de interesses divergentes e, portanto, de heterogeneidade. (SCHMITT, 1996, p.10).

pela coincidência entre prática e verdade, pela supressão das diferenças entre pensar e fazer, pela idéia de que a verdade é o que está em execução, pelo apelo aos fatos no lugar do apelo à razão, pelo culto à ação e à mudança contínuas, pela supressão do antagonismo entre verdade e fato, pensamento e realidade, pelo repúdio a todos os programas fixos que ultrapassem as exigências da situação imediata, etc. Giovanni Gentile parece resumir a ideologia fascista com a seguinte frase: “A abolição de qualquer programa é a verdadeira filosofia do fascismo.” (MARCUSE, 1978, pp.365-370.) As raízes da questão aqui apresentada se encontram, portanto, nos elementos que caracterizam a noção de cultura para Ortega enquanto vontade de convivência, “ação indireta”: trâmites, normas, usos intermediários, cortesia, valores normativos, justiça, razão, etc.

A crítica que tece Ortega da civilização contemporânea, ao apontar para o perigo de uma homogeneização na sociedade de massas e clamar pela possibilidade de se formar um “projeto de vida que tenha figura individual” em meio aos grandes aglomerados urbanos, permite que se articule a noção de homem-massa com a perda da singularidade e da capacidade de desenvolvimento de um projeto de vida individual; por outro lado, deixa entrever igualmente a possibilidade de uma articulação da noção de homem-massa com uma espécie de individualismo configurado em um sujeito hermético, fechado às instâncias exteriores e caracterizado por um tipo de ação que não reconhece normas às quais se possa apelar.

Referências

- KANT, Immanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Trad. bras. Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Trad. bras. Armando Braio Ara. Barueri, SP: Manole, 2005.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. bras. de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Espanha invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- _____. *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983.
- _____. *Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.



Passado e tradição política em Hannah Arendt

Moisés Spellmeier*

* Doutorando – USP.

Resumo

A insistência de Hannah Arendt pela análise fenomênica da *vita activa* corresponde ao intento de recuperar as bases encobertas pela própria tradição filosófico-política. Faz-se necessária uma hermenêutica capaz de desobstruir o passado e a tradição de seus escombros metafísicos. A inspiração para tal estratégia vem de Martin Heidegger, que, na busca pelo caráter genuíno dos conceitos tradicionais da filosofia, propôs a sua desconstrução crítica. Para ele, seria possível apropriar-se de forma positiva da tradição uma vez que se procedesse com ela de modo radical, isto é, desconstruindo suas categorias já consagradas. Arendt, do mesmo modo, pretende despir a tradição de seus preconceitos a fim de recuperar aquelas experiências políticas esquecidas sob os sedimentos das categorias consagradas, o que traria à tona novas possibilidades contidas nessa mesma tradição e nesse mesmo passado.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Tradição. Passado. Política.

A obra de Hannah Arendt é atravessada pela constatação do caráter ambivalente da ruptura da tradição político-filosófica ocidental. Se a tradição é o que nos vinculava ao passado, estabelecendo entre ele e o presente um verdadeiro elo hermenêutico, a sua perda acarretou dois problemas imediatos. O primeiro deles é o empobrecimento do mundo humano, pois perder a tradição é perder o acesso ao passado, é ser privado de memória, o que equivale, por sua vez, à perda de profundidade: “Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação” (ARENDR, 2002c, p. 131)¹. O segundo problema diz respeito à perda dos critérios e das categorias que a tradição fornecia para fins de interpretação e

¹ Veja também *A Promessa da Política*, p. 87 e 88.

ajuste ao mundo. Na ausência dos princípios que a tradição vinha transmitindo, perderam-se as chaves e os modelos para a compreensão e o tratamento do mundo contemporâneo:

“Com os romanos, rememorar o passado tornou-se uma questão de tradição e foi no sentido da tradição que o desenvolvimento do senso comum encontrou sua expressão politicamente, mas importante. Desde então, o senso comum tem sido imposto e alimentado pela tradição, de modo que, quando os parâmetros tradicionais deixam de fazer sentido e já não servem como regras gerais sob as quais se possam subsumir todos ou a maior parte dos casos particulares, o senso comum inevitavelmente se atrofia” (ARENDDT, 2008, p. 87).

Em suma, a perda da tradição implicou a perda da *profundidade* humana e a perda da *segurança e estabilidade* do mundo.

Por outro lado, considerando que a tradição é uma *parte* do passado, um *recorte* ou uma *seleção* de certos elementos dele, o vínculo que ela estabelece entre o presente e o passado opera também como “fonte de esquecimento daquilo que ela exclui e seleciona ao transmitir-se” (DUARTE, 2000, p. 126). Sob esse ponto de vista, prescindir da tradição significa desembaraçar-se do tratamento seletivo do passado, podendo privilegiar aquelas suas camadas mais profundas até então ocultadas pela tradição.

Portanto, a dissolução da tradição político-filosófica ameaça o acesso ao passado, mas apenas em um sentido. O que se encontra ameaçado é o acesso àqueles elementos que a tradição vinha transmitindo. Isso não é o mesmo que perder o acesso à totalidade do passado, pelo contrário, uma vez que a tradição ruiu, o acesso a novos elementos encontra-se desobstruído. Nas palavras de Arendt: “Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um *aspecto* predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (ARENDDT, 2002c, p. 130).

Enfim, por crítica que seja a perda da tradição, ela expressa também a possibilidade de uma grande virtude: a capacidade humana de conferir estabilidade ao mundo sem depender dos aparatos da tradição. Esse “pensar sem amparos” é caracterizado por Arendt como um diálogo crítico com o passado e com a tradição já esfacelada: “Sob as condições impostas pela ruptura irreversível da tradição, a tarefa do pensador é a de aprender a pensar sem dispor de amparos e referências tradicionais incontestes, as quais teriam de ser continuamente pensadas e repensadas” (DUARTE, 2000, p. 140). Isso significa que a capacidade de erigir e dar sentido ao mundo não depende de prescrições, mas da capacidade humana de pensar e de agir.

Para Arendt, a tradição que ruiu é de inspiração platônica, mas realizou sua primeira aparição mundana entre os romanos. Foi iniciada por Platão enquanto

teoria política, mas implementada entre os romanos, que a acolheram como uma autoridade herdada dos gregos a quem conferiram, como era de seu costume, o prestígio que conferiam a tudo que entendiam ser uma autoridade. Platão, ao transpor sua teoria das ideias do mundo filosófico para o mundo público-político, de modo a conferir a elas o estatuto de justa medida apreendida pelo rei-filósofo e aplicada como lei sobre uma cidade dividida entre governantes e governados, forneceu a concepção teórica daquilo que na *res publica* romana passaria a ser uma tradição política. Platão pretendia substituir a persuasão pela coerção, as opiniões pela Verdade filosófica resultante da apreensão do Ser (que estaria muito acima da confusão característica às imprecisões oriundas do senso comum). Batia-se contra o fato de não encontrar na persuasão nenhuma garantia de segurança à vida do filósofo, que julgava melhor resguardada numa cidade em que o próprio filósofo aparece, não como cidadão entre cidadãos, mas como um especialista naquelas leis que devem determinar as feições da cidade. Com isso, introduzia uma hierarquia em que uns mandam e outros obedecem, recurso que ele supunha ser capaz de evitar a reedição do episódio *polis* versus Sócrates².

O modelo proposto por Platão jamais viria a vingar na *polis*, mas seria adotado com entusiasmo e prontidão pelos romanos, que foram os próprios genitores dos conceitos de autoridade e tradição. Segundo Arendt, uma vez que os romanos conferiam um caráter sagrado à fundação da cidade, fazendo dela a própria razão do seu mundo compartilhado, tratavam com grande respeito tudo que se apresentasse como *fundação*. Assim, olharam para a Filosofia grega como se tivessem com ela uma relação filial, o que os levou a expressar um respeito tão grande pelos “pais” gregos Platão e Aristóteles ao ponto de converterem suas ideias políticas em princípios para a conformação de Roma.

Em termos práticos tal adoção significou a elevação do âmbito privado da vida humana na hierarquia dos espaços e a elevação das atividades e das dinâmicas domésticas na hierarquia das ações; uma alteração que a *polis* não conhecera, mas que estava bem esboçada na proposta platônica de uma cidade ajustada à hierarquia característica do *oikós*, que era também, a forma organizacional do *domus* romano.

O que é importante reter a esse respeito é que aquilo que o Ocidente herdou como tradição político-filosófica, segue as prescrições da vida e do âmbito filosófico e não da dinâmica comum ao âmbito público-político. Se Platão foi o responsável pela teoria que daria forma a essa tradição, os romanos foram os responsáveis pela adoção da hierarquia proposta por Platão, o que acabou por converter o mundo público num mundo social, um mundo de indivíduos uniformizados sob os mandos de seus governantes e a serviço de suas necessidades metabólicas. Muito resumidamente, foi este o percurso que levou da política, tal como entendida e vivida na *polis* grega, até a política como administração econômica, tal como a conhecemos

² Para uma explicação pormenorizada a esse respeito, veja *A Dignidade da Política*, p. 91 a 98.

hoje nas sociedades de massas³. Portanto, a tradição político-filosófica do Ocidente consiste num afastamento das experiências autênticas do político.

Foi essa tradição que entrou em crise e acabou se esgotando graças a uma série de eventos que passaram a minar a confiança em qualquer autoridade. Segundo Arendt, os primeiros golpes contra a autoridade da tradição foram desferidos já no renascimento, quando Maquiavel questionou a autoridade religiosa de uma Igreja corrupta. Tais ataques seguiriam se intensificando, sobretudo no pensamento de Kierkegaard, de Nietzsche e de Marx, que criticaram respectivamente a autoridade da fé sobre a razão, a autoridade do inteligível sobre o sensível e a autoridade da vida contemplativa sobre a vida ativa. Como resultado, o mundo moderno se mostrava ao mesmo tempo órfão e desconfiado quanto a qualquer autoridade.

Não bastasse a crise espiritual, moral e política, resultante do esgotamento da autoridade da tradição – que encontrou seu ápice nos pensadores do século XIX –, o século XX presenciou o surgimento do discurso e dos regimes totalitários, que, embora não *resultassem* da crise da tradição, souberam muito bem servir-se de sua característica ausência de referências, valores e critérios⁴. Ou seja, o mundo em que nos encontramos conheceu não apenas o esgotamento teórico da tradição que perdurou por mais de dois mil anos, como também vivenciou um corte definitivo dessa tradição na forma dos regimes totalitários, que, de tão horripilantemente originais, romperam até com a mais ínfima das filiações a qualquer experiência política que os antecedeu. Portanto, a tradição se esgotou internamente e cessou de existir enquanto realidade política. Curiosamente, não resulta disso que a segurança e a durabilidade do mundo estejam para sempre comprometidas, uma vez que os homens são, apesar da perda da autoridade, capazes de “construir, preservar e cuidar de um mundo” (ARENDR, 2002c, p. 132). Em outras palavras, se é verdade que foi a autoridade que conferiu ao mundo a sua estabilidade, também é verdade que a estabilidade do mundo pode resultar da capacidade humana de agir, prescindido da autoridade e apostando na capacidade humana de ser um *início* e de iniciar. Para tanto, é preciso que os homens se apropriem do “estoque de possibilidades” guardadas no passado e que a tradição não transmitiu (DUARTE, 2000, p. 136).

É com a firme convicção de que a perda da tradição, embora sendo um elemento dramático da vida contemporânea, corresponde também a uma providencial *fissura no tempo*, que Arendt se lança na busca daqueles elementos do passado que a tradição encobria. É nesse esforço arendtiano pela busca de um pensamento

³ Uma explicação detalhada acerca do que Arendt entende por “o social” é encontrada em *A Condição Humana*, p. 26 a 32 e 46 a 60. Para uma melhor compreensão da política convertida em administração econômica, veja os capítulos II, III e IV da mesma obra. Um exame mais detalhado sobre a sociedade de massas se encontra na terceira parte de *Origens do Totalitarismo*, em especial nas p. 355 a 389.

⁴ Arendt é enfática em afirmar que o esgotamento teórico das categorias tradicionais, tal como se expressa, em especial, nas obras de Kierkegaard, Nietzsche e Marx, não deve ser tomado como *causa* do totalitarismo, fornecendo antes os *elementos* a partir dos quais os regimes totalitários puderam adquirir forma. Veja *Essays in Understanding 1930-1954*, p. 325 ou p. 471 de *Compreender – Formação, Exílio e Totalitarismo – Ensaios (1930-1954)*.

que se lança com liberdade a um passado *pouco* e *mal* transmitido, que a influência de Martin Heidegger se faz sentir⁵.

O que inspira as considerações arendtianas acerca da tradição e do passado é o tratamento que Heidegger dá a eles em *Ser e Tempo*, onde Heidegger elabora o dismantelamento da tradição por meio do retorno violento às categorias do passado⁶. Em Heidegger, tal retorno violento ao passado tem o propósito de desvencilhar-se dos “ângulos e horizontes tradicionais de abordagem” que impregnam os conceitos filosóficos, impedindo que se lance sobre eles um olhar capaz de apreendê-los em sua forma autêntica (HEIDEGGER, 1982, p. 22). O método de destruição conceitual que Heidegger adota, tem, portanto, o intento de apreender os conceitos na sua forma genuína: “Na filosofia, a construção é necessariamente destruição, quer dizer, desconstrução dos conceitos tradicionais, levada a cabo em um retorno histórico à tradição. E isso não é uma negação da tradição ou a sua condenação, como se ela fosse destituída de valor; pelo contrário, isso significa precisamente uma apropriação positiva da tradição” (HEIDEGGER, 1982, p. 23). Do mesmo modo, para Arendt, tal “retorno violento às fontes”, serve ao intuito de “desbloquear o acesso às camadas mais originárias dos fenômenos ocultados pela tradição” (DUARTE, 2000, p. 131).

Contudo, embora Arendt busque inspiração na metodologia heideggeriana, o seu retorno violento ao passado e à tradição guarda uma distância bem clara em relação ao retorno heideggeriano; se para Heidegger o que interessa são, sobretudo, os textos de Platão, para Arendt, o que interessa é a experiência política da *polis* pré-platônica. Nesse particular, convém lembrar que a interpretação de Arendt não apenas difere, mas opõe-se frontalmente à interpretação de Heidegger, que viu nos textos de Platão a fonte, por excelência, dos elementos descartados pela tradição, ao passo que, para Arendt, a autenticidade dos conceitos e da experiência política foi justamente usurpada pela filosofia platônica⁷.

Portanto, o retorno violento à tradição e ao passado consiste, para Arendt, assim como para Heidegger, num esforço por desembaraçar-se das molduras rígidas que a tradição impõe sobre o passado e, desse modo, acessá-lo em sua autenticidade. Trata-se, portanto, de um retorno que, por um lado, desconfia das categorias instituídas e consagradas pelos recortes da tradição, bem como de um retorno que acredita haver uma riqueza no passado que não foi legada pela tradição e que, contudo, é relevante para o presente.

⁵ Neste artigo não me ocupo da influência de Walter Benjamin, que, assim como Heidegger, forneceu elementos de primeira importância para a concepção arendtiana de retorno ao passado. Um bom exame a esse respeito é encontrado em *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 127-154, bem como em *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política* e *O Storyteller e o flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin*. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*.

⁶ O dismantelamento da tradição por meio do retorno violento às categorias do passado é o tema do parágrafo 6 de *Ser e Tempo*.

⁷ Para compreender as aproximações e distâncias entre Arendt e Heidegger, veja *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, de Jacques Taminiaux.

Para Arendt, o retorno violento deveria concentrar-se sobre os aspectos fenomênicos das atividades que os homens da *polis* empreendiam. Ela estava convencida de que a política resultava do modo como esses homens compreendiam e tratavam os tipos de atividades que realizavam, bem como as particularidades inerentes aos diferentes âmbitos a que tais atividades correspondiam. Para Arendt, esta é a chave que nos permite compreender o que significaram, em sua origem, palavras como liberdade, poder, democracia, política, e outras. E recuperar esses significados originais, por sua vez, equivale a permitir que o potencial que eles tinham quando de sua primeira aparição, se manifeste mais uma vez no presente, oferecendo-se a nós de forma renovada. Talvez, para um mundo despido de parâmetros, um olhar crítico voltado ao passado, poderia oferecer alguma luz capaz de iluminar os fatos presentes e conferir à vida contemporânea algum sentido.

Do ponto de vista político, tal reavaliação faz-se necessária porque os recortes da tradição foram estabelecidos, como vimos, a partir de modelos oriundos de um âmbito extrapolítico, o que significa que as experiências políticas originárias foram submetidas aos conceitos e aos tratamentos que são alheios ao mundo público. Como resultado, o que a tradição nos legou sob o rótulo de “política”, não poderia estar mais distante daquilo que a palavra “política” significou originalmente. Tal descaracterização da experiência política originária significa, naturalmente, que todas aquelas experiências próprias à vida pública, aquelas experiências que só existem graças a ela, tais como a liberdade e o poder, por exemplo, foram alteradas desde o seu núcleo, de modo que, na tradição política do ocidente elas significam algo bem diferente do que significaram no espaço público-político da *polis*, onde foram concebidas.

Tal reavaliação consiste, portanto, na tomada de uma postura crítica diante do que nos foi legado. E o primeiro movimento de um olhar crítico consiste em tomar consciência de que a tradição é uma *parte* do passado que tendemos, contudo, a tomar como a *totalidade* dele. Isso equivale a dizer que aquilo que nós recebemos como herança sob o nome de tradição, é uma *seleção* de feitos, acontecimentos, personagens, conceitos etc., o que implicou na inclusão e exclusão de elementos do passado, jamais na sua transmissão integral. A tradição sempre já está posta para aqueles que vivem sob seus auspícios. É a sucessão de gerações que conforma a herança do *oficial*, do *sabido*, do relevante, enfim, do *transmissível*. Por mais ou menos consciente e intencional que seja tal conformação, ela é sempre o resultado de algumas gerações anteriores que corroboraram, depuraram, alteraram, avaliaram e, por fim, *legaram* aos homens do presente, *partes* de um tempo que os antecede.

O que Arendt nos propõe, portanto, é que não se aborde a tradição de forma ingênua, assumindo que ela é o *mesmo* que o passado, ou seja, assumindo que ela contém e transmite a totalidade das experiências e dos conceitos concebidos em tempos mais ou menos remotos. Além de reconhecer o caráter limitado da tradição relativamente aos conteúdos do passado, é necessário ainda, considerar que a seleção de elementos do passado por parte da tradição, resulta de intrincados critérios e

processos de inclusão e exclusão. A esse respeito, portanto, a tese de Arendt é que um tratamento acríptico de nossa herança político-filosófica nos enclausura a tal ponto no interior de perspectivas viciadas, que limita nossas possibilidades mais humanas.

Além da necessidade de considerar que o passado não é de todo conhecido, transcendendo o que dele se selecionou, recolheu e organizou sob forma de tradição, e além de considerar que a tradição não é o resultado espontâneo ou gratuito do tempo que antecede nossa existência, é preciso ainda considerar que o passado não está *esgotado*, isto é, em que pese o fato de estar *consumado*, não está *desfeito* e, como tal, não se resume a mero *registro*, podendo antes, fornecer certas “pérolas” para aqueles que explorarem suas profundezas.

Enfim, embora o projeto de Heidegger seja visivelmente diferente do projeto de Arendt, o “gesto filosófico fundamental” é o mesmo: voltar-se ao passado com o intuito de extrair dele as *categorias originárias* (DUARTE, 2000, p. 319). No caso de Heidegger, o objetivo é recuperar os conceitos originários da ontologia, que foram obscurecidos, anuviados ou completamente adulterados pela tradição filosófica. Já no caso de Arendt, o objetivo é recuperar as categorias propriamente políticas que a tradição alterou ou desprezou. Assim, o retorno violento característico ao pensamento arendtiano consiste na recuperação do caráter fenomênico das categorias políticas, passando pela destruição do que ela chamou de “falácias metafísicas” (ARENDR, 2002b, p. 159).

Referências

- ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *A Promessa da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.
- _____. *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo (ensaios)*. Trad. Denise Bottman, org. Introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002c.
- _____. *Essays in Understanding: 1930-1954*. Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Co. 1994.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo – Parte I*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.
- _____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Tradução de Albert Hofstadter. Bloomin e Indiana: Indiana University Press, 1982.
- MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton, org. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.

Sistematicidade na escrita e no pensamento do antissistema ensaístico de Theodor Adorno

Naiara Barrozo*

* Mestranda do PFI- UFF.

Resumo

Para Theodor Adorno, a forma do ensaio é a única forma de apresentação do pensamento filosófico capaz de questionar a autoridade do método lógico dedutivo e indutivo, sendo, portanto, a única forma de apresentação do pensamento capaz de responder satisfatoriamente à tarefa imposta para a filosofia desde 1925 por Walter Benjamin, que no prefácio epistemo-crítico de sua tese de livre-docência *Origem do Drama Barroco Alemão* apontava para a necessidade de se recuperar uma tarefa fundamental da filosofia que havia sido esquecida especialmente depois de Descartes: a da apresentação (*Darstellung*) da verdade. O objetivo deste artigo é discutir a teoria do ensaio elaborada por Adorno em “O ensaio como forma”, tentando compreender a sistematicidade, em certo sentido artística, de um modo de apresentação que se opõe ao sistema.

Palavras-chave: Adorno, escrita, pensamento, Benjamin.

Introdução

Escrito por Adorno entre 1954 e 1958, “O ensaio como forma” parece antecipar, de certo modo, algumas noções que serão apresentadas pelo pensador na introdução de sua *Dialética Negativa*, publicada em 1966. Contudo, como seria comum pensar, a convergência dos textos não se dá na crítica ao método e ao sistema, anunciada tanto no Prefácio à *Dialética* como em boa parte do texto sobre a escrita ensaística.

Este artigo tem como pressuposto e objetivo o extremo oposto dessa concepção. Parto das ideias de que o ensaio tal como Adorno o pensa está incluído no

âmbito de um pensamento sistemático e de que é possível encontrar na *Dialética Negativa* elementos que corroboram esta pressuposição.

A fim de trabalhar do melhor modo possível este ponto, este artigo será dividido em duas partes. A primeira delas será destinada a esclarecer o que significa ser sistemático. Na segunda, pretendo mostrar de que modo procede a escrita do pensamento do espírito sistemático.

O espírito sistemático

A ideia de ensaio como sistema estaria em consonância com o que o próprio Adorno postula como sendo o modo necessário de se contrapor ao sistema dominante. Segundo afirma, é preciso superar a lógica discursiva “no interior de suas próprias formas, por força da insistência da expressão subjetiva” (ADORNO, 2008, p. 43). Mas há ainda dois pontos que a corroboram. Um está no interior do próprio texto sobre ensaio como forma e o outro é apresentado na introdução do trabalho de 1966.

O primeiro argumento está relacionado com o fato de que ao longo do texto torna-se claro que a escrita ensaística procede a partir de pelo menos um critério fundamental, apresentado por Adorno como sendo a promessa que a ciência não cumpriu: iluminar os objetos desde dentro. Essa postulação é fruto de uma das diversas heranças conceituais que lhe foram deixadas pelo jovem Benjamin. Ela refere-se, sobretudo, à exigência da crítica de arte imanente trabalhada na tese de doutorado sobre os românticos alemães, e aos princípios do conceito de origem trabalhado na tese de livre-docência sobre o *Trauerspiel*. Aliás, na base do critério fundamental apontado por Adorno está um aspecto central do conceito de origem, que, em um trecho das *Passagens*, Benjamin (2009, p. 504) reconhece ser uma transposição do conceito goethiano de fenômeno originário (*Urphänomen*). De um modo bastante rápido, podemos dizer que o fenômeno originário é um conceito botânico ligado à ideia de que todos os vegetais do mundo foram formados respeitando leis inerentes a uma planta primordial, que não existe em lugar nenhum, mas participa de todas as plantas que conhecemos. Essas leis seriam códigos secretos a serem desvendados por aqueles que quisessem estudar os vegetais. Na esteira deste pensamento, toda pesquisa deveria 1) levar em conta o fato de haver leis internas ao objeto estudado que serviriam de norte ao procedimento que pretendesse conhecê-lo e 2) simultaneamente aceitar que essas leis são desconhecidas e que elas irão se mostrar apenas por meio da imersão na materialidade dos objetos encontrados no mundo. A eficiência da pesquisa proposta está em sua capacidade de iluminar o objeto desde dentro, nunca em iluminá-lo de fora para dentro a partir de um método ou de um sistema qualquer.

A crítica ao sistema e ao método é uma das implicações diretas deste critério fundamental estabelecido por Adorno. Seu foco é principalmente a lógica cartesiana que opera por meio do binômio dedução-indução. Por ora, contudo, importa atentar para a caracterização adorniana do que seria uma investigação sistemática. A sistematicidade permanece quando há o estabelecimento de condições pré-

-definidas responsáveis por direcionar de alguma forma o espírito. Como vimos, o próprio Adorno apresenta um critério fundamental que condiciona o processo de pensamento atrelado ao ensaio como forma, que lhe confere aspectos mais ou menos constantes. O que nos permite pensar que essa crítica ao sistema talvez não deva ser confundida com uma negação absoluta de qualquer sistematicidade.

O segundo aspecto que corrobora essa ideia está relacionado a três conceitos apresentados por Adorno (2009) na introdução da *Dialética Negativa*. O filósofo refere-se à diferenciação proposta por D'Alembert no auge do iluminismo. Segundo ele, existe o *esprit de système* e o *esprit systématique*. O *esprit de système* serve como um esquema ordenador da realidade, que opera para apagar as diferenças e construir um pensamento hegemônico. Ele está irmanado ao método. Reprime e elimina tudo o que é regido pelo não-idêntico. Tudo o que interessa a este espírito é o que pode ser lido a partir das leis já conhecidas, e que, desta maneira, conforma-se sem ameaçar a ordenação do mundo como ele é. Por outro lado, o *esprit systématique* aparece como algo que resguarda certa capacidade de refletir negativamente o mundo. Segundo Adorno, este espírito está relacionado com a crença de que um dia a força do pensamento estará desvinculada do sistema e de que, nesse momento, o pensar poderá considerar os pontos extremos daquilo com o que se depara e articular estes pontos a partir não de uma regra externa, estabelecida por um sistema qualquer, mas da imersão nas particularidades.

Apesar de não estar presente no texto sobre o ensaio como forma, que ao contrário de mostrar alguma distinção entre sistema e sistemático, parece compreender os dois como sendo o mesmo, o par distintivo de D'Alembert nos ajuda a pensar de modo positivo o caráter sistemático do ensaio e nos permite considerar, como fez Rodrigo Duarte (1993) em sua tese de doutorado, a possibilidade de uma pretensão sistemática no interior de um projeto antissistemático, como é reconhecidamente o adorniano.

De acordo com Rodrigo Duarte, o *esprit systématique* está intrinsecamente ligado à outra noção de D'Alembert, a que Adorno se refere inclusive na mesma frase, o método *encyclopédie*. O autor defende que o caminho encontrado por Adorno para fazer com que a filosofia possa salvar o lado positivo do sistema que sobrevive no sistemático é considerar que o próprio pensamento deveria se apresentar como enciclopédia, ou seja, como “algo racionalmente organizado, e não obstante descontínuo, assistemático e mais espontâneo” (ADORNO, 2009, p.33). Todos os aspectos desta caracterização estão presentes no pensamento que acompanha o processo de escrita ensaístico.

Da sistematicidade do ensaio ou como proceder metodicamente sem método

Proponho agora que nos voltemos para a teoria adorniana do ensaio propriamente dita para que seja possível observar o processo que acompanha a escri-

ta do pensamento sistemático, ou, utilizando os termos de Adorno, para observar o que é proceder metodicamente sem método.

Unidade do objeto

Antes de expor o procedimento ensaístico, contudo, gostaria de destacar um dos critérios que lhe serve de pilar e que diz respeito ao modo como nos relacionamos com a constituição da estrutura da própria realidade: o da unidade do objeto.

Segundo Adorno, o objeto tem uma harmonia interna e uma coerência próprias que devem ser respeitadas pelo pesquisador. Mas o método lógico, sobretudo o cartesiano, impõe ao objeto a harmonia e a coerência da cadeia lógica dedutiva, predeterminada antes mesmo do encontro com o objeto para garantir a construção de uma exposição totalizante, em que tudo faça sentido, em que nada escape. Esses critérios são apresentados exatamente ao longo do desenvolvimento da crítica que Adorno faz à quarta regra cartesiana, para a qual é necessário “fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais’ que se esteja certo de ‘nada omitir’” (ADORNO, 2008, p. 33).

A relação com a realidade pode ser entendida se retomarmos aqui o par conceitual totalidade - unidade apresentado por Lukács (2009) em sua *Teoria do Romance*, ao qual Adorno parece se referir. Segundo Lukács, a totalidade é uma unidade natural que aparece de forma espontânea quando o mundo é homogêneo, quando todos seus elementos se relacionam substancialmente. Eles formam efetivamente um todo uno. A unidade é aquilo que surge quando a natureza se torna um caos e a possibilidade daquela relação desaparece. O mundo deixa de ser um todo e se torna um conjunto de fragmentos, um grande mosaico. Tanto o objeto como o sujeito são fragmentos. A unidade é o conjunto que eles formam quando unidos, nunca um todo, mas um conjunto de elementos heterogêneos e descontínuos.

Apesar de fazer parte da realidade da unidade, a forma tradicional de exposição do pensamento acaba por apresentar seu mundo como se ele fosse total a partir do momento que ela respeita a ordem lógica. Ela aplaina a fratura do mundo no texto coeso e coerente, com início, meio e fim. O ensaio não. Ele deve assumir a unidade em sua forma, que deve ser descontínua, fragmentada e sempre aberta aos imprevistos. Como afirma Adorno, “ele precisa se estruturar como se pudesse, a qualquer momento ser interrompido” (ADORNO, 2008, p. 35). É na assunção dessa estrutura que o ensaio busca a totalidade. “O ensaio deve permitir que a totalidade resplandeça em um traço parcial, escolhido ou encontrado, sem que a presença dessa totalidade tenha de ser afirmada” (ADORNO, 2008, p.35).

Resta ver agora como se organiza essa estrutura.

O procedimento ensaístico

Para tratar do procedimento ensaístico é preciso retomar o princípio de respeito à autonomia do objeto decorrente da pretensão de iluminá-los desde dentro.

Uma das consequências da fidelidade a este princípio é a negação da predefinição conceitual. Desde Aristóteles, postula-se que cada ciência particular, ao dar início a uma nova investigação, defina o significado de seus conceitos mais importantes que estão nas bases de suas teorias. Na aritmética, por exemplo, foi necessário estabelecer conceitos como os de par e ímpar. Essa concepção de conceito que o entende como tabula rasa serve à necessidade de a ciência consolidar sua pretensão de autoridade, pois ela retira as palavras do uso comum e gera um mundo novo, independente, que pode ser acessado apenas pelos especialistas. O ensaio, afirma Adorno, é ele próprio linguagem. Ele reconhece que todos os conceitos são habitados por sentidos diversos que foram consolidados no uso das línguas particulares ao longo da história, e que não é possível ter domínio sobre o sentido que cada pessoa irá mobilizar ao encontrar uma palavra. O objetivo do ensaio seria expandir as significações próprias dos termos a partir daquilo que eles já são, a partir, suponho, de um processo semelhante àquele descrito por Umberto Eco ao falar do modo como a analogia opera nos processos interpretativos:

A imagem, o conceito, a verdade descoberta sob o véu da semelhança, será vista, por sua vez, como um signo de outra transferência analógica. Toda vez que a pessoa acha que descobriu uma similaridade, esta sugere outra similaridade, numa sucessão interminável. Num universo dominado pela lógica da similaridade (e da simpatia cósmica), o intérprete tem o direito e o dever de suspeitar que aquilo que acreditava ser o significado de um signo seja de fato o signo de um outro significado (ECO, 2005, p.55).

Para engendrar esse processo, o ensaísta insere os conceitos na malha textual sem engessá-los antes em uma predefinição. Recorrendo a uma imagem, podemos dizer que é como se cada conceito tivesse uma massa significativa densa gerada e alimentada pelo uso corrente da língua, mas cujo sentido só se tornasse identificável quando sua superfície entrasse em contato com a dos outros conceitos presentes em um texto determinado. O procedimento do ensaísta seria o de inserir os conceitos imediatamente, permitindo que as superfícies se toquem, se moldem e construam simultaneamente seus sentidos.

Este modo de operar permite que o conceito traga para o ensaio seus significados e seus referenciais teóricos, unidos na densidade de sua massa significativa.

Adorno chama atenção para a maneira como o ensaio se relaciona com a teoria. Segundo afirma, a experiência espiritual está sempre disposta a se fixar como uma teoria, a consolidar-se no estabelecimento de uma verdade como doutrina científica. Mas essa fixação não acontece no ensaio porque ele aceita e faz uso de todas as teorias que os conceitos trazem, mas nunca as adota. Todo aparato teórico nele inserido cai por terra. A única teoria que ele assume como sendo seu ponto de vista é aquela que surge a partir do objeto e da experiência intelectual. Teoria essa que nunca deve ser fechada, definitiva, mas sempre deve estar em suspensão. Ela

deve ser aberta e conter em si o germe de sua própria crítica. É desse modo que o ensaio se contrapõe ao conhecimento indubitável e à crença da verdade como ser definível. Ao se relacionar com os objetos considerando suas particularidades, sempre um objeto irá fazer surgir uma teoria nova, que será necessariamente distinta daquela apresentada por outros objetos.

Com relação aos conceitos, sem as predefinições que os tornavam precisos torna-se necessário encontrar outra maneira de garantir alguma precisão. Isso será feito pelas relações que os conceitos estabelecerão entre si dentro do texto. É necessário que eles interajam reciprocamente, que estabeleçam entre si um jogo equilibrado de forças capaz de formar uma totalidade heterogênea significativa e capaz de dar sentido a cada um deles. Nenhum conceito deve sobressair, resguardando o caráter crítico da forma.

Enquanto concilia os conceitos uns com os outros, conforme as funções que ocupam no paralelogramo de forças dos assuntos em questão, o ensaio recua diante do conceito superior, ao qual o conjunto deveria se subordinar; seu método sabe que é impossível resolver o problema para o qual este conceito superior simula ser a resposta, mas apesar disso também busca solução. (ADORNO, 2008, p.35)

Essa configuração crítica que garante a precisão conceitual será resultado do modo como o ensaísta irá construir seu texto, ou seja, da exposição (*Darstellung*). A exposição será a responsável por resguardar a precisão do conceito livre.

Um dos processos que possibilita ao ensaísta construir essa forma de apresentação é o da experiência intelectual. A experiência intelectual mostra ao ensaio o modo por meio do qual ele deve se apropriar dos conceitos para configurar o campo de forças.

O método tradicional apresenta os conceitos como parte de um discurso linear que aparece como fruto de um *continuum* de operações feitas tendo como base um raciocínio linear e sem interrupções. No fundo desse procedimento é possível dizer que está o estabelecimento da equivalência entre o pensamento e o raciocínio. No livro sobre a *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer advertem contra essa confusão, lembrando que o pensamento “não avança em um sentido único; em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.30). Ao escrever o ensaio, o pesquisador assume essa dimensão do pensamento como experiência intelectual que foi esquecida pela filosofia. “O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si mesmo o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la” (ADORNO, 2008, p.30). Nesse momento, todo o seu corpo está entregue ao processo por meio do qual a escrita irá eternizar na materialidade histórica da linguagem o movimento do pensar. O texto é uma central de forças que foram cristalizadas, sintetizadas, em um momento determinado do pensar.

Segundo Adorno, o pensamento tradicional também passa pela experiência intelectual, mas ela se desprende de seu impulso para poder adicionar ao processo mais um passo, a análise. Apenas com ela o pensar pode ser plenamente adequado à forma com a qual a pesquisa tradicional trabalha. Sem o registro desta “etapa”, a experiência acaba sendo esquecida. Mas o ensaio a registra. O registro da experiência intelectual é fruto do fato de que o ensaio deseja a experiência intelectual como modelo. Ele toma como sua tarefa reconstruí-la na organização dos conceitos, na reunião de elementos díspares na tessitura de um texto legível. É desse modo que o ensaísta a fixa: tentando inserir em seu discurso aquilo que não é conceito, mas sim aquilo que se apresenta no jogo de forças que se estabelece entre cada conceito, e na conseqüente relação estabelecida entre as teorias e os significados que os conceitos trazem. Todo ensaio mantém certo tipo de movimento estático. Como registro, porém, ao contrário do que se pode imaginar, ele não é baseado na crença da existência da identidade. O ensaísta sabe que a identidade entre o objeto e a exposição é inalcançável. Por sua consciência da não-identidade, o ensaio se esforça incansavelmente no exercício da forma, sendo preciso sempre voltar ao objeto, sem perder-se do movimento descontínuo do pensamento. Para Adorno, é nesse esforço que o ensaio faz para tentar alcançar a semelhança entre exposição e exposto, é nessa necessidade do exercício da forma que a escrita ensaística acaba por se aproximar da arte.

Considerações finais

Para finalizar, gostaria de retomar a definição de pensamento enciclopédia apresentada por Adorno em sua *Dialética Negativa*, a que me referi no início dessa exposição. Atrélado ao espírito sistemático, ele é apresentado como “algo racionalmente organizado, e não obstante descontínuo, assistemático e mais espontâneo” (ADORNO, 2009, p.33). Se por um lado temos nessa sentença a negação do *esprit de système*, por outro, temos a razão reafirmada. Mas a razão assistemática. A definição dada por Adorno explicita a abertura do pensamento da filosofia buscada por ele, abertura que está na base do procedimento ensaístico. Esta escrita, assim como o pensamento que a produz não se deixa encerrar em uma mentalidade antitética, para a qual o mundo divide-se simploriamente em um lado racional - para o que está resguardada a precisão científica capaz de capturar a verdade, capaz de levar ao conhecimento - e em um lado irracional - reduto da arte, tradicionalmente vista como incapaz de se relacionar com a verdade. O que importa ao pensamento enciclopédia e à escrita ensaística é o leque de possibilidades que existe entre um e outro; em última instância, a tarefa é encontrar no caminho um modelo que permita abandonar o sistema e o método, que permita, com isso, imergir no objeto, sem nunca deixar de ser razão organizada.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. HORKHEIMER, Max. “O conceito de esclarecimento”. In: *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. “O ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: Livraria Duas Cidades/ Editora 34, 2008.
- BENJAMIN, Walter. O conceito de crítica de arte no romantismo alemão. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- _____. “Prefácio epistemo-crítico”. In: *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LUKÁCS, Georg. As formas da grande épica em sua relação com o caráter fechado ou problemático da cultura como um todo. In: *Teoria do Romance*. São Paulo: Duas cidades/ 34, 2009.

Justiça, Globalização e Conhecimento Retórico

Narbal de Marsillac*

* Doutorado – UFPB

Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, endereço eletrônico: narbalmar-sillac@gmail.com

Resumo

A inexistência, no âmbito internacional, de um conceito unânime de justiça entre diferentes povos e culturas favorece ora o vislumbre do caos niilista pela correspondente impossibilidade de se ter valores minimamente comuns, ora a imposição arbitrária, mediante poderio militar, político e econômico, de uma determinada *visio mundi*. Segundo, Mootz, em texto recente, o debate norte americano atual em torno das políticas afirmativas denuncia esta ausência de um mesmo justo razoavelmente compartilhado. Tal tensão se radicaliza em tempos de globalização com a oposição de diferentes perspectivas em geral, mas, sobretudo, entre as visões de mundo judaico-cristãs, de um lado, e as islâmicas, do outro. A proposta é verificar o papel que a retórica e, mais especificamente, que o conhecimento retórico pode ter na instituição do diálogo intercultural que promova, em última instância, a coexistência pacífica e o respeito aos direitos humanos.

Palavras-chave: Justiça – Direitos Humanos – Globalização – Conhecimento Retórico – Diálogo Intercultural

Introdução

“Tem sempre um aiatolá pra atolar. Alá!”

No trecho da letra de Rita Lee e Roberto de Carvalho acima, fica explícito o preconceito que em geral se tem, no ocidente judaico-cristão, contra os inúmeros seguidores da fé islâmica. Para além das controvérsias propriamente religiosas ou teológicas, há, como bem se sabe, um choque cultural

de valores e princípios que precisa ser considerado quando se busca efetivar o respeito universal aos direitos humanos. Inspirando-se em Gadamer e Perelman, na Hermenêutica Filosófica e na Nova Retórica, Francis Mootz procura sustentar (MOOTZ, 2011) que a racionalidade jurídica não se pauta pela pura apoditicidade demonstrativa defendida, em grande parte, pela cultura jurídica mecanicista, mas que também não se constitui de formulações irracionais e arbitrárias, consistindo, na verdade, em proposições de cunho argumentativo comprometidas com uma *compreensão retórica primordial* que chamou de conhecimento retórico e que se revela fundamentalmente útil na regulamentação internacional em torno do *mínimo devido a todos*, face à ausência de fundamentos comuns entre os diferentes blocos culturais planetários. Mootz procura validar, assim, o esforço tanto de Perelman como de Gadamer em recuperar uma concepção de direito prudencial de inspiração aristotélico-ciceroniana, onde a equidade e mais precisamente a *phronesis* ou sabedoria prática deve governar a racionalidade jurídica (MOOTZ, 2003, 706).

O mundo contemporâneo, globalizado e multicultural, apresenta sempre a possibilidade de se ter inúmeras perspectivas e interpretações diversas para os mesmos fatos históricos, para as mesmas questões políticas, para os mesmos problemas ético-jurídicos, apontando para a indigência, nesses quesitos, de toda pretensão à universalidade. Na contemporaneidade, a ascensão e a redignificação da retórica estão, assim, relacionadas à suspensão, sobretudo no âmbito prático, de toda coercitividade do mundo (VATTIMO, 1996, 13). Com isso se quer dizer que a atual caracterização de um *dubium* (FERRAZ Jr., 1997, 17) generalizado ou a configuração daquilo que *é assim, mas que poderia ser diferente* (MOOTZ, 2003, 684) no plano internacional impõe que se reveja as teorias jurídicas que estão na base das diferentes concepções dos direitos humanos, já que estas se amparam, em última instância, nos mesmos pressupostos insuficientes da modernidade, segundo os quais haveria uma mesma racionalidade universal e uma única interpretação correta e verdadeira dos fatos históricos, das questões políticas e dos problemas ético-jurídicos, a partir da qual poder-se-ia prescrever valores e ações a todos os povos do planeta.

Mootz crê que se a teoria é importante para a prática, ela não deve se submeter a esta última (MOOTZ, 2003, 716). As teorias modernas do direito e, mais precisamente, dos direitos humanos encontram hodiernamente dificuldades no seu processo de aceitação, legitimação e aplicação em virtude da resistência de todos os que detêm perspectivas distintas e valores outros, não contemplados nessas normas internacionais. Essa controvérsia ou ilegitimidade apontada não pode ser desconsiderada, ensejando uma nova teoria jurídica pós-moderna que não compactua exclusivamente com construções teoréticas, mas que procura conjugá-las com o contexto de uso efetivo, ou seja, équo ou fronemático, impossibilitando, assim, a restrição aos metarelatos (LYOTARD, 2004) ou às soluções que pretendem *ficar acima da contextualização* ou da situacionalidade (MOOTZ, 2011, 50).

Neste sentido, as questões em torno do processo de internacionalização dos direitos humanos dependem menos da sua imposição aos recalcitrantes, como em

geral se faz, muitas vezes através da violência do que convencionou-se chamar de intervenção humanitária (RÉGIS, 2006, 61), e mais da persuasão retórica a respeito de sua legitimidade. Em outras palavras, como já vimos em outro momento (MARSILLAC, 2007), na perspectiva dialógica inerente à retórica e à tópica não se tem espaço para a intolerância e desrespeito para com quem pensa diferente, forçando o deslocamento do processo justificatório da conhecida perspectiva fundacionista, que busca fundamentos últimos que garantiriam a verdade ou validade das teses levantadas, para uma perspectiva antifundacionista, que não almeja provar, mas antes aprovar (FERRAZ Jr., 1997, 86), porque não conduz a um *certum*, a uma certeza inabalável, mas a uma aceitação sempre provisória, dentro de um contexto dado. Eliminando, assim, todas as pretensões metacontextuais e sinalizando, desta forma, para o rompimento com o paradigma cartesiano e moderno segundo o qual clareza e distinção servem como critérios últimos da reflexão teórica, devendo esta abdicar de toda opinião e tomar como falso tudo que pode ser considerado duvidoso. Seria como fazer uma espécie de *tábula rasa de toda opinião* (MOOTZ, 2011, 43), o que para Gadamer e Perelman é virtuosamente impossível, já que sempre estamos imersos em horizontes históricos específicos (GADAMER, 1997, 354) e sempre nos dirigimos a auditórios particulares (PERELMAN, 1996, 125).

1) Justiça e Sono Antropológico: O conhecimento Retórico

É bastante conhecida a expressão *sono antropológico* de Foucault que parece traduzir bem a tal proposta de se fazer *tábula rasa de toda opinião* na medida em que se configura no esforço de vários pensadores ao longo dos séculos em dizer, de forma definitiva e descontextualizada, como as coisas são ou como deveriam ser, abstraindo de todas as perspectivas propriamente culturais e históricas que limitam o alcance dessas mesmas pretensões de validade ao domínio meramente paroquial de quem diz. Significa dizer que, como quis Gadamer, *a consciência da história dos efeitos esquematiza previamente todas as nossas possibilidades de conhecimento* (GADAMER, 1997, 265). Ou ainda: *como se pode levar a sério as opiniões de que a explicação... dos costumes matrimoniais dos esquimós recebam sua significação apenas a partir da consciência do presente e suas antecipações?* (GADAMER, 1997, 264) O autor alemão parece, assim, ter despertado do sono que Foucault faz referência quando diz:

Nessa dobra, a função transcendental vem cobrir com uma rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua pretensão transcendental. Eis que nessa dobra a filosofia adormeceu num novo sono; não mais o do dogmatismo, mas o da antropologia (FOUCAULT, 1999, 471)

Porque não pensa de forma independente dos pressupostos culturais e históricos inerentes a quem pensa. Senso comum, preconceitos e tradição exercem,

em sua reflexão, o papel fundamental de constante redirecionamento do olhar compreensivo.

O mesmo dir-se-ia de Perelman para quem todo discurso é discurso adaptado a um auditório específico, como ele sustenta: “a argumentação é um todo, destinado a um auditório determinado” (PERELMAN, 1996, 574). Segundo o pensador belga, por retórica pode-se entender um tipo de raciocínio discursivo construído a partir do acordo prévio entre um rector e um auditor, que juntos formam o que chamou de *comunidade de espíritos* (PERELMAN, 1996, 17). Tal comunidade se dá a partir da satisfação de três exigências fundamentais do diálogo: um mesmo idioma, a pretensão do rector em obter a adesão do auditor e, por último, a disposição deste último em ouvir o primeiro, o que só ocorre quando há uma adaptação permanente às premissas próprias do ouvinte. Neste sentido, o pensamento perelmaniano se delinea pela recusa em aceitar um tipo de racionalidade adstrita à apoditicidade, como se raciocinar fosse sinônimo sempre de subsumir um dado a princípios necessários e universais. A questão em foco parece orbitar em torno da crítica ao conceito de evidência entendida como uma *força que se impõe a todo espírito dotado de razão* (PERELMAN, 1970, 16) quando, na verdade, o próprio caráter evidente de fatos, verdades ou presunções compõem, para Perelman, premissas de auditórios particulares, apenas idealizadamente tidos por universais. Assim, se era evidente, no passado, por exemplo, que o sol orbita em torno da terra e não o contrário; que o homem foi criado por Deus *ex nihilo* e não parente distante de primatas; ou que é a consciência que governa o aparelhamento psíquico e não o inconsciente, hoje tais “evidências” foram relativizadas e perderam sua força com o advento histórico de posicionamentos talvez mais críticos. Dotar, portanto, qualquer evidência de força ahistórica parece hoje, no mínimo, imprudente e incauto.

Assim, a força de uma “evidência” se dá pelo fato dela se apresentar, até então, incontestada e não pelo fato de ser incontestável (PERELMAN, 1996, 393). Fazendo com que sua filosofia da argumentação não se sustente de forma descontextualizada. A tal ponto que sua proposta foi fortemente criticada pelo caráter casuístico de sua excessiva preocupação com os contextos particulares. Como sustenta Plebe: “Deriva daí outro componente redutor da teoria da argumentação de Perelman: sua tendência a fazer a retórica decair do plano lógico-filosófico ao plano psicossociológico” (PLEBE, 1992, 108). As críticas, entretanto, apenas ratificam um profundo e arraigado preconceito contra a reflexão que se pauta pela radical empiricidade, desperta, neste sentido, do sono antropológico. Basta atentar para o termo *reductor* e para o verbo *decair* utilizado pelo pensador italiano; o uso destes vocábulos só coaduna com a pressuposição dogmática de que o plano lógico-filosófico é mais amplo e está acima do psicossociológico, mas afirmar isso é bastante temerário. Em sentido inverso, Mootz procura mostrar que é justamente por não se enredar em transcendentalidades que Perelman prospera de uma forma que Habermas, por exemplo, e seus seguidores não o fazem (MOOTZ, 2011. 47).

Sendo assim, a pretensão transcendental do pensamento tradicional, nas suas diferentes formas, incorpora e reflete bem o caráter supostamente transcultural do saber em geral. Do outro lado, o pensamento desperto deste sono procura sempre pensar o impensado de onde parte. Reconhecendo que sempre pressupõe dados comprometidos com uma perspectiva específica que naturalmente restringe o alcance de seus resultados. Assim, poder-se-ia perguntar: como pensar a justiça num contexto globalizado, ou seja, de inscrição permanente e crescente de perspectivas culturais exógenas, e, ao mesmo tempo, sujeito a uma mesma cultura artificialmente internacionalizada de direitos humanos?

Na conjugação das reflexões de Gadamer e de Perelman, Mootz conclui que *justiça é produto de um conhecimento retórico* (MOOTZ, 2011, 19). Em outras palavras, o conhecimento que se tem de justiça é retórico e não resultado de raciocínios lógicos ou apodícticos, dependendo dos horizontes próprios da compreensão e da concepção que se tem de mundo. Este aparece para nós sempre como a tese mais fundamental à qual aderimos e da qual sempre partimos. É um sempre pressuposto, variável de uma cultura para outra. A suspensão da *coercitividade do mundo*, já citada aqui, revela o caráter sempre contingente de sua compreensão e inviabiliza toda defesa de universalidade absoluta e não previamente negociada.

A ausência de unanimidade entre todos a respeito do que seja justo enseja, pela perspectiva exclusivamente apodíctica e não retórica, a possibilidade de se querer impor, aos que divergem, as concepções dos grupos majoritários. É a fonte de toda forma de terrorismo e barbárie. Em um de seus momentos mais lúcidos, Perelman sustenta que *o recurso à verdade, emancipador quando quem o invoca só dispõe da força dos argumentos, fica dominador e mesmo **terrorista** quando se trata de impor concepções políticas pela força das armas* (PERELMAN, 1996, 407). Neste sentido, os diferentes troncos culturais, sobretudo cristão e islâmico, com suas diferentes experiências históricas, étnicas e religiosas, com suas diferentes axiologias, almejam sobrepor, uns aos outros, suas cosmovisões conflitantes, suas diferentes concepções de verdade, desqualificando aqueles que pensam diferente. O exemplo talvez mais marcante deste processo de desqualificação mútua está nas expressões “Eixo do Mal” usada por George W. Bush, referindo-se a alguns países do Oriente Médio e “O Grande Satã” proferido pelo líder supremo do Irã Aiatolá Ali Khamenei, referindo-se aos Estados Unidos. Ambos estão convencidos a respeito da superioridade de suas perspectivas e certos de que detêm os melhores argumentos.

Portanto, entre eles não há diálogo, mas crença na superioridade de suas respectivas posições. Arvoram-se a si mesmos como *guardiães da moralidade do mundo* (PANIKKAR, 2004, 205) e a ausência de declaração de guerra não suaviza este tipo de violência que Perelman definiu como a ação de *retirar do outro o atributo de interlocutor razoável* (PERELMAN, 1996, 399), ou seja, não pretender persuadir nem se dispor a ouvir, e as relações entre esses e tantos outros povos¹

¹ Na expressão original “Eixo do Mal”, Bush se referia também à Coreia do Norte e à Líbia de Muamar Kadaf.

fica assim permeada por essa atitude diretora que impossibilita o diálogo franco e as negociações em torno de valores minimamente compartilhados.

Na perspectiva do conhecimento retórico, entendido como resultado direto do esforço em persuadir e eventualmente deixar-se persuadir (MOOTZ, 2011, 145), entretanto, reconhece-se desde o início que a visão de mundo ou *visio mundi* que se tem nunca está descomprometida, como se procurou mostrar, com determinados pressupostos culturais que limitam a compreensão a horizontes históricos específicos. Não há interlocutor sem preconceitos e conscientizar-se disso favorece a modéstia do orador diante de seu auditório que demanda ser convencido e não coagido (MOOTZ, 2011, 46) e, para tal, exige do rector que se adapte continuamente às suas premissas.

2) Conhecimento Retórico e Direitos Humanos

No belíssimo filme “Nenhum a Menos” de Zhang Yimou, vencedor do festival de Veneza de 1999, ficou bem retratado o esforço de uma jovem professora em evitar que nenhum de seus pequenos alunos ficassem longe da sala de aula² e, por conseguinte, dos debates e do aprendizado. No âmbito do Direito Internacional dos Direitos Humanos, esforço similar deveria também ser feito, com o intuito de se dialogar com todos os habitantes do planeta. A expressão *nenhum a menos* precisaria corresponder à atitude básica de todos os envolvidos na defesa e promoção dos direitos humanos em ampliar ao máximo o espectro e o alcance das discussões.

Entretanto, as origens desses direitos sempre estiveram comprometidas com as revoluções liberais burguesas e, portanto, com a perspectiva cultural do ocidente que tende a vincular a dignidade exclusivamente aos entes humanos. Como defendeu Comparato logo que inicia a tratar do tema: “Tudo gira em torno do homem e de sua eminente posição no mundo” (COMPARATO, 2005, 1). Com esse preconceito, o discurso supostamente universal a respeito dos direitos humanos tende a não reconhecer a validade de outras tradições, de outras experiências históricas, de outras cosmovisões.

Para termos uma Declaração, ela deveria ser uma Declaração Universal dos Direitos e deveres, na qual a realidade toda seria englobada. Obviamente, isso demandaria outra antropologia, mas também uma cosmologia diferenciada e uma teologia totalmente distinta, a começar pelo nome. O fato de que somente os seres humanos, e não os animais, seriam capazes de fazer essa declaração a invalidaria apenas no mesmo grau no qual a Declaração dos Direitos Humanos poderia ser contestada em função dos Naga e dos Masai não terem participado de sua discussão e elaboração (PANIKKAR, 2004, 234)

Revelando o nexó indissociável entre universalização e sono antropológico, pois, como ensina Panikkar, para se ter uma declaração legitimamente universal

² O filme retrata a evasão escolar no interior da China.

desses direitos precisaríamos agir pautados pelo imperativo que nos coage a dialogar com todos os povos e etnias possíveis, efetivando o que aqui chamamos de *nenhum a menos*, o que favorece a inclusão de todas as cosmovisões existentes no globo, não tratando nenhuma delas como inferior ou como mero folclore (PANIKKAR, 2004, 217), o que nos remete mais uma vez para a necessidade de abordar a questão por um viés, quiça, mais modesto: o da hermenêutica filosófica e o da nova retórica.

As visões tradicionais sobre o tema dos direitos humanos são insuficientes e geram aporias insuperáveis que, no intuito de ajudar, prejudicam e incapacitam a realização prática desses direitos. Ao invés de promover o respeito à dignidade de todo ser humano, seu efeito prático serve como verdadeira *arma política, conhecida há muito apenas para os nobres e cidadãos livres, ou ainda para brancos ou cristãos, ou homens, etc* (PANIKKAR, 2004, 219), o que representa bem aquilo que Santos, quando analisa uma concepção de direito pós-moderno, chamou de *canibalização da emancipação social por parte da regulação social* (SANTOS, 2011, 120), pois pretendem produzir ordem no âmbito internacional sem, contudo, emancipar aqueles que mais precisam. Desde seu surgimento, em nome destes mesmos direitos, muitas atrocidades têm sido perpetradas³, porque, na ausência de acordo sobre o tema, eles são impostos a povos e culturas alheios aos de sua origem. Em outras palavras, prometendo ordenar e libertar, escravizam; oferecendo dignidade e respeito, desrespeitam; ou seja, em nome dos direitos humanos se descumpre os mesmos direitos humanos, porque o fazem *indiferentes às diferenças*.

Ante as divergências sobre a própria ideia da pessoa humana e sobre as obrigações impostas pelo respeito à sua dignidade, é não somente utópico, mas mesmo perigoso, crer que existe uma verdade nessa questão, pois essa tese autorizaria os detentores do poder a impor suas visões e a suprimir toda opinião contrária, que supostamente expressam um erro intolerável (PERELMAN, 1996, 403)

A impossibilidade de se ter uma mesma aceção para todos do que seja a justiça não exclui, por sua vez, a possibilidade de se ter acordos razoáveis em torno do tema. O mesmo dir-se-á dos direitos humanos. Como foi visto antes, a combinação entre a hermenêutica e a retórica representa uma verdadeira revolução na abordagem do tema. Tais problemas levantados apenas funcionam aqui como uma ilustração útil da força do conhecimento retórico na configuração de uma prática jurídica mais efetiva e legítima na defesa da dignidade humana, porque sugere

³Se os direitos humanos representam apenas aquilo que Marx chamou de *klassenrechte* ou direitos de classe, refletindo as aspirações e interesses da classe burguesa, no âmbito internacional, da cultura globalizada, eles parecem refletir, quase sempre, os interesses dos mercados e seus conglomerados que passam a ditar as regras e os interesses, funcionando como verdadeiros tribunais *cujas decisões não cabem recursos*. Uma rápida análise da forma como ora tais direitos são usados para justificar intervenções, como no caso do Iraque, e ora como são simplesmente esquecidos, como no caso de Ruanda, já bastaria para persuadir qualquer leitor atento.

uma crítica prévia e genuína de todos os pressupostos, passíveis de serem desvelados, subjacentes à compreensão originária que os interlocutores têm de mundo. Forçando-os a revisitarem seus pontos de partida e a negociarem previamente as premissas que serão consideradas válidas no curso do intercâmbio dialógico. O que impinge a conclusão que o direito humano realmente mais fundamental é o do diálogo (PERELMAN, 1996, 399), de ouvir e de ser ouvido.

Abordar, assim, a temática dos direitos humanos pelo viés do conhecimento retórico é fazê-lo de forma dinâmica (MOOTZ, 2011, 99), reconhecendo a necessidade de sempre se reconsiderar, caso necessário, pontos de partida variados. O critério é o da persuasão e da razoabilidade, dentro de uma situação hermenêutica específica, de um auditório sempre particular que demanda adaptação às suas premissas. Pensar os direitos humanos nesta esteira de raciocínio é, primeiramente, permanecer na vigília, desperto do sono antropológico, e, num segundo momento, procurar sempre efetivar a *auxesis*⁴ ou amplificação constante do alcance da argumentação pela sujeição também constante às premissas dos que contribuem no diálogo, não tolerando *nenhum povo ou cultura a menos* participando das discussões. O que conecta indissociavelmente a universalização dos direitos humanos com os processos legitimantes desses mesmos direitos, porque não basta simplesmente conhecer é preciso reconhecer o valor dessas prescrições e tal tarefa fica refém da persuasão e argumentação retóricas, mais do que de fundamentos racionais definitivos.

Conclusão

O que se procurou mostrar aqui é que na ausência de concepções comuns, no mundo globalizado atual, do que seja a justiça ou a dignidade protegida nos documentos internacionais que tratam dos direitos humanos não cabe mais a busca por fundamentos racionais ou teorias melhores que seriam capazes de pacificar essas controvérsias, porque sempre se tem, como resultado direto dos processos globalizantes, perspectivas culturais divergentes que não podem ser inferiorizadas ou subalternizadas ou mesmo desconsideradas, sob pena de se desrespeitar justamente o sentimento de equidade que se quer promover e implementar. No âmbito dos direitos humanos, as experiências históricas recentes e as produções teóricas em torno desse assunto apontam para um divórcio entre universalização e legitimação, entre conhecimento, puro e simplesmente, e reconhecimento, entre o convencimento racional e a persuasão retórica. Fazendo desta, ou mais precisamente, do conhecimento retórico a grande esperança de se ter, num futuro próximo, um mundo mais justo, mais solidário, mais humano. Se sua composição e auxílio para o tema não nos leva nunca a um quadro perfeito nesses quesitos, por sua intrínseca

⁴ O sentido de *auxese* ou *auxesis* é variável no tempo. Hoje entendido como um tipo de hipérbole ou exagero, outrora compunha o que alguns autores reconhecem tratar-se da *alma da retórica*, pois toda argumentação persuasiva quer estender-se ao maior número de auditórios possíveis, a tal ponto que a quantidade de ouvintes persuadidos foi critério, em diferentes contextos, para se medir o sucesso do discurso retórico. Cf. REBOUL, Olivier. Introdução à Retórica. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: ed. Martins Fontes, 2004, p. 253

mobilidade, ao menos, através do diálogo incessante, sua contribuição é sempre aperfeiçoável, por manter-se desperta do *sono antropológico* e, por isso mesmo, pautar-se pelo princípio do *nenhum a menos* aqui exposto.

Referências

- COMPARATO, F. (2005). *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. 4ª ed. São Paulo: ed. Saraiva.
- FERRAZ Jr., T. (1997). *Direito, Retórica e Comunicação: Subsídios para uma Pragmática do Discurso Jurídico*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Saraiva.
- FOUCAULT, M. (1999). *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: ed. Martins Fontes.
- GADAMER, H. (1997). *Verdade e Método: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: ed. Vozes.
- LYOTARD, J. (2004). *A Condição Pós-Moderna*. Trad. Ricardo Correa Barbosa. 8ª ed. Rio de Janeiro: ed. José Olympio.
- MARSILLAC, N. (2007). *Direitos Humanos e Comunidade Internacional de Espíritos*. In: Revista Ethica, v.14, n.1, 87-105.
- MOOTZ, F. (2003). *A Future Foretold: Neo-Aristotelian Praise of Post-Modern Legal Theory*. Brooklyn Law Review. Vol. 68, n.3, 683 – 719.
- _____. (2011). *Conhecimento Retórico na Prática e na Teoria Crítica do Direito*. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. UNISINOS
- PANIKKAR, R. (2004). *Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?* In: Baldi, Cesar. *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: ed. Renovar.
- PERELMAN, C. (1996). *É possível fundamentar os direitos do homem?* In: *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: ed. Martins Fontes.
- _____. (1970). *Le Champ de l'Argumentation*. Brussel: ed. PUB.
- _____. (2002). *Tratado da Argumentação: A Nova Retórica*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- _____. (1996). *A Salvaguarda e o Fundamento dos Direitos Humanos*. In: *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: ed. Martins Fontes.
- PLEBE, A. (1992). *Manual de Retórica*. São Paulo: ed. Martins Fontes.
- REBOUL, O. (2004). *Introdução à Retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: ed. Martins Fontes.
- RÉGIS, A. (2006). *Intervenções nem sempre humanitárias: O Realismo nas relações Internacionais*. João Pessoa: ed. Universitária/UFPB.
- SANTOS, B. (2011). *Para um novo Senso Comum: A Ciência, O Direito e a Política na transição paradigmática*. 8ª ed. São Paulo: ed. Cortez.
- VATTIMO, G. (1996). *O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: ed. Martins Fontes.



Únicos e encarnados – uma leitura da perspectiva ético-política de Adriana Cavarero

Patricia Rosa*

* Doutora em Filosofia - Universidade Federal de Santa Catarina.

Estágio de doutorado: Università degli Studi di Verona – Bolsista CAPES.

Resumo

O texto pretende apresentar uma leitura específica da obra da filósofa italiana Adriana Cavarero, buscando interpretar as conotações ético-políticas de sua posição feminista ligada ao pensamento da diferença sexual. A partir dessa interpretação, busca apontar as aproximações e distanciamentos entre o conceito de unicidade encarnada, defendido pela filósofa, e um conceito de singularidade, ambos colocados como alternativa teórica ao conceito universal Homem.

Palavras-chave: feminismo, diferença sexual, unicidade encarnada, singularidade, Homem.

A diferença sexual como um paradigma, ou melhor, o ponto de vista segundo o qual a diferença sexual marca paradigmas de superioridade e inferioridade, é uma alternativa de leitura do trabalho da filósofa italiana Adriana Cavarero. Sua filosofia da diferença sexual evidencia a não-neutralidade do conceito universal Homem, criticando conceitos abstratos que acabam por estabelecer hierarquias, definindo os sujeitos e os objetos do conhecimento.

Seu trabalho é notadamente influenciado de um lado pelo pensamento da estudiosa belga Luce Irigaray, que sustenta a necessidade de se pensar a diferença sexual como um discurso legítimo, que coloque a subjetividade feminina como foco de entendimento e interpretação do mundo, em contraposição a se pensar a *mulher* somente como o *outro* do homem¹, porque, segundo a pensadora belga, a mulher está inserida apenas teoricamente – mas não praticamente – no universal

¹ A referência crítica é a obra de Simone de Beauvoir.

Homem². Sob outra perspectiva, aparece a influência dos escritos de Hannah Arendt, nos quais a filósofa alemã destaca a importância de se pensar a pluralidade humana para que possamos *repensar* a ética e a política³. Ao mesmo tempo, a filósofa italiana apresenta uma alternativa teórica àquela interpretação que destaca a importância do gênero, de cunho pós-moderno e pós-estruturalista, a qual acusa de fragmentar a noção de sujeito e fragilizar a representação feminina. Nesse contexto, seu debate é principalmente com a filósofa americana Judith Butler⁴.

O pensamento de Cavarero busca tornar evidente o poder da linguagem e sua característica eminentemente masculinista que reduz a mulher ao plano da invisibilidade, evocando um discurso próprio, que caracterize o modo de ver o mundo desde o ponto de vista da mulher.

De acordo com Cavarero, “A filosofia ocidental não é um saber neutro-universal, mas é o pensamento de um sujeito sexuado no masculino” (CAVARERO, 1990, 173). A pensadora deixa claro que não está transformando toda a história da filosofia em um bloco homogêneo, único, senão que, na grande parte da história da filosofia ocidental, com suas diversas abordagens teóricas, interesses distintos e conclusões muitas vezes discordantes entre os diversos pensadores, a mulher raramente aparece como sujeito do conhecimento, pois, na grande maioria dos casos – principalmente entre aqueles pensadores de maior destaque desde a antiguidade até a Idade Moderna, que são tratados pela pensadora como a *tradição ocidental* –, ela é somente vislumbrada como objeto, pensado, a partir do ponto de vista do *homem*. A partir daí, sua proposta de reflexão é a problematização do sujeito do pensamento, incluindo o corpo, o lugar onde a diferença é explícita entre homens e mulheres⁵.

Não caberia aqui fazer uma relação do pensamento de cunho masculinista encontrado na história da filosofia ocidental, desde os diálogos platônicos até os

² “Para Irigaray, a relação com a alteridade, como foi concebida pela psicanálise, é intrinsecamente falseada a partir de um ponto de vista masculino que se (im)põe como falsamente universal. Seja o discurso psicoanalítico (que para Irigaray é identificado com Freud), seja o discurso filosófico (aqui representado por Platão e Aristóteles) *cancelaram* a diferença sexual. E ainda, esse cancelamento da diferença, isso removido – para dizer em termos psicoanalíticos – é funcional à manutenção dos limites da unicidade e da pureza do “Sujeito”, que se apresenta como humano, mas que é, em realidade, sempre e somente masculino. Esse sujeito neutro universal torna-se o receptáculo dos valores mais altos da civilização ocidental: é o sujeito racional, científico, público, democrático, incorpóreo; o sujeito que conhece e que cria conhecimento. Dada essa ordem das coisas, a contraproposta de Irigaray se configura como uma ética da *diferença sexual*, vale dizer, um movimento de transformação da subjetividade da mulher, um movimento em busca daquelas práticas políticas e daquelas práticas do inconsciente que a permitem *fazer-se sujeito*, a partir da diferença inscrita no corpo sexuado.” (GUERRA, 2008, 198).

³ Ver principalmente *A Condição Humana* e a coletânea *Responsabilidade e Julgamento*.

⁴ Um diálogo entre as pensadoras que mostra as aproximações e distanciamentos entre seus posicionamentos teóricos pode ser lido em GUARALDO (2007).

⁵ “Desafiar a pretensão de que se possa falar do ‘homem’ em geral, *como se* tal termo automaticamente incluísse os homens e as mulheres. Isso significa, então, atribuir ao elemento corpóreo da sexualização um primado, o qual, em certo sentido, prepara e orienta cada análise e discussão sucessiva.” (GUARALDO, 2009, 91).

tempos muito recentes⁶, principalmente porque, penso, apesar de ser um ponto importante das reflexões de Cavarero, não é exatamente este seu enfoque primordial. Como afirma Guaraldo:

O movimento desestabilizante que a posição teórica feminista mais recente tem sabido realizar nos confrontos com o pensamento neutro-universal (aliás ‘falocêntrico’, porque mascara por trás da própria neutralidade uma origem ‘fálica’, ou seja, exclusivamente masculina) consiste exatamente nisso: no remeter, via centralidade da sexualização – seja ela assumida como binária ou como múltipla [...] -, o sujeito à uma exterioridade/alteridade que o constitui e da qual depende. (GUARALDO, 2009, p. 91)

Isso quer dizer que Cavarero, como representante da posição teórica feminista mais recente, não coloca o pensamento masculinista – e, em certa medida misógino – como centro de sua reflexão, pois, estaria ainda refletindo o ponto de vista masculinista como central, ao invés, destaca o papel do corpo e exatamente nele encontra a oposição fundamental a um pensamento universalizante – essencialista – que, ao fim e ao cabo, não encontra nada além de si mesmo para refletir, pois que não é e nunca foi neutro, mas sempre sexuado. Dito de outra forma, Cavarero chama à atenção quanto a um pensamento que se apresenta como formal, mas que na realidade está por um tipo de ser com predicados muito específicos, ao qual se remete e sobre o qual elabora todo o arcabouço teórico, a conotação, se analisado dessa forma, remete-nos a pensar o *homem* como protótipo do Homem⁷. Cavarero, então, pensa a mulher como sujeito e repensa a política à luz da corporeidade⁸.

6 Um exemplo clássico, para que marquemos ao menos um, é o mito das almas caídas encontrado no *Timeu* 41d-42d, que atesta uma visão de Platão acerca da condição de mulher bastante diferente daquela tão propalada que encontramos na *República*. Cavarero trata de forma recorrente o exemplo da serva Trácia relatado no *Teeteto* 174c, onde vemos a representação da diferença do sábio daquela que não vislumbra o *que é*. Cavarero trata desse exemplo tanto para mostrar o pensamento masculinista de Platão, quanto para demonstrar a importância de se abandonar o pensamento absolutamente puro, metafísico, no qual a diferença sexual aparentemente desaparece. Ver principalmente CAVARERO, 2009a, pp. 40-64.

⁷ Esse entendimento é muito explícito nas seguintes palavras de Cavarero: “[...] o Homem é contemporaneamente a espécie humana inteira e um dos seus dois gêneros. É neutro e macho. É todos os dois, nenhum dos dois e um dos dois. Escrito com a inicial maiúscula ou minúscula, invocado nos textos filosóficos ou na linguagem cotidiana, o efeito de sua prepotência não muda. A tradição ocidental inteira, com a filosofia em primeiro plano, torna-se o seu campo de autorrepresentação.” (CAVARERO, 2009b, p.67)

⁸ “A questão não é apenas política, mas principalmente filosófica: para repensar a política, diz Cavarero, temos de repensar a ontologia. Não apenas uma ontologia – feminina – separada, mas uma ontologia que aprendeu do pensamento da diferença sexual a importância constitutiva da esfera simbólica: sem uma ordem simbólica capaz de articular a diferença sexual corporal – não apenas diferença biológica – não há possibilidade de excluir os paradigmas reificadores do discurso político e filosófico.” (GUARALDO, 2007, p. 664). Penso que Guaraldo adverte, nessa passagem, de que Cavarero, ao longo dos seus estudos, também teve que construir seus próprios conceitos, de modo a escapar do universalismo – essencialista – que envolve o conceito de Homem, a questão, em um primeiro momento que podemos colocar é: não acontece a troca de uma essência por outra? Ao longo do trabalho espero que minha posição a esse respeito se torne clara.

É com relação a essa relevância em se pensar a corporeidade que minha hipótese de entendimento do tema pode ser articulada com relação ao feminismo contemporâneo.

Iniciando a segunda parte de sua mais conhecida obra *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Cavarero cita Muriel Rukeyser em uma versão poética de um suposto encontro entre Édipo e a Esfinge, que deve ser aqui mencionado:

Muito tempo depois, velho e cego, caminhando pelas estradas, Édipo sente um odor familiar. Era a Esfinge. Édipo disse: 'Quero fazer-lhe uma pergunta: Por que não reconheci minha mãe?' 'Havia dado a resposta errada', disse a Esfinge. 'Mas foi justamente a minha resposta que tornou possível cada coisa'. 'Não', disse ela. 'Quando te perguntei o que caminha com quatro pernas pela manhã, com duas ao meio-dia e com três a noite, tu respondeste o Homem. Às mulheres não fizeste menção'. 'Quando se diz o Homem', disse Édipo, 'se inclui também as mulheres. Isso todos sabem'. 'Isso é o que tu pensas', disse a Esfinge. (CAVARERO, 2009b, p. 67)

Para Cavarero, Édipo erra duas vezes, não sabe que está errando, porque está por demais envolvido naquilo que se tornou um ponto indiscutível (nas minhas palavras, um *paradigma*) do saber filosófico, qual seja, que podemos simplesmente falar acerca do Homem. Os erros de Édipo, como de resto de todo o pensamento filosófico abstrato, são: 1º - incluir no universal Homem cada um e todos, ou seja, aceitar uma abstração que engloba todos como se fossem, cada um, parte de uma mesmidade; 2º - aceitar que se possa pensar a mulher como incluída em um conceito universal de essência notadamente masculina⁹.

De acordo com Cavarero, em primeiro lugar o que se coloca é a necessidade da mesmidade, ou seja, a essência do Homem é pensada como partilhada, incluindo todos no mesmo – e assim, fazendo de todos o mesmo -. Nesse ponto, Cavarero quer destacar a necessidade de se pensar o *outro* como único e não mais como o *um* que pode ser substituído por qualquer outro *um*, porque seriam equivalentes. Dentro desta interpretação que apresento, antes de tratar especificamente da questão da diferença sexual – ponto crucial da filosofia de Cavarero -, pode-se perceber o destaque que é dado ao que a pensadora chama de *unicidade*. Não faz sentido pensar, então, qualquer ser, seja ele homem ou mulher como substituível

⁹ Uma contraposição rápida aqui poderia ser apresentada, a saber, que o conceito de Homem foi sempre concebido como um universal formal, ou seja, que é uma referência que não está por um ser ou que indique predicados reais. Contudo, quando analisamos o modo como os homens são pensados na história da filosofia e, por outro lado, como são as mulheres, vemos que conceitos definitórios como por exemplo: "o Homem é um animal racional" de Aristóteles - ao analisarmos o *continuum* da obra do autor - realmente não inclui as mulheres e que há uma essência em jogo, da qual as mulheres não participam. O que pretendo sugerir é que podemos pensar o Homem – e segundo minha hipótese é a via mais satisfatória – como a enunciação de um conceito formal, mas que, de fato, ele não é tradicionalmente pensado dessa maneira. Como afirma Cavarero: "[...] era ele, o sujeito masculino, a pensar-se e repensar-se, a fazer-se e desfazer-se, a provocar, reconhecer e teorizar sua crise, e, nele, o sentido do *self* (*sé*) encontrado ou perdido." (CAVARERO, 1987, p. 174)

por qualquer outro, porque ela(e) é única(o). A possibilidade de se pensar uma essência humana é, então, questionada.

Como afirma Cavarero:

Uma célebre pintura em vaso ilustra Édipo diante da Esfinge no ato de resolver o enigma. Ele não fala, indica com o dedo a si próprio. A resposta não é verbal e não nomina o Homem, senão que consiste na tácita palavra 'eu'. A situação é, assim, realmente paradoxal. **Ainda quando não sabe quem ele próprio é***, Édipo se reconhece na definição do Homem: na descoberta do objeto, *se* indica. Mais que um paradoxo, parece, então, novamente, o enésimo jogo cruel do monstro. Porque é precisamente porque ele não sabe *quem é*, que Édipo pode se identificar no Homem ao qual se relaciona a definição. São, de fato, os filósofos – esses cuidadosos funcionários do universal – a nos ensinar como o saber do Homem determina que a particularidade de cada um, ou seja, a unicidade do existente humano, seja incognoscível. **O saber do universal, que retira do seu estatuto epistêmico a unicidade encarnada, tem precisamente sua máxima perfeição no pressupor a ausência.** *O que é* o Homem se pode conhecer e definir, nos assegura Aristóteles, *quem é* Sócrates, ao contrário, escapa aos parâmetros do conhecimento, enquanto escapa à verdade da *episteme*. (CAVARERO, 2009b, p. 18) – **grifo meu**.

Assim entendo com Cavarero que, ao negar a unicidade, ao relegá-la ao esquecimento, ao tomá-la como um conhecimento menor, ou, como um não-ser, exaltando um conceito universal abstrato de essência humana, esquecemos ao mesmo tempo a diversidade de cada ser único, empurrando-os a todos para um abismo de abstrações – conceitos apenas aparentemente formais – que são carregadas de conteúdo – essencializante – de acordo com interesses de manutenção de poder daqueles tipos humanos que alcançaram proeminência espiritual e daí, política. No caso do pensamento ocidental desde a Grécia antiga, o poder do homem (branco, proprietário, heterossexual e não-deficiente) ou, como concebo: do indivíduo paradigmático.

Segundo a hipótese que defendo e, até aqui sigo o mesmo entendimento de Cavarero¹⁰, quando as abordagens filosóficas se prendem às definições das coisas em sua pureza abstrata (*o que é*), tendem a dar origem a conceitos que trazem em seu conteúdo traços fixos com vistas à preponderância de um determinado tipo,

¹⁰ Cabe destacar que em *Nonostante Platone*, Cavarero traça toda uma reflexão acerca da ontologia do humano, procurando demonstrar que a filosofia, desde Parmênides, busca a abstração porque tem como ponto inicial de reflexão o fato da morte – e a busca por um modo de ultrapassá-la -, enquanto a pensadora, ao longo de suas obras, defende a necessidade de atentarmos à categoria arendtiana da natalidade, fugindo da abstração e passando a focar a unicidade que se apresenta em cada novo nascimento, portanto, não mais focada em conceitos universalizantes (abstratos/formais). Contudo, penso que, ainda que por vias um pouco diversas, a conotação de importância política ressaltada pela pensadora pode ser interpretada como concordante com aquilo que apresento como hipótese de entendimento, a saber, que a essência universal Homem é concebida a partir daqueles tipos humanos que instanciam essas propriedades e não o contrário, isto é, que o universal seja vislumbrado pelo entendimento e a partir desse conhecimento reconheçamos aqueles que partilham daquela essência. Dito em termos heideggerianos, o ontológico é concebido a partir do ôntico, com intenções de preponderância espiritual e política.

que se torna o paradigma da espécie, porque é o protótipo fixo, a partir do qual as representações mentais são elaboradas e/ou determinadas. Dito de outra forma, como o exemplo do *que é* – a essência – exatamente definido pelo conceito, relegando à segunda ordem todo aquele que não instancia as propriedades da definição. Quando, ao invés, pensamos no *quem* cada qual *é*, esses conceitos universalizantes deixam de ter instâncias, os vemos – cada qual – como sendo apenas definidos formalmente, mas não definidos em sua essência como participantes de um *mesmo*, ainda que estejamos tratando de típicos exemplos do paradigma, como o caso de Édipo.

Quanto ao segundo ponto, Cavarero adverte de uma armadilha, qual seja, a de assumir que a solução do problema seria tomar não apenas um conceito universal, que abarque todos os tipos, no caso: Homem, mas inaugurar um universal: Mulher. Segundo a filósofa, a abstração permanece, ou seja, a questão não é resolvida, apenas duplicada, já não se trataria da Mulher como o mesmo que o Homem. Entretanto, ainda assim nada se diria sobre cada uma das mulheres existentes, na sua *unicidade*, senão que as faria *todas* participes de um *mesmo*, um feminino abstrato e, mais uma vez, um conceito que não poderia ser mais do que formal, porque fora da abstração não pode ser predicado.

Uma filosofia da diferença sexual

Para ser fiel ao pensamento de Cavarero, é importante especificar o que a filósofa entende por *unicidade*, porque, longe de ser um conceito abstrato, sua intenção é a de fazer filosofia com os fatos reais. Portanto, sua concepção de *unicidade* é *encarnada*; ou seja, a diferença entre homens e mulheres não se dá, em primeiro plano, para a pensadora, no âmbito do conceito, mas na realidade de cada qual que nasce com um sexo¹¹. Nas palavras de Cavarero:

Com essencial e originário diferir pretendo dizer que para as mulheres o ser sexuado na diferença é algo de imprescindível, é, para cada uma que nasce mulher, um para sempre já dado desta forma e não de outra, que se radica no seu ser não como alguma coisa supérflua ou um a mais, mas como aquilo que ela necessariamente é: justamente mulher. (CAVARERO, 1987, pp. 180-181)

Um esclarecimento conceitual aqui é de suma importância. À primeira vista, pode-se ler o discurso de Cavarero como aquele que se envolve na mesma armadilha exposta anteriormente, porque se pode pensar em um *necessário* como essencial. Não é este o entendimento da pensadora. Por partir dos fatos, sua filosofia vai tratar com tudo o que significa ser mulher no mundo ocidental, isto é, não com uma abstração sexuada no feminino, mas com aquilo que significa ser mulher em uma concepção de mundo masculinista. Penso que não seria demais afirmar que Cavarero assume, em um primeiro momento, explicitamente um conceito universal geral de mulher.

¹¹ A questão da intersexualidade não é colocada pela pensadora.

Segundo a pensadora, o único modo da mulher encontrar um espaço onde possa se colocar como sujeito do conhecimento e não mais ser pensada como um objeto passivo, a partir da visão masculinista, é pela narração¹².

Aqui, mais uma vez, a hipótese que defendo parece caminhar *par-e-passo* com o pensamento de Cavarero. Ou seja, não cabe que se faça uma reversão de valores e que se pense a mulher como paradigma enquanto o homem deve ser pensado a partir dela, senão, que o intuito é pensar a mulher dentro do contexto real de vida regido por concepções masculinistas e desvelar uma linguagem na qual ela seja sujeito e objeto do conhecimento.

Assumindo para seu pensamento claramente o entendimento arendtiano de que o ser é o exponível, Cavarero entende que é pela narração e autocompreensão de cada história de vida, que as mulheres podem atingir o espaço público de representação ou o âmbito político de representação. É pela sua história de vida que cada qual se expõe como único, encarnado como homem ou como mulher e, por isso, com uma trajetória de vida que foi indicada, desde o início, com possibilidades determinadas de sujeito ou de objeto. A filosofia de Cavarero busca demonstrar que há uma perspectiva para que o expor-se possa ser compreendido também por todas aquelas que só conheciam o significa de ser mulher numa perspectiva masculinista, mas que ao desvelarem *quem* cada qual é, possam autossignificar-se, (re) pensar e (re)significar o mundo¹³.

Ainda acompanhando o pensamento arendtiano, Cavarero defende que ser e aparecer coincidem, desta forma, defende que ao se vislumbrar toda uma história de vida, a concepção de uma essência humana fixa e imutável, aprisionada em um conceito universal *mesmificante*, torna-se ultrapassada. É por sua história que cada qual se torna “*quem é*”¹⁴, mais do que simplesmente a definição do “*que é*” - obsessão das definições universalizantes - “como a cena das ações é contextual e mutável, a realidade do *self* (*sé*) é necessariamente intermitente e fragmentária”(CAVARERO, 2009b, p. 86).

O ser, para Cavarero, não deve ser pensado por um determinante *é*, mas, por um *fazer-se*. Contudo, para a pensadora, há um núcleo, não uma essência, senão um orientador, algo como uma série de pressupostos norteadores de conduta – paradigmas que são os referenciais em cada cultura –, que variam segundo a época e o lugar, na verdade identificam cada ser único pela sua representação *nos* e diante

¹² Sobre a filosofia da narração ver CAVARERO (2009b). Foge aos interesses desse trabalho explicitar esse ponto, ainda que seja uma característica do pensamento de Cavarero bastante interessante e provocativa, além de um núcleo de suas reflexões. Um pouco mais adiante algo será dito, entretanto, não tenho a pretensão de me aprofundar nessa especificidade de seu pensamento.

¹³ Tomando como correto o pensamento que as palavras não têm significado nenhum *em si*, senão que são significadas por aqueles que as proferem, e, em alguns casos, mas sob outra perspectiva, por quem as ouve, penso que a linguagem feminina, a que Cavarero se refere, é justamente essa resignificação, sem sua carga valorativa masculinista.

¹⁴ Essa necessidade da unidade é explicitada, segundo Cavarero, pelo desejo de ouvirmos nossa história ser narrada pelos outros. Neste ponto, a filósofa italiana se afasta um pouco do pensamento arendtiano, pois também considera a importância da autobiografia, ao lado da biografia.

dos fatos; uma autenticidade desvelada quando, ao narramos – ou ouvirmos narrar – a vida de duas pessoas, que viveram em uma mesma época e em um mesmo lugar, percebe-se que cada qual se autoinstaurou de um modo, é esta e não outra, é esta história e não outra.

Como afirma a filósofa:

De uma identidade relacional e expositiva, imersa no fluxo da existência e não padronizável (*impadroneggiabile*) por definição, não pode certamente resultar a história de vida de um *self* (*sê*) de cuja identidade se dê como uma unidade *simples*, como o desenvolvimento coerente de uma imutável substância. Tal unidade é, antes, o suceder-se no tempo de *uma* existência irrepetível que continuando a aparecer fez-se história, ou seja, é o configurar-se na temporalidade de um *ipse*. Dito de outra forma, não é do *que é* (*che cosa*) da protagonista, mas do seu *quem* (*chi*) insubstituível que o texto narra a história. A unidade está precisamente nessa *insubstituibilidade* que *permanece* no tempo porque no tempo continua a se apresentar.(CAVARERO, 2009b, p.96)

Assim, *quem* cada qual é, é indefinível, pode ser descrito e indicado, mas sempre que se tenta uma definição, acaba-se voltando a dizer *o que* ele(ela) é de acordo com a carga valorativa de preponderância, espiritual e política, naquela época e naquele lugar, em resumo, de acordo com paradigma, ao qual a classificação se refere, sem nada haver dito sobre aquele ser único.

Para concluir a apresentação da filosofia de Cavarero, penso que seja necessário fazer uma observação bastante sutil, mas que em termos ético-políticos mostra sua importância.

Entendo que apesar de estar construindo sua obra como uma negação do essencialismo, a filósofa italiana não consegue libertar-se dessa perspectiva, recaindo no que contemporaneamente é chamado de *feminismo mainstream*, ou seja, branco, de classe média, heterossexual e plenamente hábil física/mentalmente (aqui a contraposição é, claro, a todo tipo de deficiência), ou seja, a partir de um tipo bastante específico de “mulher” que é oprimida por um tipo bastante específico de “homem”.

Esta interpretação, pode ser sustentada por uma passagem de um de seus textos:

(...) as mulheres não são nem um grupo étnico, nem um grupo de identidade religiosa ou social, nem um grupo de interesse. O ser sexuado na diferença é um elemento originário e essencial da criatura humana, verdadeiro em cada lugar geográfico e em cada tempo histórico. Se pode certamente dizer que as mulheres têm dividido com as chamadas minorias o triste fenômeno da opressão, mas a categoria comum da opressão não consente de as assimilar segundo uma lógica, tanto simplista quanto incorreta, aos negros da América, aos pele-vermelha (*pellirossa*) e aos pobres. Em todas essas assimilações dos oprimidos, o fator sobre o qual joga a lógica associante da assimilação é o opressor. De novo o sujeito dominante, o homem ocidental com sua história,

a partir das categorias lógicas do pensamento que o autorrepresenta, escolhe seus objetos de estudo, fazendo-os novamente entrar nas redes conceituais dessa mesma lógica. (CAVARERO, 1987, p. 183)

Proponho aqui, desmascarar a lógica de institucionalizar paradigmas, fazendo-os valer como *a verdade* acerca do *ser*, **não** é voltar à lógica paradigmática, se não desvelá-la como um jogo de poder, que ao se utilizar de conceitos universais formais – preenchidos por essências convenientes ao poder – acabou exatamente por inaugurar modelos de opressão. *A unicidade encarnada*, defendida por Cavarero, corre o risco de cair no contexto da crítica de pensadoras negras, por exemplo, que denunciam o feminismo como um artifício de mulheres brancas que esquecem a opressão sofrida pelas mulheres negras (na verdade a denúncia é contra a opressão tanto dos homens – brancos e negros – quanto das mulheres brancas)¹⁵.

Se se segue a lógica de Cavarero e se pensa a filosofia sob um ponto de vista sexuado, então se tem de construir um pensamento da mulher branca, um outro da mulher negra, um outro do homem negro, um outro da mulher indígena, um outro do homem indígena, um outro da mulher deficiente, um outro do homem deficiente, um outro do *gay*, um outro da lésbica, um outro do intersexual, e assim por diante, de modo a repensar todos os indivíduos não-paradigmáticos. De alguma forma, uma certa noção de essência estaria aí escondida, de modo que se possa identificar quem deve ser pensado em cada classificação (a partir de uma certa descrição) e como um tipo de pensamento difere dos demais. Mais uma vez um paradigma serve como termo classificador estável com o qual as comparações devem ser efetuadas, para que cada um seja colocado na classificação correta. Pode-se comprovar esse argumento parafraseando a própria Cavarero, pois, ser classificada(o) como pertencente a uma etnia – ou como deficiente, lésbica, etc... - é um elemento originário e essencial¹⁶ de cada instância de humano, verdadeiro em cada lugar geográfico e em cada tempo histórico. Ademais, a conjunção de duas (ou mais) dessas características pode tornar aquela pessoa vítima de discriminações, por outras pessoas de grupos que tenham apenas uma daquelas características.

O que entendo ser necessário, é defender um conceito de singularidade¹⁷ que somente pode ser descrito, mas não definido - ou classificado – como: mulher, homem, branca(o), negra(o), deficiente, etc;. Essas definições implicam em essências que justamente constroem estereótipos – a partir de protótipos referentes a estru-

¹⁵ Há um debate bastante forte sobre essa questão. Esse debate é resumidamente tratado em CHANTER (2011), principalmente pp. 15-36. A crítica mais contundente a esse tipo de pensamento é realizada por bell hooks. Segundo seu pensamento, mesmo as feministas da terceira onda mantêm o foco de atenção nas “mazelas” da mulher branca, heterossexual, de classe média e com estudos de nível superior. Essas feministas, segundo hooks, querem denunciar o abuso dos homens brancos e buscar espaço no mundo deixando seus filhos aos cuidados das mulheres negras (ou latinas), pobres e com pouca escolaridade, sem que as “mazelas” dessas mulheres sejam discutidas. Ver hooks et. al., (2004), pp. 33-50.

¹⁶ É claro que aqui *originário* e *essencial* não está por uma essência, mas por um fato, seguindo o pensamento de Cavarero.

¹⁷ Nesse contexto, como alternativa ao conceito cavareriano de *unicidade encarnada*.

turas linguísticas e culturais muito restritas – e mantém desigualdades políticas e morais baseadas em uma desigualdade de natureza, ou essencial.

Assim, assumo que trabalho a partir de conceitos universais formais, como por exemplo: mulher; de conceitos universais gerais, como por exemplo: negra e que existem particulares concretos que os realizam, como: mulher negra. Finalmente, o que quero ressaltar é que, ao destacar a singularidade já não estou tratando de *um daqueles*, senão daquele indicado e de nenhum outro, semelhantes, não o *mesmo*, e que seu “*quem*” - para usar a linguagem de Cavarero – depende (ou é realizado a partir) de seu processo único de autoinstauração como mulher/homem, negro(a)/branca(o), homossexual/heterossexual, deficiente/não-deficiente, etc.

O que estou dizendo é que o “*quem*” de cada um, não pode ser apenas pensado a partir de seu sexo, ou a partir da cor da sua pele, mas de uma conjunção de tudo isso e do modo como esse ser único se fez ao longo de sua história. Desse modo, sua cor, por exemplo, é um tropo que não é a mesma de nenhum outro(a), do mesmo modo que ser mulher faz com que duas delas sejam apenas formalmente idênticas, mas não as torna instâncias que possam ser definidas, a partir de um conceito universal. Um exemplo claro, é que a vida de uma mulher branca e de uma mulher negra, em geral, de fato não as unifica sob o conceito de mulher, porque seu processo de autoinstauração não segue os mesmos pressupostos.

As descrições são feitas a partir do paradigma de ser humano elaborado em cada época e lugar. Obviamente nossa história nos mostra a exaltação do indivíduo paradigmático como homem, branco, europeu, heterossexual e não-deficiente. Contudo, entendo que buscar outras descrições e determinar suas instâncias é algo como instituir novos paradigmas excluindo aqueles(as) que não correspondem à definição.

Uma recusa do meu argumento, a partir do pensamento de Cavarero, poderia ser a de que estou ainda permanecendo no âmbito da qualidade, ou seja, do *que (che cosa)* cada qual é, enquanto que Cavarero trabalha suas reflexões no âmbito do *quem (chi)* cada qual é. Minha resposta é que, quando penso cada ser singular como um determinado feixe de tropos, o fato de ser, desde o seu nascimento definido como mulher/homem, branco(a)/negro(a), etc, é algo que originalmente abre um determinado leque de possibilidades de autoinstauração e autodefinição, ou seja, do fazer-se, do seu *quem*, que não deveria ser desprezado.

Referências

BONO, P. and KEMP, S. (ed.). (1991) *Italian feminist thought: a reader*. 1a. Edição. Oxford: Basil Blackwell.

CAVARERO, A. (1987a.) *Per una teoria della differenza sessuale*. In. Diotima: *Il pensiero della differenza sessuale*, pp. 43-79. Milão: La Tartaruga.

_____. (1987b.) *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*. In.: *La ricerca delle donne*, pp. 173-187. Torino: Rosenberg.

_____. *Dire la nascita*. (1990) In. Diotima: *Mettere al mondo il mondo*, pp. 93-121. Milão: La Tartaruga.

_____. *Nonostante Platone: figure femminile nella filosofia antica*. (2009a.) 1a. Edição. Verona: Ombre Corte.

_____. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. (2009b.) 1a. Edição. Milão: Feltrinelli.

CHANTER, T. *Gênero: conceitos-chave em filosofia*. (2011) 1a. Edição. Tradução: Vinicius Figueira. Porto Alegre: Artmed.

GUARALDO, O. (2009) *Figure di una relazione: sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. In.: BERNINI & GUARALDO (Org.) *Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, pp. 90-121. Verona: Ombre Corte.

_____. *Pensadoras de peso: o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero*. (2007) In.: *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(3): 663-677, setembro-dezembro. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/1715>. Acesso em 09/02/2012.

hooks, b. et. al. *Otras Inapropiables: feminismos desde las fronteras*. (2004) 1a. Edição. Traducción: Rocio Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho, Álvaro Salcedo Rufo e Maria Serrano Gimenez. Madrid: Traficantes de Sueños.



Direitos humanos e utopias sociais*

Paulo Hahn**

Resumo

Parte-se do princípio blochiano de que o direito natural tem como meta a *dignidade* humana e as utopias sociais a *felicidade* humana neste mundo. Felicidade e dignidade marcharam separadamente por gerações – e sua separação é a grande conquista do liberalismo. Essa relação dialética entre dignidade e felicidade permeia a estrutura não apenas do *O Princípio Esperança*, mas também do *Direito Natural e Dignidade Humana*. Há como que um fio condutor que perpassa nossa reflexão e que se caracteriza pelo seu duplo propósito: Primeiro pela sua postura crítica a todas as circunstâncias nas quais o ser humano é negado em sua dignidade (renúncia, humilhação, escravidão, dependência, abandono), e reduzido à mercadoria, a capital humano e despida de qualquer valor jurídico e ético. Segundo pela sua insistente busca da utopia ética, da defesa dos direitos humanos, da felicidade e da fundamentação de uma sociedade justa na qual o desenvolvimento pleno (digno) do indivíduo seja condição necessária para o desenvolvimento pleno da espécie. Trata-se de fundamentar a relevância do direito natural e das utopias sociais enquanto perspectiva crítica-utópica para os direitos humanos.

Palavras-chave: Direito natural; utopias sociais; movimentos sociais e direitos humanos.

1. Considerações iniciais

A propósito de nosso delineamento podemos iniciar nossa reflexão afirmando com Ernst Bloch de que “*não há verdadeira instituição dos direitos humanos sem o fim da exploração, não há fim verdadeiro da exploração sem a instituição dos direitos humanos*” (BLOCH, Ernst. *Naturrecht und menschliche Wür-*

* Artigo apresentado na AN-POF 2012 - GT *Marx e tradição dialética*.

** Possui Doutorado em Filosofia pela Universidade de Bremen/Alemanha (2007), Mestrado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (2003), Graduação em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ (2000), e realizou estudos Teológicos no Instituto Missionário de Teologia - IMT (1996). Atualmente é Professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu (Mestrado) em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina - UNOESC. Atua na área de Filosofia Moderna e Contemporânea, com ênfase nos seguintes temas e autores: Ética, Filosofia Política, Teoria Crítica dos Direitos Humanos e Filosofia Intercultural desde a perspectiva da filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX (Kant, Hegel, Feuerbach e Marx) em diálogo com autores contemporâneos (Bloch, Marcuse, Jonas, Habermas, Honneth e Taylor). Dentre suas publicações individuais e coletivas destacam-se: *Consciência e Emancipação*, *Pontes Interculturais*, *Direitos Fundamentais: perspectivas e desafios*, *Die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken*, *Educação: direito fundamental universal*, *Não-simultaneidade e Multiversum contra um Totum Cultural*. E-mail: hahn paulo@gmail.com

de, p. 13). Esta relação dialética entre crítica e utopia, entre dignidade e felicidade, entre individualidade e coletividade, entre direitos humanos e interculturalidade, permeia a estrutura desta reflexão.

Em busca de superar essa situação, propugna-se – com base na teoria crítica dos direitos humanos¹, na democracia e à luz de uma ética intercultural, de uma utopia ética ou de uma ética da transformação – pela fundamentação de uma sociedade justa na qual o desenvolvimento pleno (digno) do indivíduo seja condição necessária para o desenvolvimento pleno da espécie, pelo reconhecimento do direito a diferença, pelo reconhecimento do multiverso cultural, pelo reconhecimento da necessidade do diálogo intercultural, pelo reconhecimento de uma moral de respeito universal, pelo reconhecimento de direitos da natureza (novos direitos humanos) na pós-modernidade; já que a *mais-valia* econômica (exploração, dominação, imperialismo) também está intrinsecamente ligada à exploração da natureza.

Ernst Bloch ciente desta antinomia, busca por uma reinterpretação construtiva de muitos conceitos fundamentais e argumentos das tradições intelectuais. Sendo que a promessa do Iluminismo, da Revolução Francesa e do Marxismo continua não cumprida, continua em estado jacente e ainda a ser apenso. Com isso Bloch não despreza as teorias éticas e políticas da época moderna (referindo-se aqui ao direito natural moderno e a teoria liberal exemplificado pela filosofia política de John Locke -; a moderna ideia de democracia de Rousseau -, a moral e emancipação em Kant -; e ao reino da liberdade e igualdade real em Marx) como sendo irrelevantes para os direitos humanos, mas sim é preciso dignificá-las, para além de suas limitações históricas, culturais, em sua validade para o presente.

Sua reflexão desenrola-se na forma da procura pelo utópico, por aquilo que ainda é válido no direito natural e no Iluminismo, aquilo a ser herdado socialisticamente e pelos direitos humanos. O esforço para analisar e julgar esse imenso material intelectual limita-se, certamente, não apenas a *Direito Natural e Dignidade Humana*; ele já pode ser encontrado na última parte do *O Princípio Esperança*. Nela encontra-se uma descrição detalhada de diferentes representações de desejo, de imagens condutoras, de dignidade humana, de valores, de ideais da época moderna; que se apoiam no pressuposto ontológico do inacabamento do homem e de uma sociedade justa.

2. Utopias Sociais, Direito Natural e Direitos Humanos

Bloch teve como pretensão ligar entre si “utopia” e “marxismo”, “direito natural” (dignidade) e “utopia social” (felicidade). Reavivar a utopia no marxismo significa despertar qualidades, liberdade, abertura, igualdade, fraternidade, reco-

¹ A ideia dos Direitos Humanos é, certamente, ao lado do princípio da democracia, a expressão mais significativa da normatividade política da era moderna. O discurso de gerações ou dimensões de Direitos Humanos dá a impressão de harmonia, no entanto nada seria mais errado do que isso. Hodiernamente, alguns círculos culturais insistem na exigência da identificação dos Direitos Humanos com suas próprias culturas, outros insistem em sua validade universal transcultural. Por causa desses pontos de vista distintos, a reivindicação da validade universal dos Direitos Humanos é controvertida e inclusive pode ser considerada utópica por muitos defensores.

nhecimento, esperança e fantasia. Segundo Bloch, a filosofia de Marx possuiu todas essas características e qualidades, ou seja, ele ligou entusiasmo, sobriedade, objetividade e análise da realidade. A maioria dos “marxistas” depois de Marx não conseguiu mais realizar essa ligação. Isso levou infelizmente ao que Bloch denomina de “corrente fria”: ao empirismo cego, ao positivismo, à razão produtiva, burocracia, hierarquia, economismo e ao sistema fechado. Bloch, porém, queria recuperar a “corrente quente”, a antecipação utópica e a liberdade do indivíduo.

As grandes conquistas da sociedade civil moderna – *“liberdade de reunião, liberdade de imprensa, liberdade de coalizção, segurança, direito de resistência contra a exploração e a repressão, portanto, direito de greve, entre outros – não podem ser eliminadas simplesmente a partir do ponto de vista da suposta aspiração por uma sociedade sem classes”*. (BICCA, 1987, p. 151). Tomando, a propósito, a questão da liberdade em Marx, Bloch se manifesta do seguinte modo sobre o assunto: *“A liberdade é tão pouco criticada por ele, que é assim, ao contrário, o direito humano através de cuja grandeza e humanidade o próprio Marx critica a propriedade privada”*. (BLOCH, NMW, 1985, 203). Marx aliou-se àqueles que, apesar das declarações não eram livres nem iguais.

Segundo Bloch, Marx pode ter desistido do idealismo e da irrealidade dos direitos humanos, mas não de seus objetivos²: *“Por toda parte, entretanto, deve estar a mesma bandeira dos direitos humanos, levantada pelos trabalhadores como direito à resistência nos países capitalistas, impulsionada pelos mesmos nos países socialistas, através da construção do socialismo, como direito à crítica, sim, como dever de crítica nesta construção”*. (BLOCH, NMW, 1985, 204).

Para Bloch, o marxismo e o pensamento utópico partem ambos de um ser humano em formação: de um ser humano com desejos, necessidades e anseios. O pensamento utópico como o marxismo também supõe que uma identidade entre sujeito e objeto pode ser alcançada pelo processo histórico. Os seres humanos podem alcançar a utopia, o reino da liberdade e a verdadeira realização dos direitos humanos, trabalhando humanamente, conscientemente e cheios de esperança dentro da dialética material e em consonância com as tendências existentes – o que requer o reconhecimento também (além dos fatores objetivos) dos fatores subjetivos. Uma vez reconhecidas essas condições, oferece-se a possibilidade de compreender o processo histórico e de modificá-lo por uma prática humana comunitária. *“A práxis real não pode dar nenhum passo antes de ter-se informado econômica e filosoficamente junto à teoria, à teoria em progresso”*. (BLOCH, PE, I, 2005, 273).

Na obra *Naturrecht und menschliche Würde* Bloch demonstra seu espanto pelo fato de a teoria socialista ter muito menos a dizer sobre direitos humanos, liberdades políticas etc. que o liberalismo e de que ela expressa, frequentemente,

² Para Bloch, a utopia jurídica de Marx carregará a herança tricolor da dignidade humana (MASCARO, 2008, p. 159).

uma rejeição do direito natural³. Sendo que para Bloch, “*o estabelecimento do caminho correto (...) é um postulado do direito natural*”. (BLOCH, NMW, 1985, 12).

Sua pretensão de fundir a teoria marxista da emancipação do homem com elementos de teorias da dignidade humana, dos direitos humanos, dos tempos modernos, é, desde o princípio, clara: o homem não terá uma verdadeira vida, uma existência justa, enquanto for social e economicamente dependente e oprimido: entretanto, jamais será realmente liberto econômica e socialmente sem liberdades políticas e civis: “*Não há verdadeira instituição dos direitos humanos sem o fim da exploração, não há fim verdadeiro da exploração sem a instituição dos direitos humanos*”. (BLOCH, NMW, 1985, 13).

A mesma intenção aparece também em outra proposta de Bloch, ou seja, através do desdobramento do paralelismo entre herança das utopias sociais e herança do direito natural: as utopias sociais tem como meta a *felicidade* humana neste mundo, o direito natural à *dignidade* humana. Em correspondência, segue-se: não há dignidade sem o fim da necessidade (da coação material, da insegurança econômica e da dependência); não há felicidade sem fim da dominação (das relações repressivas, das relações de poder). (BLOCH, NMW, 1985, 12).

Bloch defende a continuidade e complementaridade entre a revolução burguesa e a revolução socialista. Sendo a revolução socialista um aprofundamento da revolução burguesa, ou seja, a realização de alguns ideais da ascendente ideologia da burguesia, que devido ao caráter capitalista da ordem social burguesa tiveram que ser reprimidos. (BICCA, 1987, p. 145). Esta tese é literalmente expressa por Bloch na seguinte passagem: “*A Revolução Francesa foi em seu conteúdo imediato sempre mais burguesa que revolução, mas em seu conteúdo perspectivo sempre mais revolução que burguesa*”. (BLOCH, NMW, 1985, 199).

Com isto ele quer defender as ideologias das burguesias ascendentes como portadoras de ideias e conceitos emancipadores: “*Não é demais ressaltar que também as ideologias, enquanto eram revoluções, são bem semelhantes na luta humana por identificação (...). Decerto trazem consigo grandes quantidades de consciência falsa (...). Entretanto, são cheias de antecipações, e o entusiasmo revolucionário ultrapassou o simples objetivo de classe*.” (BLOCH, NMW, 1985, 197).

Bloch não despreza as teorias éticas e políticas da época antiga, medieval e moderna como sendo irrelevantes para os direitos humanos, mas sim é preciso dignificá-las, para além de suas limitações históricas, culturais, em sua validade para o presente. Ele parte do princípio de que o direito natural tem por princí-

³ Bloch se distancia do marxismo na “*avaliação das superestruturas em sua relação com a infra-estrutura econômica, precisamente ao considerar que os fenômenos da mente humana e as obras da cultura são tão ligados à realidade material e tão determinante no jogo dialético sujeito-objeto que leva a história para frente, ou seja, que tais fenômenos são importantes tanto quanto as relações e produção no mundo do trabalho capitalista*” (...). O aspecto original de Bloch “*é a revalorização da faculdade da imaginação humana, provocando uma reconceitualização da utopia, possibilitando uma nova versão do marxismo e uma outra direção para a ética*”. (ALBORNOS, 1999).

pio e máxima a defesa do homem da humilhação. Por isso, em sua raiz também se encontram elementos utópicos ou herança cultural. Bloch realiza um recorrido absolutamente heterodoxo pela história do direito natural, centrado-se naqueles autores e escolas que não entenderam ditos direitos como base da liberação humana e da revolução social⁴.

Através de um recorrido histórico-herético pelas diferentes concepções de direito natural, Bloch conclui que o Direito de seu tempo é um Direito coisificado (jurisprudência coisificada), donde os interesses da classe dominante e da propriedade privada permanecem inalterados. No socialismo, segundo Bloch, a jurisprudência perde essa função coisificada de uma realidade injusta e, portanto, tenderá a desaparecer, fazendo renascer novamente um Direito Natural que incorpora uma concepção dinâmica da própria natureza do homem, entendendo que não existem direitos inatos e inalienáveis por parte de ninguém.

Bloch defende um direito para além da esfera estritamente privada. Ele acredita na superação do velho axioma jurídico romano ulpiniano: *dar a cada um o que é seu ou que lhe é devido*. Ou seja, para Bloch o Direito não deve querer dar a cada um o que lhe corresponde, mas sim eliminar a miséria e a servidão dos que nada possuem e dos que nada podem intercambiar.

Para mudar esta dinâmica, propõe o respeito ao que denomina de direitos subjetivos revolucionários, que seriam basicamente dois: *produzir segundo as capacida-*

⁴ Do ***jusnaturalismo antigo***, lhe interessa a herança heroica dos mitos gregos, autêntica idade de ouro da comunidade primitiva, sem propriedade privada, sem guerras e sem direito escrito. Ademais a herança herética de Antígona e sua afirmação de homem acima do Estado. *Os sofistas* são os que primeiro que repulsam da tradição e da autoridade, inclinados ao subjetivismo e ao individualismo, é a cultura do eu, que conduz a uma reafirmação dos direitos subjetivos do homem e da ideia de dignidade humana. *Dos estoicos* lhe interessa a luta contra o despotismo dos gregos e dos imperadores romanos, representando a primeira utopia social com seu ideal de uma humanidade universal, cidadania universal; no entanto, sua união com o Direito romano supôs sua aniquilação por parte das exigências de classe social e da defesa da propriedade privada, positivando pela primeira vez os princípios desse direito natural. Do ***jusnaturalismo cristão*** lhe interessa o *direito natural das seitas do cristianismo primitivo e messiânico, antecedente do ideal comunista*. Porém mais tarde Tomás de Aquino o converteu em um mero instrumento de poder político e eclesiástico, convertendo-o em um mero direito natural relativo, dado que o poder absoluto correspondia a Deus ou ao Estado: a justiça de cima para baixo. *Thomas Münzer* será o autêntico cristão revolucionário, frente a um Lutero que justifica ao Deus do direito penal, ao Estado repressivo, apesar de sua defesa da liberdade individual. Quicá por isso não lhe interessa Calvino, dado que justificou um direito para o capitalismo. É o poder de baixo para cima que interessa a Bloch. Mas a grande revolução foi assumida pelo ***jusnaturalismo racionalista*** que supõem a desapareção da ideia do pecado original e do legislador divino, para suplantá-la por uma natureza racional ilustrada e burguesa. O discurso da *igualdade formal e da universalidade do direito subjetivo* é chave para a defesa dos direitos humanos. E a ideia de *contrato social* é chave para o assentamento definitivo do *individualismo social*; o poder da razão. Mas acima de todos, destaca a *Hobbes* como o pensador mais agudo e representa a face mais pesada do caráter capitalista do direito natural moderno, tendo em vista que o pensamento hobbesiano aposta num 'tortuoso' jusnaturalismo, não-democrático por essência. Falta a *Hobbes*, segundo Bloch, a pureza das origens, do estado de natureza, e daí a carência de uma utopia que seja plena na dignidade do homem. É sua *concepção egoísta de homem* o que lhe interessa e sua obsessão pela seguridade e paz. Para Bloch, *Thomasius* e *Rousseau* conseguem, mesmo saídos da classe burguesa, transcender os interesses da dominação econômica. (Ver MASCARO, 2008, p. 137-154).

*des de cada qual; e consumir segundo as necessidades*⁵. E tudo estaria garantido pelo direito objetivo convertido em direito solidário. Dali deduz-se que a função utópica do direito não será outra senão a solidariedade como relação jurídica básica.

A publicação do *Direito natural e dignidade humana* em 1961 ocorreu no mesmo período em que Bloch se transferiu de Leipzig à Tübingen, e também, no período em que ocorre a ruptura definitiva com a Alemanha Oriental, ou seja, com a DDR (*Deutsche Demokratische Republik = RDA Republica Democrática Alemã*), e com a política e a ideologia geral do “socialismo real”. Em si, o livro não só contém uma crítica aos atropelos contra a justiça sob o sistema capitalista, mas também é um intento para desmascarar, como há indicado Arno Münster, “a falta de respeito pelos direitos humanos nos países do socialismo realmente existente, que estavam tão orgulhosos de haver suprimido o capitalismo e a exploração do homem pelo homem, porém no concreto também infringem os direitos humanos”. (MÜNSTER, 2004, p. 316).

Bloch entende que o campo da felicidade do homem, “no qual se situa sua emancipação econômica, o fim da exploração do trabalho, o fim das classes e da mais-valia, não esgota necessariamente o campo da dignidade do homem, cujo estatuto, embora resultante de um mesmo movimento histórico-social de emancipação, é distinto e específico” (MASCARO, 2008, p. 136).

A obra constitui uma tentativa para devolver ao pensamento marxista a riqueza e substancialidade que haviam aprendido de seus fundadores, e também para enriquecer o pensamento de Marx e Engels avançando sobre territórios até então inexploráveis. Aqueles leitores que viam em Bloch um defensor entusiasta das utopias sociais – tal como emerge, sobretudo, no livro como *Espírito da utopia* – poderá surpreender-se pelo seu interesse por uma disciplina que, como o direito, está posta (de acordo com o próprio Bloch) a serviço do encobrimento das contradições sociais e da preservação do *status quo*. Tal como assinala Holz ao começo de suas análises do *Direito Natural e Dignidade Humana*, o direito não é outra coisa que o sistema orientado a colocar os interesses contraditórios dos homens em uma ordem tal que podem ser conciliados entre si; por isso: “nenhuma ordem jurídica há conseguido, nem poderá conseguir jamais, eliminar a contradição. Pois esta mesma é a condição para que resulte o necessário e que surja algo como o direito em geral; quando existe somente a concordância, não se necessitam condições de direito, e menos ainda instâncias que tenham que impor este direito e, ademais, dotá-lo de poder. O direito, que quer justamente reduzir o poder arbitrário, invoca, por outro lado, o poder para impor-se”. (HOLZ, 1975, p. 149). Aqui o direito é entendido como aparato de poder, ou como um aparato ideológico canalizado a legitimar o uso do poder por parte do Estado classista, e por sua vez, produto e promotor da falsa consciência. Pois na tradição do pensamento marxista, “ao direito é reservado um

⁵ “Produzir segundo as capacidades de cada qual; e consumir segundo as necessidades” é uma frase de efeito popularizada por Karl Marx no ano de 1875, em *Crítica ao Programa de Gotha* (*Kritik des Gothaer Programms*). (MARX, Karl. *Crítica ao Programa de Gotha*. Ed. eletrônica: Ridendo Castigat Mores (www. Jahr.org), 2000. Disponível em: http://neppec.fe.ufg.br/uploads/4/original_gotha.pdf. p. 26. Consultado em 27/03/2013).

papel de dominação muito claro. Nas engrenagens do Estado, ao direito cumpre a função de chancela da propriedade privada, de segurança da vida e do patrimônio da burguesia, e há muito a crítica marxista identifica nos ideais jurídicos máscaras de uma estrutura social reificada” (MASCARO, 2008, p. 134).

Mas Bloch, no entanto, na tarefa de reinterpretar a história do pensamento jurídico, quer salvar alguns sentidos utópicos do direito, e que só se cumpririam numa nova dialética das relações sociais (MASCARO, 2008, p. 134). Ou seja, existe também uma representação diferente do direito: aquela que, nas épocas mais diversas, há alimentado a justiça nos derrotados e injuriados; concretamente: um direito ligado com a vontade de suprimir “*todas aquelas circunstâncias nas quais o homem é um ser humilhado, oprimido, desamparado, desprezado*”. (BLOCH, NMW, 1985, 13).

E será a partir da análise histórica do direito natural que Bloch encontra a encarnação mais genuína deste desejo de justiça absoluta que não se contenta com um acomodamento dentro das circunstâncias vigentes; este animus rebelde revela o laço que une, para além de suas divergências inegáveis, o direito natural com as utopias sociais, como duas tradições insurgentes de cujo legado não poderia jamais desfazer-se o materialismo histórico.

Ambas as tradições incluem uma essencial complementariedade: as utopias sociais tem em vista a felicidade humana; o direito natural, a dignidade humana; as utopias sonhavam circunstâncias em que os homens cessassem de viver como seres explorados e oprimidos; o direito natural, circunstâncias em que os seres humanos já não se sentem mais humilhados e ofendidos.

O momento de florescimento das duas tradições não é coincidente: o direito natural alcança seu ponto alto nos séculos XVII e XVIII, enquanto que as utopias encontram seu ponto de culminação nos começos do século XIX – com Fourier, Owen e Saint-Simon -; mas os dois sonhos de uma vida social melhor não estão dissociados: “*a utopia social está destinada, sobretudo, a eliminação da miséria humana, enquanto que o direito natural está destinado, ante tudo, a eliminação da humilhação humana. A Utopia social quer eliminar com tudo o que se opõem a eudemonia de todos, enquanto que o direito natural quer eliminar com tudo o que se opõem a autonomia e a sua eunomia*”. (BLOCH, DNDH, 2011, 356).

O estudo de Bloch analisa a evolução histórica do direito natural; contudo, o propósito não é tanto realizar uma reconstrução histórica de um fenômeno do passado, mas destacar sua essencial atualidade; mais ainda, para sinalar que, para o pensamento marxista, para a práxis política e para os direitos humanos, o direito natural e as utopias sociais não são somente antecedentes importantes, mas sim latências vivas que esperam e incluem demanda de realização. Aqui se põe de relevo a conexão entre as análises do direito natural e um dos temas que ocuparam a Bloch desde muito cedo: o problema da herança e da não simultaneidade dos tempos.⁶ Exibido em diversos contextos, mas, sobretudo na obra *Erbschaft dieser Zeit* (Herança desta época, 1933).

⁶ Ver HAHN, Paulo. A “não-simultaneidade” e “multiversum” contra um Totum cultural: uma possível aproximação de Ernst Bloch com a filosofia intercultural In: *Pontes Interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007, p. 139-149.

Bloch incorpora um conceito que é o de *não-simultaneidade*⁷, para referir-se ao tempo da República de Weimar e o surgimento do fascismo na Alemanha. Ou seja, para Bloch, em um tempo concreto pode suceder que coexistem distintos momentos históricos e ao mesmo tempo em contradição. Isto sucedeu neste tempo e o problema do marxismo foi criticar todo o sistema de Weimar sem se dar em conta dos elementos quer foram assumidos e manipulados pelo fascismo para sua ascensão e domínio absoluto. Por exemplo, a nostalgia do povo alemão pelo passado pré-capitalista, foi um elemento essencial neste surgimento que, em si mesmo, supõem um espírito perfeitamente recuperável para o próprio marxismo e a revolução social. É dizer, a rejeição a civilização moderna e liberal da industrialização, o medo da modernidade, é um caldo de cultivo perfeitamente aproveitável pela revolução socialista.

Para este empenho, Bloch utiliza o conceito de *herança de uma época*, para designar o projeto de racionalização dos elementos irracionais aproveitáveis de uma época, ao contrário dos processos de irracionalização utilizados pelo fascismo. Porém isto não significa uma volta ao passado ou uma reação antimoderna; trata-se de um projeto de recuperação de um espaço existente no irracional que aparece como herança de outros tempos melhores, e que conduzirá o marxismo a um verdadeiro humanismo revolucionário.

A filosofia não é somente, como diz Hegel, “*sua época abarcada no pensamento*”; ela também vigia a época subsequente. Pois para Bloch, tudo o que existe, desde a matéria inerte até o ser humano, contém dentro de si uma estrela utópica (*utopischer Stern*), uma vontade de superar a mera inércia e perseguir o pleno desenvolvimento de suas potencialidades; por isso que o ser humano se sente ante tudo atraído por aquelas estruturas de pensamento e sentimento que, transpassando o meramente fático, se propõem vivificar as latências utópicas. Entre tais estruturas se encontra o direito natural, que é definido como “*uma herança de espécie muito singular, já que o melhor dela ainda falta e há de ser acrescentado*” (BLOCH, DNDH, 2011, 48), representa um passado que – como o das utopias sociais – ainda é possível mudar.

Bloch orienta sua mirada ao passado em busca de excedentes utópicos que mostram a existência de imagens desiderativas de um mundo melhor; com este mesmo espírito havia afirmado Marx, na carta a Ruge, que “*não se trata de traçar uma grande linha divisória entre o passado e o futuro, mas sim da verificação das ideias do passado*” (citado por BLOCH, DNDH, 2011, 48). Uma história das utopias sociais e jurídicas, como paralelo das lutas históricas pela ampliação dos direitos humanos, deveria dar conta do excedente cultural presente no direito natural da

⁷ Conforme Dietschy, referindo-se a obra *Erbschaft dieser Zeit*, poderíamos extrair os seguintes materiais heterogêneos: 1) A não-simultaneidade de estruturas mentais, de racionalidade, de níveis de consciência e de imaginação; 2) As estruturas de classe, que não podem ser reduzidas simplesmente a um esquema de duas classes ou classes antagônicas, e seus tempos sociais; 3) As tendências desiguais de desenvolvimento em esferas espacialmente restringidas, como por exemplo: na cidade e no campo, em regiões e nações, e no âmbito dos modos de produção; 4) As estruturas heterogêneas do tempo no âmbito político, legal e cultural; 5) Anacronismos, o arcaico e as formas de regressão no sujeito, a esfera do nível inconsciente. (DIETSCHY, 1988, p. 124-152).

burguesia em ascensão, enquanto expressão do desejo de romper com relações jurídicas artificiais e iníquas.

A época da Revolução Francesa marcou o apogeu do direito natural, já que o ideal público de *citoyen* (cidadão) não havia cedido ainda ante o individualismo do *bourgeois*. Mas foi também Bloch que enfatizou a ação paradoxal do direitos humanos, ou seja, o direitos humanos são como Jano, de dupla-face, ao carregarem a dupla capacidade de emancipar e dominar, de proteger e disciplinar, etc. (DOUZINAS, 2009, p. 186).

Contudo, o principal argumento ao longo de suas obras é o de que a promessa do Iluminismo, da Revolução Francesa e do Marxismo continua não cumprida, continua em estado jacente e ainda a ser apenso (Cf. DOUZINAS, 2009, p. 190). Com isso ele não despreza as teorias éticas e políticas da época moderna (referimos aqui ao direito natural moderno e a teoria liberal exemplificado pela filosofia política de John Locke -; a moderna ideia de democracia de Rousseau -, a moral e emancipação em Kant -; e ao reino da liberdade e igualdade real em Marx) como sendo irrelevantes para os direitos humanos, mas sim é preciso dignificá-las, para além de suas limitações históricas, culturais, em sua validade para o presente.

Bloch representa um avanço genuíno a partir de Marx, ele descobre na tradição do Direito Natural e dos direitos o traço humano historicamente variável, porém eterno, de resistir à dominação e à opressão e de imaginar e lutar por uma sociedade na qual *o homem vai andar de cabeça erguida*.

Embora as críticas de Bloch em relação às ilusões do Direito Natural burguês sejam devastadoras, ele conclui que *“os homens concordavam na intenção de se libertar da opressão e de instaurar a dignidade humana, pelo menos desde a época dos gregos. Porém, somente essa vontade é imutável, e não (...) o homem e seu chamado direito eterno”* (BLOCH, NLHD, 1988, 191).

O Direito Natural foi perfeitamente complementado pelas grandes utopias sociais do século XIX. Ambos compartilham muitas características, mas apresentam importantes diferenças também. More, Campanella, Bacon, Owen, Fourier e St. Simon escreveram suas utopias lançando um olhar para as ideias do Direito Natural. Mas, embora os jusnaturalistas derivassem seus esquemas de direitos a partir de princípios axiomáticos sobre a natureza humana de uma maneira que lembra deduções matemáticas e provas científicas, a imaginação utópica empregava narrativas, imagens e alegorias para projetar a sociedade futura. (DOUZINAS, 2009, P. 190).

O Direito Natural deriva seu poder de grandes pensadores do passado, ao passo que utopias são projeções imaginárias do futuro. Mais importante ainda, o Direito Natural objetiva abolir a degradação e sustentar a dignidade humana, ao passo que as utopias sociais objetivam reduzir o sofrimento e promover a felicidade humana, produzir a vida boa dos gregos⁸.

⁸ Para Bloch, “toda a trajetória da utopia da dignidade humana é social e historicamente condicionada às circunstâncias do domínio político-econômico. É, enfim, de classe. Mas, ainda assim, ele considera boa parte de tal pensamento jurídico uma herança necessária à utopia jurídica de uma sociedade justa e digna” (MASCARO, 2008, p. 154).

Felicidade e dignidade marcharam separadamente por gerações (e nos dizem repetidamente que sua separação definitiva é também a grande conquista do liberalismo). Mas “*não pode haver dignidade humana sem o fim da miséria e da necessidade, tampouco nenhuma felicidade humana sem o fim das velhas e novas formas de servidão*”. (BLOCH, NMW, 1985, 14). Essa relação dialética entre dignidade e felicidade, ou entre direitos e utopia, permeia a estrutura não apenas do *O Princípio Esperança*, mas também do *Direito Natural e Dignidade Humana*.

Este princípio esperança, segundo o qual todas as relações nas quais o homem é um “ser degradado, escravizado, abandonado ou desprezado” deveriam ser destruídas, continua tão válido hoje e consiste na melhor justificativa e no mais efetivo fim para os direitos humanos. Porém, seu sucesso não está garantido. À medida que um novo milênio se abre com uma promessa de uniformidade plena para alguns e dominação opressora para muitos, a esperança utópica é um dos poucos princípios que restam.

Disso segue para Bloch que “a coisa ainda não está decidida, ela se encontra em voga, está em suspenso”, e isso significa que ainda existe esperança por um bom final, por mais poderosa que seja a ameaça da ruína. Nesse sentido esperança significa a recusa de se entregar à resignação e recusa também a terrível visão Weberiana de um cosmos econômico moderno, donde as condições técnicas e mecânicas determinam irresistivelmente o estilo de vida de toda a população, levando-lhes a uma especialização petrificada e vazia, culminando num processo de desumanização.

Como podemos pensar no fim da exploração e na realização dos direitos humanos? Ou quando e como o “ainda-não” se manifesta?

Com o fim da filosofia do sujeito e a virada da “crítica da razão instrumental” em direção à racionalidade comunicativa muda o significado da utopia em nossas sociedades. “*E essa mudança de paradigma, nos permite repensar a utopia em novos termos, os quais, porém, possuem notável proximidade com o pensamento de Ernst Bloch. Não podemos mais supor que há um ponto de vista privilegiado na estrutura social que outorga a seus ocupantes uma visão especial da totalidade. Tampouco podemos pressupor que as fontes utópicas do espírito objetivo secaram*” (BENHABIB, 2012, p. 7).

As utopias e os movimentos sociais alternativos (movimento ecológico, movimento das mulheres, movimento dos ativistas da Fórum Social Mundial) continuam dentro do espírito do direito natural e da utopia social na medida em que almejam a criação de uma “*comunidade política*” de direitos e prerrogativas e uma “*associação de necessidades e de solidariedade*”. (BENHABIB, 1986). Por uma *comunidade política*, Benhabib entende uma unidade democrática e pluralista, composta por muitas comunidades, unidas por meio de um dispositivo – democrático, legal, político e administrativo – comum. Em contrapartida, uma *associação de necessidades e de solidariedade* é uma comunidade em ação, formada por um conjunto de valores e ideais compartilhados que sustentam a concretude do outro com base no reconhecimento de sua dignidade como um outro generalizado.

Mas tais comunidades não são dadas de antemão; elas surgem por meio das lutas dos oprimidos, dos explorados e dos humilhados. A comunidade de necessidades e de solidariedade é criada nos interstícios das sociedades por esses novos movimentos sociais, os quais, por um lado, lutam para estender as promessas universalizantes do espírito objetivo – justiça, direitos sociais e políticos – e, por outro, procuram combinar a lógica da justiça, com a ética da solidariedade. (BENHABIB, 2012, p. 8). A perspectiva do “outro generalizado” representa o legado do direito natural, enquanto a do “outro concreto” continua a aspiração das utopias sociais.⁹

Lembrando que para Bloch as *“utopias sociais e o direito natural tinham preocupações mutuamente complementares dentro do mesmo espaço humano; eles marcharam em separado, mas, infelizmente, não atacaram juntos”*. (BLOCH, NMW, 1985, 13). Mas como podemos pensar mais especificamente na complementaridade entre o direito natural e as utopias sociais ou, nos termos da ética, na interdependência entre o outro generalizado e o outro concreto?

Enfrentamos hoje um desafio que tem abalado o enquadramento não só do pensamento social crítico marxista, mas da sociologia clássica em geral.¹⁰ Também hoje, por um lado, estamos diante de sociedades que estão perdendo suas capacidades socioculturais e simbólicas de integrar um número crescente de indivíduos; por outro lado, estamos diante de uma economia mundial que abalou quase todos os países em todos os continentes. Recordemos Bloch mais uma vez: *“Não há qualquer estabelecimento real dos direitos humanos sem o fim da exploração, mas tampouco um verdadeiro fim da exploração econômica sem o estabelecimento de direitos humanos”*. Atualmente, o quadro para se levantar reivindicações de justiça e para se exigir direitos socioeconômicos foi transformado. Na era da interdependência socioeconômica global, os Estados-Nação não podem ser os únicos e exclusivos destinatários de reivindicações redistributivas, embora eles possuam a responsabilidade primária de atender as demandas de seus cidadãos e residentes com todos os meios ao seu alcance (BENHABIB, 2012, p. 10).

Temos por um lado a globalização, sobretudo a econômica, que torna-se um fenômeno universal; e por outro lado, proclame-se por toda parte a impossibilidade teórica de uma ética universal, porque a situação atual, e a nível mundial,

⁹ Para um desenvolvimento mais detalhado sobre o contraste e a complementaridade entre as perspectivas do „outro generalizado” e do “outro concreto”, ver BENHABIB, 1992.

¹⁰ *“Os clássicos da teoria social – Tönnies, Marx, Weber, Durkheim, Simmel e os teóricos da Escola de Frankfurt – assumiam que a unidade da análise social era a sociedade civil organizada como Estado-Nação. Muitos dos dualismos em torno dos quais esses modelos se centraram – sociedade versus comunidade, solidariedade orgânica versus mecânica, racionalidade com relação a fins versus racionalidade com relação a valores, a razão instrumental versus a substantiva – refletiam as contradições da sociedade capitalista moderna no processo de desenvolvimento de suas instituições de integração social. A questão era se tais sociedades conseguiriam realizar a integração de seus membros em um conjunto sociocultural coerente ou se elas entrariam em colapso sob o peso de suas próprias contradições, geradas pelas disfuncionalidades do mercado e pelas demandas da sociedade civil capitalista. O Estado era, em certos momentos, considerado um mero epifenômeno dessas forças maiores; em outros, era visto como um poder independente, prevalecendo sobre a sociedade civil, incumbido com as tarefas da educação, da defesa militar e da regulação da economia, visando evitar que a sociedade implodisse”*. (BENHABIB, 2012, p. 9).

está marcada fundamentalmente por quatro vergonhas político-morais que afetam gravemente a existência de todos: “a fome e miséria; a tortura e a contínua violação da dignidade humana; o crescente desemprego e disparidade na distribuição de renda e riqueza; e a ameaça de destruição da humanidade pelo perigo de uma possível guerra nuclear e pelo desequilíbrio ecológico. Tudo isso exige mais do que nunca uma resposta e atitude solidária, capaz de responsabilizar-se pelas consequências de nossas ações a nível planetário” (HERRERO, 2009, p. 165).

Que forma pode então uma utopia concreta e reflexiva assumir sob tais circunstâncias? Primeiro, precisamos expandir o legado dos direitos naturais de modo a incluir as lutas dos movimentos sociais e alternativos. Temos que lutar pelo reconhecimento dos direitos civis e socioeconômicos também dos outros e pela eliminação a todas as circunstâncias nas quais o ser humano é humilhado, desprezado, escravizado e inadequado. Lembrando, que por inadequação o Bloch entende o desacordo do mundo social existente com a natureza humana. Pois dentro das condições histórico-sociais estabelecidas, o homem não pode desenvolver-se integralmente; ou seja, ele não pode desenvolver as faculdades nele dispostas pela natureza.

Essas reivindicações estendem direitos naturais para além das fronteiras dos Estados e, talvez pela primeira vez na história humana, elas estendem o núcleo cosmopolita de todo pensamento do direito natural, o qual existe desde os estoicos, a toda humanidade. Isto significa tratar as cidadanias diferenciadas como o “outro generalizado”, com quem estamos dispostos a compartilhar direitos iguais e reconhecimento intersubjetivo. Há uma bela passagem nos escritos de Bloch que confirmam essa visão. Ele escreve:

O conteúdo dessa lei da humanidade, desse nomos anthropos, como ressurgido no direito natural estoico, era a igualdade inata de todas as pessoas (a abolição da diferença de valor entre escravos e senhores, bárbaros e gregos) e a unidade de todos os povos enquanto membros de uma comunidade internacional, isto é, do império racional do amor. (BLOCH, NLHD, 1988, 13).

A utopia social do outro concreto exige o tratamento do marginalizado e do excluído não só com respeito, mas também com compaixão; frente à interdependência de nossas necessidades, devemos avançar em direção a soluções interdependentes, exercitando a imaginação social. Assim,

o cosmopolitismo não significa a eliminação das diferenças locais ou a rejeição do apego aos próximos de nós. O cosmopolitismo significa ampliar o alcance de nossa simpatia moral cada vez mais, para que os seres humanos nos pareçam mais como ‘outros concretos’, cujos direitos como ‘outros generalizados’ estamos dispostos a conclamar e a defender. (BENHABIB, 2012, 13).

Essa utopia do cosmopolitismo, da solidariedade e do reconhecimento se tornou muito mais concreta em nossos tempos do que quando foi articulada por pensadores como Kant e Bloch. Vivemos hoje em uma sociedade global. Notícias e ações, moda e entretenimento circulam em uma esfera pública mundial, “*mas esta ainda não é um espaço público global de ação e de decisão*” (BENHABIB, 2012, 13). Tornamo-nos conscientes de que as consequências de nossas ações forçosamente afetam aqueles em partes remotas do mundo.

Precisamos desenvolver tanto uma *ética planetária*, para nos guiar face à devastação que estamos causando na terra como espécie; quanto uma *esfera pública global*, como uma esfera de ação e de deliberação, na qual nos conectemos por meio de instâncias e instituições formais e informais cada vez mais interdependentes. Disso também deriva que urgentemente precisamos desenvolver uma ética do reconhecimento intersubjetivo e intercultural. Essas seriam as utopias concretas do nosso tempo.

É também obrigação do pensamento utópico concreto, ou do pensamento utópico reflexivo, levar em conta a possibilidade das distopias. O quadro para a realização de ambos os direitos naturais e as utopias sociais exige hoje uma imaginação cosmopolita. Talvez somente então, podemos abordar o futuro com o espírito de um *experimentum mundi*, nas palavras de Bloch – um experimento com e do mundo, no qual lutamos por uma ética planetária, uma *esfera pública global* e uma ética do reconhecimento intersubjetivo intercultural.

Presumindo: “*o ser humano ainda existe, em toda parte, na pré-história, sim, tudo ainda se encontra numa condição anterior à criação do mundo como um mundo apropriado. A verdadeira gênese não se situa no começo, mas no fim, e ela apenas começará a acontecer quando a sociedade e a existência se tornarem radicais, isto é, quando se apreenderem pela raiz. Porém, a raiz da história é o ser humano trabalhador, produtor, que remodela e ultrapassa as condições dadas. Quando ele tiver apreendido a si mesmo e ao que é seu sem alienação e alicerçada numa democracia real, surgirá no mundo algo que brilha para todos na infância e onde ninguém esteve ainda: a pátria*” (BLOCH, PE, III, 2006, 462).

É especialmente com referência a essa “pátria” (Heimat) enquanto lugar-conceito que a utopia revisitada de Ernst Bloch manifesta-se como suporte categórico para atual dilema dos direitos humanos e da ética do reconhecimento intersubjetivo e intercultural.

Ante estes postulados, a filosofia blochiana contribui para que estas forças, tensões e interações permaneçam indissociáveis – dignidade, felicidade, multiverso, movimentos sociais e direitos humanos –; estabelecendo assim, uma construtiva interlocução, criando “*espaços de encontro e resistência a toda forma de dominação [...] e democratizando a utopia e utopizando a democracia*” (AÍNSA, 2004, p. 9).

Trata-se de fundamentar a relevância da relação dialética e complementar entre o direito natural e as utopias sociais, entre a dignidade e a felicidade, entre o

indivíduo, natureza e coletividade; porém uma coletividade não classista, aonde cada um é em função de suas necessidades, coletividade solidária e intersubjetividade, como uma unidade polifônica de indivíduos em uma direção. Esta é a única garantia da dignidade de todas as pessoas, identificando nosso eu com o nosso. É neste contexto que Bloch entende a liberdade como reconhecimento da necessidade não determinada. Assim, “*a humanidade socializada, aliada a uma natureza a ela conferida, é a transformação do mundo em Heimat*”. (BLOCH, PE, I. 2005, 334).

É sobre este pano de fundo – a busca de uma pátria/morada enquanto *summum bonum* fundada numa democracia participativa e numa relação dialética entre dignidade e felicidade, numa aliança com a técnica e com a natureza, no diálogo, numa globalização inclusiva, multiversal e intercultural – é que esta reflexão se declara apenas embrionária, mas que representa o início de um “*andar erguido*”, de “*um sonho para frente*”, o “*incipit vita nova*”, o “*docta spes*” e o “*optimismus militante*” que deverá ser prosseguido; o que significa, sobretudo, de que a “*utopia tem um lugar*” e de que um “*mundo melhor*” e a “*verdadeira instituição dos direitos humanos*” é possível.

Referências

AINSA, Fernando. *Espacios de encuentro y mediacion*. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina. Montevideo: Nordon, 2004.

ALBORNOZ, Suzana. *Violência ou não-violência: um estudo em torno de Ernst Bloch*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002.

_____. *Enigma da Esperança. Ernst Bloch e as margens da história do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Ética e Utopia. Ensaio sobre Ernst Bloch*. Santa Cruz/Porto Alegre: FISC/Movimento, 1985.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theor*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. *Dignity in adversity: human rights in troubled times*. Cambridge: Polity, 2011.

_____. The Generalized and Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory, in *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992, pp.148-78.

_____. *Utopia e Distopia em Nossos Tempos*, in: <http://cadernos.iesp.uerj.br/index.php/CESP/article/download/71/50>, 2012. Consultado em: 27/03/2013.

BICCA, Luiz. *Marxismo e Liberdade*. São Paulo: Loyola, 1987.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Contraponto, 2005.

_____. *O Princípio Esperança*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Contraponto, 2006.

_____. *O Princípio Esperança*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Contraponto, 2006.

_____. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

- _____. *Derecho Natural y Dignidad Humana*. Madrid: Editorial Dykinson, 2011.
- _____. *Natural Law and Human Dignity*. Cambridge Mass.: MIT Press, 1988.
- _____. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1962.
- _____. *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.
- CERRONI, Umberto. *Marx und das moderne Recht*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag, 1974.
- DIETSCHY, Beat. *Gebrochene Gegenwart: Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*. Frankfurt: Vervuert, 1988.
- DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- FURTER, Pierre. *Dialética da Esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, Vol. I e II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- HAHN, Paulo. *Blochs Dimension der Natur- und Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen für das Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2007.
- _____. A “não-simultaneidade” e “multiversum” contra um Totum cultural: uma possível aproximação de Ernst Bloch com a filosofia intercultural, In: *Pontes Interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007, p. 139-149.
- HERRERO, F. Javier. Ética do discurso, In: OLIVEIRA, Manfredo A. De (Org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 163-192
- HOLZ, Hans Heins. *Logos Spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975.
- HÖRNER, Volker & KUFELD, Klaus (Hg.): *Utopien heute?*. Bönningheim: Edition Braus im Wachter Verlag, 2002.
- HOSTER, Detlev. *Bloch zur Einführung*. Hannover: SOAK, 1977.
- KROHLING, Aloísio. *Direitos Humanos Fundamentais – Diálogo intercultural e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- LUCAS, Douglas Cesar. *Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença*. Ijuí: Unijuí, 2010.
- JONAS, Hans. *O Princípio responsabilidade – ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- MACPHERSON, C. B. *Die politische des Besitzindividualismus: von Hobbes bis Locke*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967.
- _____. *Democratic theory*: essays in retrieval. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- MARX, Karl. *Crítica ao Programa de Gotha*. Edição eletrônica: Editora Ridendo Castigat Mores (www.Jahr.org), 2000. Disponível em: http://neppec.fe.ufg.br/uploads/4/original_gotha.pdf. Consultado em 27/03/2013.

MASCARO, Alysson Leandro Barbate. *Utopia e direito - Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch. Eine politische Biographie*. Darmstadt: WBG, 2004.

SALAS, Ricardo Astrain. *Ética intercultural: (re) leituras do pensamento latino-americano*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

SCHWEIDLER, Walter. *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte*. Münster: Lit Verlag, 2001.

Ideologia e Filosofia

Penélope Diniz Bittencourt Nepomuceno*

* Mestranda em Filosofia
Unicamp.

Resumo

O presente estudo tem por fim investigar, ainda que de forma incipiente, a questão da ideologia suscitada por Karl Marx no *continuum* de sua obra relacionando-a com seus mais diversos conceitos. Propor-se-á uma discussão acerca de sua gênese, ramificações e características assumidas dentro do modo capitalista de produção buscando demonstrar, mais especificamente, sua concretude diante de fenômenos factuais como resultado das condições materiais de vida dos indivíduos; irredutível, portanto, à consciência em si. Do todo às partes que o compõe – a elas não se restringindo – e destas novamente àquele, explicita-se o movimento que amplia-os e aprofunda-os no saber acerca do objeto e do próprio sujeito que o cria. Assim é que, nesta tentativa de se desvelar e identificar o fenômeno estabeleceremos, ainda, análise mais acurada a respeito de uma – identidade de classe da – elite intelectual na utilização do saber de forma ideologizada, em especial, no campo filosófico. Trazer à baila a ideologia dominante que permeia, seja de forma grosseiramente direta ou dotada de finas sutilezas metafísicas, uma faculdade de filosofia é depreender que, em forma e conteúdo, estaremos abordando intrinsecamente a elite intelectual brasileira em sua versão contemporânea como substrato maior na formação de seus sucedâneos. A eleição do fenômeno concreto é exigência metodológica, assente na crítica materialista dialética e, acima de tudo, ética. A elevação dos valores hegemônicos à categoria de universalidade, longe de se constituir como totalidade, ao ser descortinada filia-se a um único e mesmo aspecto parcializante: a manutenção e reprodução do sistema. Não sendo a consciência que determina a vida quais, então, os sujeitos que ora determinam a filosofia? Imparcialidade e neutralidade como características de há muito desconstituídas em certas áreas do conhecimento podem tal e qual o serem quando aplicadas a determinadas áreas filosóficas, ou a independência torná-las-ia, decerto, imunes? O desvelamento das mais diversas formas assumidas pela racionalidade instrumental e totalitária

envolta em conceitos fetichizados que, em intencionalidade, supera, per si, a alienação religiosa, é possível? O inatingível kantiano persiste como dogma ainda que por vezes se vislumbrem sombras em uma caverna? Mais, quem as vislumbra? Quem as afirma? E, além, por quê? Fazer emergir o contexto da luta de classes em um cenário tão densamente povoado por aparentes fragmentariedades é tarefa que se pretende essencial em meio à nebulosidade descrita em adjetivação como “pós-moderna”. Por fim, a tentativa de reunir teoria e prática, trabalho manual e intelectual, aproximando e identificando sujeito e objeto, nada mais é que a negação da negação – consciência atrelada ao real - abrindo-se a sínteses embasadas pela crítica e destinadas a restituir a História às mãos de seus atores reais e concretos.

Palavras-chave: Ideologia, materialismo dialético, identidade, intelectualidade, filosofia.

Ideologia e Filosofia

*Até que os leões tenham seus próprios historiadores
as histórias de caçadas
continuarão glorificando os caçadores
(Provérbio Africano)*

Partindo da forma mais simples e mais diretamente observável na realidade do trabalhador – a mercadoria – para analisar o sistema capitalista de produção, K. Marx, em *O Capital*, completa sua dialética materialista expressa na relação particular-concreto e universal-abstrato que será aqui mantida. Assim, para um estudante, a forma mais concreta a ser considerada traduz-se pelo próprio ambiente no qual se encontra inserido: o meio acadêmico. É esta, portanto, a base material e ideológica a ser analisada na tentativa de se explicitar um fenômeno cujo movimento, iniciando-se no universal, nos remeterá, novamente, à totalidade histórica que se pretende abarcar.

Seja nos países centrais ou nos periféricos o novo século se inicia de forma abrupta em uma continuidade ainda mais incisiva de subordinação do trabalho ao capital. A reprodução ampliada do modo de produção capitalista – único modo de manutenção do sistema – aumenta a produção e a concentração privada da riqueza ao mesmo tempo em que, necessariamente, dissemina a miséria. Com a reestruturação das relações de produção pela expansão de caráter monopolista-financeiro visando à retomada de sua capacidade acumulativa reestruturam-se, na mesma medida, as relações capital-trabalho e as próprias relações sociais. O nível de desenvolvimento alcançado pelo sistema, suas modificações contingenciais, crises permanentes, expansão crescente de um mercado mundial e grandes transformações político-econômicas, especialmente nas últimas décadas, resultaram, da mesma forma, em alterações ideológicas profundas na cultura e valores, contribuindo para um aceleração em seu processo acumulativo e explorador. `A

transnacionalização do capital corresponde, direta e concretamente, a transnacionalização de seus valores. Sua difusão, objetivada nas artes, meios de comunicação de massa, instituições privadas e públicas, ciências, lazer, necessita de uma carga de legitimidade fornecida por sujeitos aptos a repassarem todo um conjunto de idéias a serem internalizadas pela sociedade.

Diante de tal quadro, é admissível, ou mesmo desejável, a afirmação segundo a qual a crise da filosofia (ou “crise da razão”) nada mais seria que a dos filósofos inseridos na crise intrínseca do capital? A vida que determina sua consciência e vice-versa permite a afirmativa acerca de sua desconexão com o real ou o subjetivismo extremo, a individualidade narcísica, a fragmentariedade analítica encontram-se em completa sintonia com a instituição que os cerca? A positividade categorizante, como nítida expressão intelectual, torna-se elemento indispensável à análise da ideologia dominante, tanto quanto à sua negação.

Desde a economia clássica a princípios políticos e científicos, a criação intelectual insere a ideologia burguesa das classes dominantes em uma síntese de idéias que se disseminam exponencialmente, tanto entre as classes subalternas, quanto entre as detentoras do poder. Responsáveis tanto pelo rebuscamento intelectual quanto pelo senso comum, a elite intelectual advinda das classes dominantes - ou por elas mantida - materializa, em práticas e discursos, a garantia da dupla constituição ideologia-sujeito. O senso comum, tido como resultado superficializado de fartas elaborações teóricas, se solidifica tendo as mesmas como escopo. A herança iluminista mantém-se inabalada sendo constantemente legitimada pela racionalidade mercantil típica do sistema que a gerou. O áudio-visual clarificante da indústria cultural é inundado por especialistas das mais diversas áreas, homogeneizando discursos e práticas concebidos nos restritos círculos acadêmicos.

Como qualquer outra forma de produção, também o capitalismo cria as relações políticas e jurídicas necessárias a seu funcionamento. Entretanto, diferentemente de outros modos de produção, a cisão da consciência fornecida pelo estranhamento do trabalhador face ao produto-criação na indiferenciação do trabalho concreto produzida por sua divisão social e, mais ainda, pelo valor de troca que iguala e desfaz qualquer especificidade contida na produção de mercadorias, acaba por gerar seu caráter alienante e fetichista. Deixando de ser reconhecimento no produto do fazer, produção material dos meios de vida, o trabalho capitalizado separa a identidade do trabalhador, alienando-o e submetendo-o à lógica do capital. Identificado com a alienação, deformado e derrotado pelo preconceito, acaba por produzir o solo fértil para a disseminação da identidade da classe dominante com a inversão causal que lhe é intrínseca. Destituído da identidade de classe, destitui-se de sua própria história.

A racionalidade operante e criadora do imaginário ficcional legitima a dominação em nome de uma universalidade legal ampla, abarcando a totalidade social. Na realidade, para a grande maioria, a posse dos direitos humanos nada mais

significa que o direito de possuí-los, persistindo como inútil postulado dentro de uma retórica ideológica burguesa que justifica sua hegemonia e a exploração de uma classe sobre a outra, na vacuidade expressa pelo conceito “interesse de todos” - “(...) A igualdade de trabalhos *toto coelo* diferentes só pode consistir numa abstração de sua verdadeira desigualdade (...)” (Marx, 1985:72) ou ainda, na legitimação da liberdade máxima do capital para a extração do sobretrabalho.

Não há que se apontar uma suposta ontologia metafísica no fenômeno da ideologia ante mesmo sua realidade concreta advinda justamente do seu surgimento dentro e como causa de complexas estruturas sociais. O materialismo histórico expresso em sua primeira parte quando das onze teses sobre Feuerbach e desenvolvido em toda a obra, por si mesmo, obstruiria concepções simplistas acerca da questão como fenômeno meramente abstrato: “(...) A consciência (*Bewusstsein*) não pode jamais ser algo diferente do que o ser consciente (*bewusstes Sein*), e o ser dos homens é um processo de vida real (...)” (Marx, 2007:48). A determinação da consciência pela vida prática é, por isso, fato concreto materializado exatamente em sua inversão teórico-contemplativa – e portanto, decomposição da totalidade – como manutenção e reprodução do sistema.

Da mesma forma, considerá-la subjetivismo, seja por meio de impressões gravadas na mente de um sujeito tábula rasa ou como mecanismo psicológico derivado de processos inconscientes, seria destituí-la de sua generalidade constituinte, reduzindo-a do todo societário ao individualismo típico de sua expressão. Inseparável das sociedades de classe, nelas se constitui como “consciência prática” em processos sociais concretos nos quais aquelas se relacionam e se confrontam em uma estrutura cindida internamente onde o isolamento da questão em termos puramente teóricos impediria sua resolução. A materialidade da ideologia reside justamente no fato de que ela existe já e sempre nas práticas institucionais e como comportamento material do indivíduo que delas participa, ao lhe serem conferidas ideias para seus atos que são inscritos e regulados por tais instituições.

Após a derrocada do sistema feudal, inviabilizadas as relações de produção e trabalho ora dominantes, inauguram-se formas mais complexas de exploração de uma classe sobre a outra. Justificada por meio de ideais igualitários, fraternos e de liberdade, a hegemonia burguesa se fixa e dissemina a ideologia iluminista do homem racional, científico, cidadão auto-construído por mérito próprio e participante ativo de um Estado Nacional. Os progressivos avanços no modo de produção capitalista permitiram o desenvolvimento em conjunto de seu suporte ideológico, até o ponto em que o aparelho escolar assume a posição dominante, substitutivo das funções clericais. A hierarquização do ensino em conjunto com sua horizontalização tornam-se medidas da complexidade das funções formativas ocorrendo de acordo com processos históricos tradicionais concretos e não em uma democracia erudita abstrata.

Apontando o erro metodológico que visa distinguir a categoria dos intelectuais de outros grupamentos sociais por meio daquilo que se considera intrínseco às

suas atividades, Gramsci (1982:6-8) propõe uma distinção baseada no conjunto geral das relações sociais, pois, qualquer trabalho, por mais mecânico que seja, exigirá um mínimo de atividade criadora. Deste modo, tanto o empresário – cuja função exigirá certas qualificações intelectuais específicas – quanto o trabalhador fabril – independente da quantificação mecânica necessária à realização de sua função – encontram-se já puramente interligados no conjunto das relações sociais da qual fazem parte em uma dada sociedade. Suas figuras serão determinadas não por meio do nível intelectual necessário à função, mas pelas relações sociais gerais caracterizadoras das posições que exercem, aduzindo apenas a sua imediata função social onde se possui uma atividade profissional específica: se na elaboração intelectual ou no esforço muscular-nervoso. O antagonismo dialético entre as duas características funcionais impede a existência de um sem o outro. Fato é que não existem não-intelectuais, o que existe são diversos graus de atividade específica intelectual já que não se pode falar de uma atividade humana na qual seja excluída qualquer elaboração do intelecto. Não há como separar o *homo faber* do *homo sapiens*.

Em razão do processo histórico real, todavia, a formação destes diversos graus de atividade se dá a partir do momento em que cada grupo social entendido como classe típica em um sistema de produção econômica cria seus próprios intelectuais que, em contrapartida, fornecem a noção de homogeneidade e auto-consciência deste mesmo grupo (intelectuais orgânicos). Fenômeno diverso pode ser notado quando da cooptação de indivíduos dos grupos dominados por meio da escolarização ideologizada realizada, em sua maior parte, pelas classes dominantes (intelectuais “transgênicos¹”).

Não havendo relação direta entre os que exercem a função precípua de intelectuais e os processos produtivos, a mediação existente entre suas atividades e a produção acaba por se determinar como resultado histórico das superestruturas sociais, participando na qualidade de prepostos dos grupos dominantes. A suposta autonomia e pseudo-independência por eles presentidas permitem-lhe a crença

¹ A transgenia tem início na década de 70 do século XX com a técnica de se recombinarem DNAs de organismos diversos, tendo sido patenteada por grandes empresas transnacionais como a Monsanto, Cargill, Bunge. Consiste na manipulação genética de organismos nos quais são inseridos artificialmente genes de outro organismo ou produto (herbicida, agrotóxicos) a ele estranho, recriando-o como um outro essencialmente distinto de sua procedência. Alguns transgênicos, dotados do genoma *terminator* impedem sua reprodução, inexistindo qualquer fertilidade em suas sementes – fato que constitui verdadeira ameaça à soberania alimentar dos povos. A ideia, aqui, é utilizar-se da categoria “intelectual orgânico” criada por Gramsci e produzir uma diferenciação tal que, analógica e metonimicamente possibilite sua colocação em termos antitéticos. Dialeticamente, teremos: os intelectuais orgânicos como advindos e mantendo-se em sua classe social respectiva e cujas relações sociais travadas influenciam e por ela são influenciadas; e os intelectuais transgênicos surgidos no seio do proletariado e que, por meio de processos sociais complexos, são transladados às classes dominantes (estranhas às suas origens). O processo inverso – intelectuais orgânicos burgueses cujo trabalho é revertido às classes dominadas – não permite, contudo, a mesma denominação. Por se tratar de totalidade concreta destinada à síntese constitutiva da classe em si e para si, seu próprio movimento histórico composto e fruto de relações sociais contraditórias volta-se contra o estranhamento alienado, compelindo-se, constantemente, a rever-se em co-criações abertas às diversas possibilidades colocadas pela luta de classes.

na absoluta imparcialidade de sua produção. A qualidade do trabalho que exercem, com a conseqüente expansão de sua categoria na ampliação do acesso à educação, permitira afirmar um completo deslocamento de tais funções visto que, ausente a necessidade da participação direta na produção, encontrar-se-iam excluídos da ligação com os detentores dos meios de produção. Porém, a imprescindibilidade de sua atuação encontra-se determinada pelas necessidades políticas de classe.

Responsáveis pela organização da hegemonia social e do controle estatal constroem o denominado consenso “espontâneo”, em orientações passada às grandes massas por instituições estatais e paraestatais. O prestígio e confiança obtidos historicamente em razão da posição ocupada por esse grupo na cadeia produtiva asseguram-lhes a confiabilidade necessária na legitimação da ordem estabelecida, mantendo a dominação existente. O processo de modernização universitária brasileira que teve início na década de 70 do século passado permite compreender, mais especificamente, a transformação do papel desempenhado pela elite intelectual do país e sua inserção, ainda maior, na lógica racionalizadora do capital. A contínua complexificação das universidades públicas brasileiras em seu movimento expansivo, aumentando o número de alunos, funcionários, cursos, órgãos e instâncias decisórias, acaba por reforçar todo um modelo burocrático-gerencial que exige, em consonância com o modo de produção do qual faz parte, a interiorização de suas regras por todos que as compõem.

Grande parte do corpo docente, deste modo, adere aos princípios funcionais e supostamente modernizadores que dirigem a atividade universitária em busca de critérios quantitativos de produtividade, rendimento, eficácia, competitividade. A lógica empresarial passa a ser definidora de padrões acadêmicos, agora destinados diretamente à cadeia produtiva, reproduzindo suas relações de poder por meio de um aumento no controle interno do trabalho intelectual e refletindo-se, em alguns casos, em um conformismo passivo que aumenta a identificação dos professores com as práticas burocráticas estabelecidas. Instrumentalizando a razão aspectos meramente funcionais são valorizados em detrimento da formação e pesquisa em sentido lato, com a atitude crítica caracterizadora da intelectualidade sendo subsumida à prestação de serviços à sociedade de mercado (Paula, 2002).

O modelo mercadológico adotado restringe a produção tecno-científica a avaliações quantitativas privilegiando o número de publicações efetuadas. A produção de trabalhos acadêmicos transformados em mercadorias extrai a mais-valia do corpo docente em troca de currículos altamente valorizados e egolatrias devidamente lustradas:

“Nesse sentido, queremos sugerir que o jogo que se busca vencer é o “jogo” competitivo do mercado com elementos e regras compatíveis. Realmente, importa destacar nesta breve análise do artigo como mercadoria a noção de valor de uso perceptível – relativo à utilidade específica deste “artigo” para seus consumidores/ leitores em relação à capacidade de contribuir para o que se supõe ser o avanço do conhecimento dentro do respectivo campo dis-

ciplinar. E é preciso, também, levar em conta seu valor de troca imperceptível, como fetiche no caso das trocas simbólicas – enquanto elemento capaz de ter agregadas certas “quantidades” de prestígio ou reconhecimento para seus autores. Tais componentes são essenciais para mantê-lo ativo e influente e ao grupo ao qual pertence no território de interações cooperativas e competitivas da comunidade científica em que atua.” (Castiel; Sanz-Valero, 2007:3045).

O desenvolvimento das forças produtivas permite, desta maneira, a apropriação do conhecimento científico pelo capital, seja de forma imediata – colocado a serviço da produção na elevação das capacidades técnicas e da expropriação do sobretrabalho – seja indiretamente – produzindo idéias e regras materializadas e legitimadoras do modo de produção capitalista. Neste último caso, são as condições materialmente produtivas que determinam sua prática, constituindo-o como força de manutenção e reprodução do sistema em uma relação dialética que acaba por organizar a própria sociedade. Seu valor encontra-se, então, como potencializador das forças produtivas; “elemento intelectual objetivado” (Hirano, 2001:15) que naturaliza as relações de dominação ao se colocar disponível ao capital.

A especificidade existente nos cursos de ciências humanas, ausente a conexão direta com a produção, permitiria afirmar sua aparente independência com relação à atual lógica mercadológica reguladora das atividades universitárias brasileiras. Senão por meio transversal, na alocação de recursos, disponibilização de pessoal, métodos avaliativos quantitativos, organização interna, a ingerência direta do capital passaria como fenômeno praticamente inexistente, forma sem conteúdo real a ser questionado. No entanto, é exatamente este o ponto que, presentificado, exige, por tal medida, aprofundamento.

Atuando por meio de mediações as ciências exatas e biológicas tomam parte no embate travado entre as classes sociais e aprimoram seu caráter ideológico. Operando diretamente na luta política as ciências humanas influenciam as relações de poder estabelecidas socialmente. A subsunção de grande parte do corpo docente – e conseqüentemente discente – à racionalidade instrumental dominante no cenário acadêmico atual impede questionamentos críticos tanto quanto evita fazê-los. Aperfeiçoada na lógica capitalista da divisão internacional do trabalho a elite intelectual do país – aliada histórica da burguesia externa em seu projeto de manutenção de privilégios – em seu culto eurocêntrico consome verbas públicas na mesma proporção em que se utiliza primordialmente de pensadores além-mar. Voltada para a Europa dá as costas ao legado cultural construído em seu próprio continente, menosprezando sua potencialidade com vistas à manutenção de seus privilégios pela reprodução das estruturas de poder tradicionais.

A acriticidade racionalizante fragmenta o mundo em partes que, ainda que somadas, não constituem o todo, nele se diluindo em abstrações deterministas que ora privilegiam o indivíduo, ora sua generalização universalizante. O caráter eminentemente classista de grande parte dos intelectuais que compõe o corpo docen-

te universitário brasileiro apenas corrobora as teses levantadas acima. A crítica radical empreendida pelo autor d' *O Capital* situa-se em sua distância e oposição ao mundo real, na segregação idealista que resulta em sua impotência de “universalidade alienada” porque apartada, cindida, não internamente, mas com a própria exterioridade que lhe deu forma. Apresentada como parte integrante do universo da práxis social, a divisão do trabalho nela também encontra seus resultados e, despercebido, o filósofo crê em uma independência e um privilégio totalizantes que se oporiam à vida real, quando, de toda maneira, assim como outras formas ideológicas, homologa o discurso das classes dominantes; seu isolamento é mero reflexo da contradição social interna típica do capitalismo.

Conceitos como totalidade e universalidade, em seu surgimento invertido, ou seja, realidade deduzida a partir da idéia, expressam de forma clara a desconexão insular da filosofia com o todo que tenta, inutilmente, abarcar, resultando em uma parcialidade concreta elevada a mais alta categoria metafísica. Totalizações parciais constituem intrincados sistemas teóricos cuja idéia de verdades relativas prevalece sobre todas as outras, ao passo que, na realidade, a estrutura totalizante somente pode ser devidamente compreendida por meio da interação dialética entre teoria e prática, fatores materiais e produtos teóricos.

A impossibilidade de se identificarem as contradições entre a filosofia e o mundo advém precisamente desta cisão onde a aparência dual daquela constituiria sua essência, em uma dupla contraposição ao real. Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2005), Marx afirma que a solução dos problemas filosóficos deve superar a mera crítica filosófica. A solução seria não apenas não-filosófica como, principalmente, *metafilosófica*, a ser realizada pela ação prática da classe operária, recuperando e incorporando a filosofia em suas intervenções como agente privilegiado para a superação do mundo burguês.

Para além de teses que não se comprometem direta e claramente com a manutenção e reprodução do sistema, dificultando o descortinar da ideologia que visam encobrir, a agudização do conflito de classes, entretanto, permite apontar, com clareza, atitudes eminentemente ativas destinadas à manutenção e reprodução da dominação, vaticinadas por sua elite intelectual. Tanto em meio privados com a criação de institutos, associações, fundações quanto em sua forma pública, utilizando-se da estrutura das escolas e universidades brasileiras, há a imprescindibilidade da formação constante de indivíduos que comunguem com a lógica exploratória².

À relação dialética presente no trabalho intelectual interior-exterior corresponde, diretamente, àquela que se processa como objetiva-subjetiva. Na medida

² Para tal, vide casos como o “Colóquio – Elites entre Educação e Poder” realizado no IFCS/UFRJ em 22/09/2009 com o apoio desta Universidade em conjunto com o Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico ou a criação o do *Instituto Millenium* com ramificações por países da América Latina em áreas diversas que abarcam desde a filosofia aos meios de comunicação e entretenimento. Em ambos a atuação das elites é abertamente declarada. Especialmente no caso do *Instituto Millenium* uma análise mais aprofundada, ainda por se realizar, seria essencial, haja vista sua atuação crescente nas diversas esferas do poder.

em que a fetichização cinde valor de uso e valor de troca, privilegiando o último em detrimento da dissimulação daquele e, portanto, das relações interpessoais sob a forma da abstração do próprio homem, enreda-se de tal forma a consciência que a inversão torna-se crença empiricamente comprovada. O interesse de classe se presentifica em composições ideológicas que justificam e legitimam o sistema, independentemente dos desígnios subjetivos do autor. A marca da produção burguesa é a defesa de seus interesses e privilégios, direta ou indiretamente considerados; consciente ou inconscientemente assumidos.

A ilusão hegeliana – e que deve ser estendida a sua forma inversa, o contractualismo – que diz respeito, por exemplo, ao poder soberano em sua relação com a vontade geral (se acima ou dela resultante), nada mais é que fruto de sua época, historicamente determinada na abstração política moderna que separa Estado e sociedade civil, liberdade e igualdade formais (aparentes) das condições reais existentes. Apenas aceitando o caráter histórico da filosofia torna-se possível a crítica radical do presente em uma constante de negações que a impelem a superar ilusões dicotômicas e abstrações dogmáticas que a limitam a seus próprios termos tautológicos. De acordo com Benoit:

“(…) Comte, enquanto discípulo de Saint-Simon partiu exatamente de uma crítica à “metafísica” da Economia Política e daí chegou à Sociologia, ciência positiva. Ciência positiva, pois enraizada na sociedade burguesa pressuposta enquanto insuperável. Da mesma forma a *Wissenschaft der Logik*, a *Ciência da Lógica*, de Hegel, apesar de ciência *dialética*, e *crítica* da racionalidade do entendimento, foi reabsorvida pelo entendimento e o “movimento do negativo” converteu-se em mística de velamento, **fetichismo conceitual de uma sociedade fetichizada**, e, assim, ainda e mais uma vez, ciência *positiva* e, portanto, *...burguesa*. (...)” (op.cit. p.17) (*grifo nosso*).

A fragmentação necessária dos dados reunidos em um suporte ilógico de construção teórica parcial dotada de um empiricismo que propõe generalizações apriorísticas e, conseqüentemente, autocontraditórias, visa justificar postulados vazios e legitimar uma pseudo-integração entre classes opostas em um sistema que, entre o capital e o trabalho, possui um antagonismo estrutural. Recusando o fato de que apenas a eliminação completa desta estrutura permitiria extinguir tal subordinação, explicita-se o caráter classista das eleições metodológicas e conceituais criadas por uma elite intelectual que, interessada apenas na manutenção de sua posição privilegiada, dissemina princípios privados em um mundo fenomênico, universalizando-os ao estado numênico do dever-ser metafísico.

“Termos emotivos” como burguesia, proletariado e capitalismo, no âmbito das ciências humanas pretensamente objetivas, imparciais e axiologicamente neutras, vêm sendo substituídos, ao longo dos anos, por outros “semanticamente mais adequados”, tais como “grupos de rendas mais baixas ou mais altas”, “sociedade industrial moderna ou pós-capitalista”, independentemente do que possam vir a

significar. A denominada “convergência semântica” anuncia o fim das ideologizações, afluindo para inúmeras teses que visam desbancar as categorias marxianas elevando à leis universais significados limitados e princípios eufemísticos ao dissimular as contradições reais do sistema (Mészáros, 2008:66).

A incidência da teologia em Kant demonstra a anistoricidade do presente em uma racionalização que se conjuga à idealização da ordem social burguesa na qual a História se torna estática, congelada em um “*tempo ideologicamente conveniente*” (Mészáros, 2008:123; *grifo nosso*). A legitimação da categoria *sociedade civil* é realizada teologicamente e baseada em determinações ideológicas ocultas sob a aparência da eternidade em uma essência humana expressa pela razão como portadora dos conceitos universais de tempo e espaço. A permanência inquestionável e imutável desta categoria demonstra sua mistificação apologética inserida em sistemas filosóficos que julgam expressar legal e universalmente desejos, idéias e vontades de seres humanos considerados individualmente. Sua manutenção dependerá, sempre, de uma entidade metafísica que limite de modo racional atos contrários à sua dissolução, impondo à força seus objetivos, ainda que misteriosamente.

A atividade do pensamento cindida da realidade acaba por fornecer a matéria prima necessária à construção de uma lógica interna em uma alienação permanente da filosofia que se torna, cada vez mais, introspectiva, acatando o real como irrelevante em suas determinações:

“Como podemos ver, a transubstanciação da determinação historicamente específica em determinação “natural”, atemporal, e a concomitante inversão do relacionamento entre os limites imanentes e as barreiras exteriores, para inventar uma pretensa “lei natural”, não são simplesmente “erros” ou “confusões” conceituais. Pelo contrário, elas realizam a função ideológica óbvia de eternizar a ordem socioeconômica dada, ao transferir suas características históricas e, portanto, mutáveis, para um plano “natural” ficticiamente permanente” (Mészáros, 2008:147).

O teocentrismo medieval recolocado sob o antropocentrismo moderno cinde indivíduo e mundo, cidadão e *pólis*, reduzindo-os contemporaneamente a partes sem todo, formas cujo conteúdo interiorizado encontram-se na aporia egocêntrica da identidade balizada sob o prisma reluzente do capital. Tais teorias, espelhando características intrínsecas ao atual modo de produção, contribuem, na realidade, para sua reprodução por meio de “(...) insinuações teóricas, formuladas por caprichosos agentes do abstrato” (Bogo, 2010:22). Aliadas ao pensamento neoliberal professam o fim da história e a crise da razão.

Seja nas preferências teóricas não reconhecidas como tal, mas naturalizadas como escolhas imparciais que prescindem de justificativas para comporem toda uma grade curricular dentro dos meios acadêmicos contemporâneos, seja por meio da formulação científica das filosofias da linguagem que descartam questões mais abrangentes como sendo por demais ilimitadas ou sem significado que não

a idiosincrasia própria da parte, o que se coloca como ponto central é a ideologia que permeia tais imposições e exclui qualquer suporte mais historicamente crítico. Não se visualizam argumentos concretos na rejeição ou na eleição de uma ou outra teoria. A justificativa circular da “confusão metafísica” ou “absurdos conceituais” de tais ou quais teorias ao mesmo tempo em que as recusa tautologicamente pela necessidade de justificativa em separado, elege outras sob a mesma argumentação (Mészáros, 2008). Na crença de que o atual estado filosófico é o ideal – fim de estágios evolutivos inferiores e, conseqüentemente subordinados ou de estágios superiores, logo, descartáveis – o tratamento dos fatos históricos passa a ser dotado de uma liberalidade cujas conclusões só podem ser deliberadamente acrílicas.

O acervo hobbesiano acerca da vida social concebida como batalha entre indivíduos essencialmente individualistas e determinados a garantir para si o máximo possível de bens, encontra eco na atualidade em pensadores como J. Habermas, H. Arendt, N. Bobbio e J. Rawls que afirmam a inevitabilidade do sistema capitalista em suas variantes burguesas. A imutabilidade da essência humana restringe possíveis modificações estruturais superadoras das atuais formações, limitando-se a meras adaptações inseridas na mesma lógica classista e a-histórica: “Deste modo não se ganha nenhum conteúdo, mas apenas se modifica a *forma* do conteúdo velho. Ele recebeu uma *forma* filosófica, um atestado filosófico” (Marx, 2005:59) (*grifo do autor*).

O discurso oculto exige para si a característica da neutralidade em oposição às categorias subjetivas mistificadoras, encobrindo as especificidades sócio-históricas do sistema capitalista de produção, com o objetivo precípua de obter uma auto-identificação das classes envolvidas por meio de uma linha metodológica lógico-racional. Fugindo das questões mais abrangentes, minimizando sua verdadeira importância e, mais, negando sua legitimidade filosófica, cindem, em um processo violentamente progressivo, ser humano e mundo, teoria e prática, realidade e ação. A dimensão humana se perde em devaneios da razão. A filosofia se eleva aos céus e assume um caráter mítico; distanciando-se da *physis*, retorna à Caverna.

Professando o esgotamento conceitual de teorias amparadas por grandes sistemas, fragmentam e diluem a atitude filosófica em consonância com os ditames estabelecidos. O ceticismo cinicamente estandarizado nas academias forma hordas de intelectuais preparados para a repetição dos mesmos critérios avaliativos empresariais. A competitividade, a eficácia, a produtividade quantitativa, a ascensão individual, formatam a mentalidade incipiente dos profissionais filosóficos do novo século e instrumentalizam o logos messiânico que incita o enclausuramento do pensar.

A utilização de autores contemporâneos como Derrida, Foucault, Deleuze, visando legitimar a fragmentação identitária e dissolver materialidades de classe em uma pulverização de lutas pontuais que em nada contribuem para a radical transformação das estruturas sociais é justificada sob a falácia argumentativa de crítica filosófica. A herança metafísica ocidental - e, por conseguinte, o sistema hierárquico que a criou – objeto da infértil condenação, mantém-se absolutamente

inalterada e, por fim, devidamente fortalecida. A ideologia dominante materializa-se em sala de aula assumindo sua forma mercadológica e reproduzindo-se no corpo discente.

A formação de grande parte da intelectualidade no século XXI vem se dando, assim, de modo a manter e reproduzir as condições de produção atuais face ao niilismo cínico no qual opera. Meritocracia, empreendedorismo, competitividade, egolatria, reprodutibilidade e submissão às normas constituídas constituem elementos (ideológicos) basilares à nova geração que, carente da concretude do homem, se desistoriciza. Alienadas de seu papel transformador as elaborações teóricas professadas no final do século passado e estendidas à atualidade reificam por completo a mentalidade metafísica ocidental, personificando o objeto-linguagem em digressões acadêmicas que, reunidas em sua pretensa dimensão universalizante, alastram-se por outros campos do saber. Herdeiras históricas do desenvolvimento das sociedades ocidentais atrelam-se a tal ponto ao projeto racional hegemônico expresso no antropocentrismo iluminista que dotam a racionalidade logocêntrica de uma funcionalidade extrema: meios e fins confundem-se na acumulação primitiva recorrente. Novas formas de subjugação e controle investem-se do *logos* e dominam uma *physis* que separa, radicalmente, processo produtivo e propriedade dos meios de produção.

Estranho à produção direta o trabalho filosófico se enclausura como nunca e produz inversões mitificadas quanto mais procura o primado da razão. Abstraído do homem crê como única verdade a forma que o constitui, renegando conteúdos que não se estruturam logicamente, em consonância com a verticalização do poder. O idealismo determinista, em sua cisão sujeito-predicado, preenche de tautologias estéreis conceitos passíveis de profundas críticas desestabilizadoras e acaba por dotá-los de uma vacuidade necessária à manutenção do sistema. Justificando postulados destituídos de sentido real faz sua opção metodológica na escolha da classe da qual provém, dissimulando-a sob a capa autoritária da pseudo-neutralidade. Encimesmada em aporias insuperáveis pela ideologização expressa em seu valor *per se* fetichiza-se sob a forma de egolatrias sofisticadas em publicações acadêmicas que, em grande parte (resumindo-se à mudança eufemística do título) copiam e colam a ordem social.

Da apatia *blasé* em discussões insípidas nas filosofias ditas políticas ao distanciamento *cool* das análises lógicas ampliam-se conceitos substancialmente dogmáticos em naturalizações de papéis como herança de uma cultura colonial do bacharelado. A dominação da elite intelectual ligada diretamente aos poderes estatais poderia ser garantida nas produções-reproduções teóricas a serviço da manutenção do *status quo*? Ou para todo x há sim, irrefutavelmente, um não-x que o nega em sua estrutura mais fundamental? Crentes em sua autonomia – e, portanto, na autonomia de suas *ideias* – a elite intelectual brasileira impõe, na universalização abstrata dos valores que proclama, a cerca filosófica que lhe garante a propriedade dos meios de produção e do saber privilegiado. Despossuídos da cultura norma-

tizada como erudita o exército de miseráveis cria, sorratamente, a sua própria. Fetichizado, o mundo filosófico espelha a inversão e iça o saber a um patamar de proxeneta semi-universal. Humanizado, descerá dos céus à terra?

Referências

BENOIT, Hector. *Sobre a crítica (dialética) de O Capital*. Crítica Marxista, Campinas, Editora Unicamp, n. 3, 1996.

BIANCHI, Álvaro. *A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 29, n. 2, 2006. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 10 jul. 2012.

BOGO, Ademar. *Identidade e luta de classes*. 2ª edição. Ed. Expressão Popular. São Paulo, 2010.

CASTIEL, Luis David; SANZ-VALERO, Javier. *Entre fetichismo e sobrevivência: o artigo científico é uma mercadoria acadêmica?*. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 23, n. 12, dez. 2007. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 28 jun. 2012.

FONTES, Virginia. *Interrogações sobre o capitalismo na atualidade – trabalho e capital, economia e política*. In: 3º Colóquio Marx e Engels – *Marxismo e socialismo no século XXI* – Cemarx/Unicamp. Anais: Campinas, Nov., 2003.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da Cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4. ed.. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1982.

_____. *Cadernos do Cárcere*. Volume 2: Os intelectuais. O princípio Educativo. Jornalismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2002.

HIRANO, Sedi. *Política e economia como formas de dominação: o trabalho intelectual em Marx*. Tempo soc., São Paulo, v. 13, n. 2, nov. 2001. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 10 jun. 2012.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. Mimio. Rio de Janeiro, [2002?].

_____. *Marxismo e Alienação*. Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. 2ª Edição. Editora Expressão Popular. São Paulo, 2009.

LUXEMBURGO, Rosa. *O segundo e o terceiro volumes d'O Capital*. Crítica Marxista. V 29, p. 135-146. Editora UNESP. São Paulo, 2009.

MARX, Karl. *O Capital*. Volume: 1. 2. ed. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Nova Cultural. São Paulo, 1985.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Boitempo Editorial. São Paulo, 2005.

_____. *Miséria da Filosofia*. Resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon. Tradução de José Paulo Neto. Editora Expressão Popular. São Paulo, 2009.

_____; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Marcelo Backes. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2007.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social – ensaios de negação e afirmação*. Tradução de Ester Vaisman. Boitempo Editorial. São Paulo, 2008.

PAULA, Maria de Fátima de. *A inserção da universidade na lógica racionalizadora do capital: casos USP e UFRJ*. Tempo Soc. Vol. 14. nº 2. São Paulo. Oct. 2002. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 16 jun. 2012.

SILVA JUNIOR, José Valdo Barros. *O trabalho é Nómos ou Physis? Um diálogo entre Marx e Aristóteles*. Argumentos, nº 4: 86-96. Fortaleza, 2010. Disponível em <<http://www.filosofia.ufc.br>> Acesso em 25 jun 2012.

TONET, Sergio; LESSA, Ivo. *Introdução à Filosofia de Marx*. Editora Expressão Popular. São Paulo, 2008.

Identidade Pessoal, Internalismo e Parcialidade

*Apresentada no XV Encontro ANPOF com o título “A Relevância do Conceito de Identidade Pessoal para o Problema da Imparcialidade na Ética”.

Rafael Rodrigues Pereira*

* Pós-doutor, UFMG.

Resumo

O objetivo deste trabalho consiste em analisar a discussão sobre a importância da imparcialidade, na ética, a partir da noção de identidade pessoal. Para tanto, iremos, inicialmente, expor aqueles que nos parecem ser os principais elementos contidos na tendência contemporânea em aproximar ética e identidade pessoal. Depois, em um segundo momento, abordaremos a discussão acerca da imparcialidade, procurando identificar os principais problemas contidos neste debate. Finalmente, na terceira parte, avaliaremos a contribuição que a noção de identidade pessoal pode trazer para o tema.

Palavras-chave: identidade pessoal; moral; ética; imparcialidade; parcialidade; internalismo.

Introdução

A crescente importância da noção de identidade pessoal dentro da ética é uma tendência da filosofia contemporânea. Podemos enxergá-la em todas as principais correntes morais, como, por exemplo, em Parfit no caso do utilitarismo, Christine Korsgaard entre os neo-kantianos, MacIntyre nas Éticas da Virtude, além de diversos autores da Ética do Cuidado.

O objetivo deste trabalho consiste em avaliar a relevância desta aproximação no caso de um problema específico da ética: a centralidade da imparcialidade. Trata-se de um debate que costuma opor, por um lado, teorias utilitaristas e kantianas – muitas vezes chamadas de “éticas da justiça” – a propostas como as das Éticas da Virtude e da Ética do Cuidado, que enfatizam a relevância moral de preferências e relacionamentos pessoais. Podemos nos perguntar, assim, em que medida o papel

central que a noção de identidade pessoal vem adquirindo dentro da ética pode contribuir para esta discussão.

Para responder a esta pergunta, dividiremos nosso trabalho em três etapas: em um primeiro momento, abordaremos a relação entre ética e identidade pessoal na filosofia contemporânea; tentaremos mostrar que a centralidade desta noção se dá, sobretudo, em dois pontos: por um lado, a aceitabilidade de uma teoria moral estaria ligada à plausibilidade da concepção de identidade a ela atrelada. Por outro lado, esta noção também exerceria um papel importante em nossa compreensão do que são “razões para agir”, o que remete, como veremos, ao debate entre internalistas e externalistas.

Na sequência, falaremos da questão da imparcialidade, distinguindo, mais uma vez, dois pontos: por um lado, o estatuto moral das preferências e relacionamentos pessoais – se devem se consideradas como moralmente neutros (“permissíveis”), ou se, ao contrário, devem ter algum peso nas deliberações morais; e, por outro lado, como julgar situações em que existe conflito entre essas considerações e as exigências da imparcialidade.

Finalmente, no final de nosso trabalho, avaliaremos de que forma o que vimos na primeira parte se aplica à segunda, ou seja, como a discussão sobre a imparcialidade pode ser enriquecida pela aproximação entre ética e identidade pessoal. Argumentaremos que a “imparcialidade” tende a estar associada a concepções de *self* que chamaremos de “igualitárias” ou “impessoais”, na medida em que valorizam elementos comuns a todos os indivíduos. A perspectiva internalista, no entanto, mostra que nossas razões práticas precisam estar, de alguma forma, vinculadas a concepções “particulares” ou “pessoais” de identidade pessoal, que nos definem em nossa singularidade, e que não podem conter apenas elementos igualitários. Dentro desta perspectiva, o agente deve ser capaz de pensar razões imparciais e parciais, e não faz sentido, assim, supor que as primeiras devam sempre prevalecer.

I – Ética e Identidade Pessoal.

Segundo Amélie Rorty, o conceito de “identidade pessoal” pode remeter a quatro diferentes questões: a- o que é uma “pessoa” (ou seja, o que permite classificar um ser como “pessoa”, diferenciando-o de outras classes, como robôs, macacos, corporações etc); b- diferenciação individual (também conhecido como problema da identidade numérica: o que permite tratar como diferentes pessoas com a mesma descrição geral); c- reidentificação: o que permite afirmar que uma pessoa no tempo t_2 é a mesma de um tempo t_1 ; d- identificação individual: que características identificam uma pessoa como sendo *quem* ela é, de tal forma que, se fossem diferentes, não diríamos que é a mesma pessoa – é importante notar que estas características não remetem apenas a elementos ligados à reidentificação (como memória ou impressões digitais), mas sim àquilo que a sociedade ou o próprio

indivíduo consideram sua “real” identidade: seus princípios, preferências, planos, gostos, medos etc (RORTY, 1976, p. 1-2).

Todas estas formas de entender a identidade pessoal possuem relevância para a ética (com menor peso, talvez, para a segunda, sobre identidade numérica). Podemos considerar que o primeiro autor a explicitar esta relação, na modernidade, foi Locke (1999): em suas discussões pioneiras sobre identidade pessoal, o filósofo inglês distingue a noção de *self* da de substância (com isso diferenciando “pessoa” de “ser humano”), e considera que apenas o primeiro possui uma dimensão “forense”, servindo de suporte, assim, para conceitos jurídicos e morais. Locke parece se concentrar, sobretudo, na terceira questão que vimos acima, da reidentificação: a responsabilidade moral pressupõe que um indivíduo em um tempo t_2 possa ser identificado como sendo o mesmo que cometeu algum crime (ou outro tipo de erro moral) em um tempo t_1 , o que só é possível, segundo o pensador inglês, a partir de uma unidade do *self* provida pela consciência. Com estas reflexões, Locke iniciou uma nova era nas discussões sobre identidade pessoal, centrada na questão da reidentificação e girando em torno de um debate sobre critérios “físicos” e “psicológicos”.

Como diz Marya Schechtman (1996), a relevância deste debate para a ética se deve ao fato de que a reidentificação parece estar diretamente ligada a quatro conceitos que possuem grande importância em nossas vidas: responsabilidade moral, compensação, preocupação consigo e sobrevivência. Schechtman sugere, no entanto, que o projeto iniciado com Locke chega ao fracasso na famosa tese de Derek Parfit, “a identidade não importa” (ibid, p. 54). Esta tese seria resultado de discussões sofisticadas, acerca de paradoxos que surgem quando consideramos problemas como o da bifurcação e da indeterminação – os chamados “puzzling cases” -, que parecem mostrar que o conceito de *self* não consegue mais servir de suporte para a responsabilidade moral, sobrevivência etc. Para Schechtman, isso mostra que é preciso repensar a relação entre ética e identidade, o que a autora se propõe a fazer a partir do que chama de “characterization question” (ibid, p. 67-70), que remete, podemos considerar, à primeira questão que vimos acima, de identificação individual: “quem sou eu”. Seria esta questão – e não a da reidentificação – que explicaria a importância que damos à noção de identidade pessoal em nossas vidas. Esta linha de análise parece ser seguida por outros autores contemporâneos, como, por exemplo, Paul Ricoeur, que descreve sua concepção de “identidade narrativa” como um tipo de dialética entre o *ipse* e o *idem* (1990, p. 176) – noções que correspondem respectivamente, podemos dizer, à identificação individual e à reidentificação.¹

Além desta tradicional linha de análise inaugurada por Locke, com os desdobramentos recentes que apontamos acima, existem outras possíveis conexões entre ética e identidade pessoal, que têm ganhado cada vez mais força nos últimos anos, e

¹ Para Ricoeur, assim como para Schechtman, a identidade-narrativa, que não se reduz apenas à questão da reidentificação, é capaz de dar suporte à dimensão ética da identidade pessoal (ibid, p. 193 *et seq*).

que gostaríamos de focar neste trabalho; a nosso ver, há duas principais: em primeiro lugar, existe uma crescente conscientização de que toda teoria moral traz consigo, implicitamente, uma determinada concepção de *self*, e que, portanto, a aceitabilidade daquela depende da plausibilidade desta. Em segundo lugar, a noção de identidade pessoal também parece estar diretamente ligada às nossas “razões para agir”.

O primeiro ponto pode ser exemplificado pelas discussões de Parfit em *Reasons and Persons* (1984): após defender uma concepção “reducionista” de identidade pessoal (que nega que esta última envolva qualquer coisa além de elementos empíricos, sejam físicos ou psicológicos), Parfit considera que o reducionismo reforça a moral utilitarista contra a justiça distributiva: esta última, de fato, dependeria de uma tese forte da separação entre pessoas, portanto de uma concepção não-reducionista de identidade pessoal, ao passo que, se aceitarmos que nosso *self* consiste apenas em conexões e continuidade psicológicas, então as fronteiras entre as vidas dos indivíduos se tornam mais tênues, o que favorece a maximização utilitarista (ibid, p. 334-6).

A análise de Parfit sugere, assim, que toda teoria moral pressupõe uma determinada concepção de identidade pessoal – o que, podemos considerar, faz perfeitamente sentido: a explicação e a justificação de nossas ações sempre remete a reflexões sobre a natureza do agente que as realiza. A ética de Kant, por exemplo, é claramente derivada de sua visão do agente racional como sendo “livre”, o que, por sua vez, depende da dimensão “numênica” destes agentes (4:451). Já autores contemporâneos ligados ao comunitarismo e/ou às Éticas da Virtude com frequência defendem o que podemos chamar de concepções “teleológicas” de identidade pessoal, como a identidade-narrativa.² A Ética do Cuidado, por sua vez, crítica em relação à tese da “separação entre as pessoas” que caracterizaria as “éticas da justiça” (como Kant e o utilitarismo), se apoia no que poderíamos chamar de “concepção relacional” de *self*, que enfatiza a dimensão primordial das conexões entre as pessoas.³

Se aceitarmos que toda teoria moral pressupõe uma determinada concepção de identidade pessoal, então as discussões sobre a segunda afetam, obviamente, a primeira. Uma teoria moral pode ser criticada por se basear em uma visão implausível do que é uma pessoa (ou do que faz uma pessoa permanecer a mesma no decorrer do tempo), que é, justamente, a tese de Parfit. Para citar outro exemplo, podemos nos perguntar em que medida é coerente defender a ética kantiana e ao mesmo tempo rejeitar a dimensão metafísica do mundo numênico – uma proposta deste tipo precisa, assim, tentar derivar esta moral de algum outro fundamento, como fazem neo-kantianos contemporâneos como Rawls e Christine Korsgaard.

² Por exemplo, MacIntyre (2001), Ricoeur (1990), Taylor (2005), Sandel (2011).

³ Cf. GILLIGAN (1997). É interessante observar como, ao contrário do que pensa Parfit em *Reasons and Persons*, os autores da Ética do Cuidado em geral associam o utilitarismo à tese da “separação entre pessoas”, devido a sua ênfase em regras e princípios imparciais (HELD, 2006, p. 63). Claro, podemos dizer que são formas diferentes de entender o que é a “tese da separação”, mas há, ainda assim, pontos de contato o suficiente para dizermos que existe, aqui, uma real discordância, e não apenas um uso diferente de palavras.

Mais adiante, na terceira parte, voltaremos a discutir este aspecto, a partir da questão específica da imparcialidade. Podemos agora nos voltar para nosso segundo ponto, que é o papel da identidade pessoal em nossa compreensão das “razões para agir”.

Christine Korsgaard, em algumas obras recentes – como *Self-Constitution* – tem trabalhado com a ideia de que o agente constitui sua própria identidade ao agir, e é isso o que confere normatividade a nossas razões práticas (2009, p. 27). O melhor exemplo que podemos encontrar desta relação, no entanto, se encontra na discussão sobre “internalismo” e “externalismo” na ética. Podemos chamar de internalista a tese de que um agente só pode considerar com “razões para agir” aquelas que estejam de alguma forma vinculadas a seu set motivacional.⁴ Ora, se descrevermos este último a partir dos valores, crenças e projetos de uma pessoa, então seu “set” pode, justamente, ser associado a sua “identidade” – este termo, aqui, claramente sendo usado de acordo com a quarta forma possível de entender esta noção, que vimos no início deste trabalho: “quem sou eu”.

Se aceitarmos esta relação entre a tese internalista e certa concepção de *self*, podemos nos perguntar, agora, em que medida deve ser entendida a posição “externalista”, pela qual uma razão prática não precisa ter vínculos com o set motivacional do agente. O externalismo seria uma visão pela qual estas razões independem de qualquer concepção de identidade pessoal? Ou será uma visão pela qual há, sim, esta relação, mas com *outro tipo* de identidade pessoal (correspondendo, talvez, a alguma das outras formas de entender esta noção – por exemplo, a primeira delas, “o que é uma pessoa”)? Um possível caminho para responder a esta pergunta, a nosso ver, está na discussão sobre a importância e a natureza da imparcialidade, que tentaremos esboçar a seguir.

II – Imparcialidade e Parcialidade

Os conceitos de parcialidade e imparcialidade são mais difíceis de definir do que pode parecer à primeira vista. Existem diversas noções “associadas”, por assim dizer, que em geral confundem mais do que ajudam a entendê-los, como “pessoal” e “impessoal”, “egoísmo” e “altruísmo”, “agente-relative” e “agente-neutral”, “subjetivo” e “objetivo”, entre outros.

Como comenta Brian Feltham, a relevância deste debate para a ética está no fato de que a moralidade parece ser, por natureza, imparcial, o que contrasta com a importância que tendemos a conferir, no dia-a-dia, a nossos relacionamentos e projetos pessoais (2010, p. 2). Será que esta importância deve ser considerada apenas como “permissível”, devendo ser abandonada tão logo o olhar imparcial da moral lança suas exigências sobre nós? Será que é possível conferir uma dimensão ética a alguns elementos ligados à parcialidade, como o amor dos pais por seus filhos? Se isso for possível, como avaliar situações em que estes elementos entrem

⁴ Cf. NAGEL (1978, p. 7-12); WILLIAMS (1981, p. 101-113).

em conflito com a dimensão imparcial da moral? E como distinguir casos em que a parcialidade possui esta dimensão ética de outros em que claramente não possui (como o nepotismo)?

Conforme comentamos, estes conceitos não são equivalentes a outros a que parecem estar associados, como egoísmo, altruísmo, pessoal e impessoal: combater a fome na África pode fazer parte de meus projetos “pessoais” (ligados a sentimentos subjetivos de empatia ou a eventos do meu passado), assim como posso cuidar de um filho a quem não me sinto ligado (por falta de afinidade ou por tê-lo conhecido só mais tarde) por considerar isso um dever objetivo. Podemos ter razões “agent-neutral” para favorecer um grupo em detrimento de outro (por exemplo, se o utilitarismo requer que ajudemos os mais pobres), e razões “agent-relative” para sermos imparciais (por exemplo, um juiz ao avaliar um processo). A imparcialidade pode requerer ações em nosso próprio proveito (como os “deveres para consigo” de Kant), e a parcialidade pode nos fazer colocar o interesse de outros acima do nosso.⁵

Talvez uma perspectiva histórica ajude nesta discussão. As éticas eudaimônicas dos gregos podem parecer, à primeira vista, favorecer elementos parcialistas, pois a “boa vida” precisa, pelo menos em parte, ser boa para o próprio agente. No entanto, uma análise mais detalhada mostra que isso varia de autor para autor: filósofos como Platão e São Tomás de Aquino tendem a conferir maior peso à imparcialidade, ao passo que para Aristóteles as relações pessoais parecem exercer um papel importante na Boa Vida.⁶

Embora estes elementos possam ser encontrados nas éticas dos antigos, é sem dúvida na era moderna que a imparcialidade adquire um papel central para a moral – a ponto de a primeira ser considerada uma propriedade essencial da segunda, e o “ponto de vista moral” se confundir, com frequência, com o “ponto de vista imparcial”. Um dos motivos para esta tendência talvez esteja no fato de que a moral moderna se baseia, segundo alguns autores, em um modelo jurídico.⁷ Esta tendência é particularmente clara na escola contratualista: como comenta, mais uma vez, Brian Feltham, em Hobbes a necessidade de preservação de nossas próprias vidas fornece uma versão da imparcialidade como “aquilo que é comum a todas as perspectivas parciais”, e, portanto, inescapável (2010, p. 13). Um desen-

⁵ Estamos aqui fazendo uma exposição geral, pois todos estes conceitos – impessoalidade, altruísmo etc – também não possuem uma definição clara, e podem ser qualificados. Vamos fazer, apenas, um rápido comentário sobre as razões “agent-relative”, pois este talvez seja, entre os exemplos apresentados, o que pareça menos óbvio. Este conceito também não é consensual entre os autores, mas podemos entendê-lo, grosso modo, como ocorrendo quando as razões do agente dependem de algo ser “seu”, ao passo que razões “agent-neutral” são as mesmas para todos (PARFIT, 1984, p. 27). No exemplo que demos, as razões para o juiz agir de forma imparcial estão ligadas a seu papel como juiz, e ao fato de se tratar de um processo que está sob sua responsabilidade. Estas razões não podem ser consideradas as mesmas para todos (ou seja, “neutral”) – basta pensar nos advogados envolvidos no processo, cujos papéis fornecem razões para favorecer seus clientes.

⁶ PLATÃO (462a); ARISTÓTELES (1262a13-14); Sobre São Tomás, ver FINNIS (1998, p. 111).

⁷ CRISP (1999, p. 1). Alguns autores consideram que esta tendência é uma herança do cristianismo (ibid, p. 1; Cf. ANSCOMBE, 2007; RAWLS, 2005, p. 9).

volvimento interessante desta ligação entre razões parciais e imparciais pode ser vista em Hume, para quem a justiça, enquanto virtude artificial, fornece um padrão de imparcialidade que é do interesse de todos seguir (2001, III-II-VI). Hume também fala do “espectador judicioso” (ibid, III-III-I), que antecipa uma figura que ilustra perfeitamente a importância da imparcialidade para a moral moderna, a do “espectador imparcial”: o ponto de vista imaginário de um observador desinteressado que não possui nenhum envolvimento com as pessoas envolvidas em um caso determinado, e que se confunde, podemos considerar, com o próprio ponto de vista moral. Este conceito, embora antecipado, como dissemos, por autores como Hume e Hutcheson (2005, II-I), encontra sua primeira formulação acabada em Adam Smith (1976, III-I-2), e segue sendo uma importante ferramenta da teoria moral contemporânea, sobretudo, a nosso ver, na corrente utilitarista.⁸

Kant representa uma interessante formulação da ênfase moderna na imparcialidade. Podemos considerar que esta última encontra-se, neste autor, “internalizada”, na medida em que a autonomia individual pressupõe a capacidade de agirmos a partir de um motivo propriamente moral – o sentimento de “respeito à lei” – que independe de nossos desejos e fins subjetivos. Embora internalizada, a Lei moral também possui uma dimensão de “razão pública”, na medida em que prescreve fins que se harmonizam uns com os outros – de acordo com o espírito jurídico que caracteriza o contratualismo, movimento como o qual o pensamento de Kant possui afinidades.⁹

Vemos, assim, como, do ponto de vista histórico, a ênfase na imparcialidade está na base da moral moderna, o que se reflete nas duas correntes que são, até hoje, de forma mais ou menos direta, as principais fontes de inspiração da ética contemporânea, o kantismo e o utilitarismo.

Recentemente, no entanto, têm surgido propostas divergentes destas correntes, como o comunitarismo, as Éticas da Virtude e a Ética do Cuidado. A nosso ver, os principais pontos de divergência giram em torno, justamente, do tema que estamos discutindo neste trabalho. De fato, a noção de “parcialidade” se refere a certo tipo de preferência que pode entrar em conflito com as exigências da imparcialidade, e esta preferência se refere, em geral, a três noções básicas: pertencimento a grupos, relacionamentos e projetos pessoais. Em uma interpretação bastante simplificada, podemos dizer que o comunitarismo foca a primeira noção, a Ética do Cuidado a segunda, e as Éticas da Virtude a terceira.

⁸ É preciso considerar que o utilitarismo se baseia em um princípio agregador de maximização da felicidade que não está necessariamente contido na concepção de um espectador imparcial. Mas mesmo a maximização utilitarista está estreitamente ligada à ideia de imparcialidade, como vemos na famosa fórmula “cada um conta como um, e ninguém como mais de um” (Cf. SINGER, 2002, p. 19-20).

⁹ Kant, de fato, considera que as razões nas quais baseamos nossas ações devem poder ser endossadas por todos os seres racionais. Mas isso simplesmente traduz a ideia de que “razões para agir” devem ser válidas para todo agente na mesma situação – não se trata, assim, de um “contrato” no sentido contratualista. O pensamento político de Kant, no entanto, se aproxima de forma mais explícita deste movimento (ver, por exemplo, *A Paz Perpétua*).

Como dissemos no início deste trabalho, nossa proposta consiste em checar qual a contribuição que a noção de identidade pessoal pode trazer para esta discussão. É o que procuraremos fazer a seguir.

III – Imparcialidade e Identidade Pessoal

Vimos na primeira parte que os dois principais pontos de contato entre ética e identidade pessoal, que nos propomos a analisar, são, por um lado, a plausibilidade da concepção de *self* implicada em uma determinada teoria moral, e, por outro, sua contribuição para nossas “razões para agir”. De que forma estes dois pontos podem ser aplicados à questão da imparcialidade?

Em relação ao primeiro ponto, podemos considerar que a ênfase nesta dimensão é, sim, derivada de certo tipo de identidade pessoal, que podemos chamar de “igualitária”: a imparcialidade, de fato, está estreitamente ligada à ideia de igualdade. O ponto de vista imparcial é aquele em que compreendemos que somos apenas mais um entre outros. Já no século XVIII, William Godwin se perguntava: “que mágica existe no pronome ‘meu’, que justificaria que nós subvertêssemos as decisões da justiça imparcial?”¹⁰ Podemos assim considerar que a justificação da imparcialidade depende de concepções de identidade pessoal pela qual as pessoas sejam descritas – pelo menos em suas características moralmente relevantes – como iguais. A nosso ver, existem três tipos principais deste tipo de concepção: *metafísicas*, *legalistas* e *reducionistas*.

Um exemplo de concepção metafísica seria, a nosso ver, a de Kant: a ação moral é aquela que realizamos “enquanto agentes racionais”, e a concepção de racionalidade prática em Kant, como vimos, está estreitamente ligada ao pertencimento destes agentes ao mundo numênico (onde são “livres”). Nossas inclinações, que nos particularizam e nos diferenciam um dos outros, pertencem ao mundo físico.¹¹ O ponto de vista da razão pura é aquele no qual estas contingências empíricas são deixadas de lado, e no qual somos, portanto, todos iguais.¹²

¹⁰ GODWIN (1985, p. 169-170, tradução nossa). Na sequência, Godwin toca em um ponto importante dessa discussão: “Meu irmão ou meu pai podem ser um tolo, ou um libertino, malicioso, mentiroso ou desonesto. Se o são, que consequências pode haver de serem meus?” (ibid, p. 170, tradução nossa). De fato, ainda que se possa argumentar que certas relações parciais possam ter uma dimensão ética, obviamente não se trata de qualquer parcialidade (por exemplo, a lealdade entre membros de uma quadrilha de traficantes). Tocaremos neste ponto no decorrer de nossa discussão.

¹¹ Estamos deixando de lado, aqui, a discussão filosófica sobre o estatuto destes “mundos” (que possivelmente devem ser entendidos como pontos de vista diferentes – mas isso não é relevante aqui).

¹² É preciso considerar que os deveres de virtude imperfeitos – que prescrevem fins sem especificar ações – permitem que haja uma mistura de motivações empíricas e morais quando agimos. Kant, assim, aceitaria a ideia de que, ao contribuir para a felicidade dos outros (que é um dos deveres imperfeitos prescritos pela Lei moral), eu leve em conta – entre outros fatores – minhas relações pessoais. Mas, ainda que possa haver esta “mistura” de motivos, a dimensão propriamente moral destas ações é de origem pura, ou seja, não empírica (Cf. KORSGAARD, 1996, p. 21).

Estamos usando o termo “metafísico”, aqui, em um sentido bastante simples, de “além do físico”, se referindo, assim, a concepções de identidade pessoal que remetem a uma dimensão não-empírica (que Parfit chamaria de “não-reducionismo”, e que poderia incluir, por exemplo, concepções religiosas). Estas concepções são diferentes daquelas que estamos chamando de “legalistas”: embora estas últimas não possam ser chamadas de “empíricas”, também não têm uma dimensão metafísica - é como se a discussão implícita não fosse o estatuto ontológico do *self*, mas sim seu estatuto jurídico, por assim dizer; trata-se da maneira pela qual as pessoas devem ver umas às outras para poderem viver em sociedade. Este é um tipo de concepção caro, obviamente, a autores contratualistas, o que podemos ver de forma bastante explícita, por exemplo, em Rawls: o véu de ignorância é um recurso conceitual que permite desconsiderar – à *la* Kant, poderíamos dizer - os elementos contingenciais empíricos que nos diferenciam um dos outros. Os princípios da justiça, assim, são imparciais porque escolhidos em uma situação original na qual somos todos iguais (2002, p. 19 *et seq*).

Em relação às concepções reducionistas, elas são, de certa forma, o oposto das metafísicas, baseando-se apenas em elementos empíricos. Existe, a nosso ver, uma clara afinidade entre este tipo de concepção e a Visão Científica de Mundo, embora não se confundam necessariamente.¹³ O caráter igualitário destas visões consiste no fato de se basearem em um ponto de vista “objetivo” no qual o caráter especial das preferências pessoais – a “mágica do pronome ‘eu’” a que se referia Godwin – desaparece completamente. Parfit considera que este tipo de visão favorece o utilitarismo, e não é difícil enxergar o porquê: como ele próprio nos diz, em uma visão reducionista as experiências dos indivíduos tendem a ser descritas de forma impessoal, como “eventos” no mundo (*ibid*, p. 211).¹⁴ As experiências em si mesmas, assim, se tornam mais importantes do que “quem” as tem (*ibid*, p. 341), o que favorece a maneira pela qual os utilitaristas as agregam a procuram maximizá-las.¹⁵

Estas são, a nosso ver, as três principais concepções “igualitárias” de identidade pessoal, que podem ser associadas à dimensão imparcial da moral. Nenhuma das três, obviamente, nega que os indivíduos sejam diferentes um dos outros, mas parecem defender, sim, que as características moralmente relevantes são aquelas que temos em comum, que nos tornam iguais, e não as que nos diferenciam. Estas últimas devem ser vistas apenas como permissíveis (sem status moral), sendo descartadas tão logo entrem em conflito com a imparcialidade. A ideia parece ser, assim, a de que somos fundamentalmente iguais, e diferentes apenas de forma secundária e derivada.

¹³ Como diz Parfit (1984, p. 209), os elementos empíricos implicados em uma visão reducionista podem ser tanto físicos quanto psicológicos – um reducionista pode, assim, ser fisicalista, dualista e até idealista - não existe uma relação necessária com a abordagem fisicalista, que caracteriza, podemos considerar, a Visão Científica de Mundo.

¹⁴ Uma das críticas recorrentes aos utilitaristas consiste, justamente, em dizer que estes tratam as pessoas como meros “receptáculos de preferências” (REGAN, 2004, p. 205).

¹⁵ É preciso considerar que este tipo de concepção não precisa ser associado apenas ao utilitarismo. A nosso ver, por exemplo, a “objetividade” defendida por Thomas Nagel em “The View From Nowhere” (NAGEL, 1986) pode ser vista como outro exemplo do que estamos chamando de visão reducionista.

Como dissemos anteriormente, a ligação entre ética e identidade pessoal permite criticar a primeira a partir da segunda: uma teoria moral pode ser avaliada em função da “plausibilidade” do *self* que pressupõe. Como isto se aplicaria aqui?

O problema da razoabilidade pode ser atribuído, sobretudo, à visão metafísica. Vivemos em uma cultura cada vez mais secularizada, que tende a desconfiar de entidades metafísicas ou religiosas, para as quais não se tenha evidência empírica.¹⁶ Mas o que dizer da visão legalista e da reducionista? Estas, ao contrário, parecem ser perfeitamente aceitáveis, e mesmo incontornáveis - a primeira pela dimensão prática da vida em sociedade (pelo menos nas sociedades liberais democráticas), e a segunda pelo sucesso e a conseqüente influência da Visão Científica de Mundo em nossa cultura.

O ponto a ser discutido, aqui, é o que chamamos de “razoável” ou “plausível”. Quando falamos do sucesso da visão da ciência, que a torna verossímil e mesmo incontornável, estamos nos referindo a uma questão ontológica de “descrição adequada do mundo” (além de questões técnicas ligadas à tecnologia, como cura de doenças etc). Isso não significa que esta visão deva ser considerada razoável do ponto prático do *agir* – ou seja, que quando vamos realizar uma determinada ação devamos nos enxergar do modo como a ciência nos vê. Esta é, talvez, a maior fraqueza na análise de Parfit: ele considera que, do ponto de vista *ontológico*, só existem dois possíveis tipos de concepção de identidade pessoal – reducionista e não-reducionista –, e, se reconhecemos que a primeira é a mais aceitável, então as razões nas quais baseamos nosso agir precisam ser revistas de acordo. Mas esta passagem talvez não seja tão direta assim.¹⁷ O mesmo pode ser dito das concepções legalistas, embora de forma menos óbvia, pois, neste caso, a dimensão prática já está claramente implicada; mas podemos, ainda assim, questionar se em *qualquer situação* nossas ações precisam se remeter – de forma mais ou menos direta – a esta visão.

Como vemos, a discussão sobre a aceitabilidade das noções de identidade pessoal nos levou ao segundo ponto que havíamos levantado: a da relação entre esta noção e as “razões para agir”. É sob este prisma que deve ser avaliada a “plausibilidade” das concepções igualitárias que, conforme estamos comentando, remetem à centralidade da imparcialidade.

Como já dissemos, nossa proposta consiste em abordar esta relação através da discussão entre internalismo e externalismo. A primeira posição enfatiza o caráter

¹⁶ Como dissemos anteriormente, neo-kantianos contemporâneos precisam lidar, justamente, com este problema: como manter a estrutura da ética kantiana sem ter, ao mesmo tempo, que aceitar sua dimensão metafísica? Felizmente para estes autores, o próprio Kant deixou algumas portas abertas para a solução deste problema, como a afinidade com a concepção contratualista (solução adotada por Rawls) e a diferenciação entre o ponto de vista teórico e o prático (solução adotada por Korsgaard). Em relação à cultura secularizada atual, ver, para um exemplo de defesa contemporânea de concepções não-reducionistas de identidade pessoal, Swinburne (SHOEMAKER & SWIMBURNE, 1984). Não por acaso, esta defesa está relacionada, neste autor, a uma crítica do que chama de “verificacionismo”.

¹⁷ A diferenciação entre descrições teóricas do mundo e a dimensão “prática” das ações também está na base da crítica que Korsgaard faz a Parfit, em *Personal identity and the Unity of Agency: a Kantian Response to Parfit* (KORSGAARD, 1996, cap 13).

motivacional de nossas razões práticas – o que significa que estas últimas devem ter alguma conexão com o set motivacional do agente para poderem ser chamadas de “razões”. Embora esta posição tenha como ancestral remoto Hume, os internalistas contemporâneos procuram, através de uma visão enriquecida deste “set”, fugir da crítica de que esta posição leva ao subjetivismo, ou a uma visão meramente instrumental da racionalidade (WILLIAMS, 1981a, p. 105; Cf. KORSGAARD, 1996, p. 327).

O internalismo, como já dissemos, parece remeter a uma determinada concepção de identidade pessoal, que corresponde à quarta maneira de compreender esta noção, como “caracterização” ou “identificação individual”, em suma, “quem sou eu”.¹⁸ De fato, o set motivacional do agente é com frequência descrito a partir de seus projetos pessoais, que incluem elementos como desejos, valores, crenças, preferências etc, que constituiriam sua identidade. Esta última é dinâmica – está sempre mudando, daí o interesse de descrevê-la como um “projeto” nunca terminado -, e, ao mesmo tempo, possui camadas: existem elementos que são mais essenciais do que outros, por assim dizer, na descrição de “quem” somos. Podemos falar, assim, do “núcleo duro” de uma pessoa, em contraposição a elementos que pertencem a camadas mais superficiais de sua identidade – os primeiros, obviamente, variam com mais dificuldade do que os últimos.¹⁹

A posição internalista parece sugerir, assim, que nossas razões para agir sempre têm alguma conexão com “quem” somos. O interesse desta colocação para o tema de nosso trabalho está na diferença entre esta maneira de compreender a identidade pessoal e as concepções “igualitárias” que vimos anteriormente. A ênfase, aqui, está naquilo que nos *particulariza*, e não, apenas, naquilo que temos em comum e nos torna iguais. Nosso set motivacional é composto – pelo menos em grande parte – por aqueles elementos empíricos e contingentes que Kant e Rawls procuram deixar de lado, e que os utilitaristas descrevem de forma impessoal, como eventos no mundo.

Isso significa que para os internalistas sempre agimos de forma parcial? Não. Como argumentam neo-kantianos como Barbara Herman (1993, cap. 2) e Christine Korsgaard (1996, cap. 11) em suas respostas a Bernard Williams, elementos imparcialistas podem estar contidos em nosso set motivacional – ser uma “pessoa moral” pode (e, possivelmente, deve) fazer parte dos “projetos” dos indivíduos. No entanto, a posição internalista afeta dois pontos importantes para o assunto que estamos discutindo: primeiro, o estatuto moral da parcialidade, e, segundo, como avaliar conflitos entre esta última e princípios imparciais.

¹⁸ Alguns autores consideram que o discurso na primeira pessoa é característico desta forma de compreender a identidade pessoal (HEYD, 1994, p. 161) A nosso ver existe, sim, certa afinidade, mas essa relação não é necessária – o que é característico desta proposta é uma ênfase naquilo que nos *particulariza*, e isto pode ser descrito na terceira pessoa. A afinidade se dá, na verdade, no sentido contrário: *quando* colocamos a questão da identidade na primeira pessoa, *então* tendemos a compreendê-la como caracterização, mas isto não ocorre, necessariamente, no sentido inverso.

¹⁹ Podemos ilustrar este ponto comparando um cristão fervoroso e praticante a alguém que se diz cristão, mas que quase nunca pensa ou age em função disso. No primeiro caso o cristianismo faz parte do núcleo duro da pessoa, enquanto no segundo trata-se de algo mais superficial (Cf. SCHECHTMAN, 1996, p. 77).

O internalismo, de fato, enfraquece a ideia de que as razões ligadas à imparcialidade sejam de um *tipo* diferente daquelas relativas à parcialidade. Podemos chamar de “imparcialistas” teorias morais pelas quais as exigências da primeira devem *sempre* prevalecer quando pesadas com razões derivadas da segunda (relativas a pertencimentos a grupos, projetos pessoais, relacionamentos etc). Isso faz mais sentido em uma posição externalista, onde é possível afirmar que as razões que independem de nosso set motivacional são, por princípio, mais “fortes” do que aquelas que dependem - por serem de um tipo diferente, “objetivas”, por exemplo - que é, grosso modo, a posição que encontramos em Kant, nos contratualistas e nos utilitaristas.²⁰ Em uma visão internalista, todas as razões para agirmos estão, de alguma forma, ligadas a nosso set, e, portanto, sua força não pode mais se basear - pelo menos com tanta facilidade - no argumento de serem de um “tipo” ou terem uma “origem” diferente.²¹ Seu peso relativo, assim, deve depender de outros fatores.

Que fatores seriam estes? Não nos parece que esta seja uma questão que tenha sido respondida, nem extensivamente discutida, pelos filósofos. Mas queremos propor dois pontos. Em primeiro lugar - isso pode parecer bastante óbvio -, o peso de uma razão parece ser derivado da importância dos elementos do set motivacional a que está ligada. Assim, razões relativas ao “núcleo duro” da identidade de uma pessoa tenderão a ter mais peso do que aquelas que dependem de elementos superficiais. Se uma pessoa precisa escolher entre investir na carreira ou no casamento, sua escolha dependerá de suas importâncias respectivas para ela. É importante salientar que este fator possui um caráter apenas explicativo, e não justificativo. Autores internalistas, em geral, não negam que uma pessoa possa ser *criticada* por fazer determinada escolha. Sua posição implica, sim, que estas pessoas não possam ser acusadas de irracionalismo puro e simples; mas, ainda assim, podem ser criticadas, por exemplo, através da linguagem das virtudes - um pai que pratica nepotismo pode ser chamado de corrupto, um marido que bate em sua mulher pode ser chamado de violento, machista e mesmo ignorante (WILLIAMS, 1995). A posição internalista, assim, não recai em um subjetivismo relativista.

²⁰ Claro, não faria sentido dizer que estas razões são mais fortes *porque* independem, *de fato*, de nosso set motivacional - isso levaria a conclusões absurdas, como a de que eliminar judeus para purificar a raça humana, por não ter relação com o set subjetivo de pessoas que não são nazistas, é uma razão “forte” para estas pessoas. Mas nos parece que teorias morais imparcialistas diriam que este tipo de razão - que justifica a perseguição a grupos minoritários - tem sempre uma *origem* subjetiva, ligada ao set motivacional de certo tipo de pessoa (no caso, nazistas). Seria difícil, de fato, fundamentar razões como estas em visões igualitárias de identidade pessoal, como as que mencionamos no texto. Parece-nos ser possível dizer, assim, que em concepções externalistas as razões “objetivas”, embora possam contingentemente fazer parte deste ou daquele set motivacional, têm uma *origem* que independe de qualquer set, e continuariam sendo “razões” mesmo se não estivessem ligadas a nenhum set.

²¹ Esta nos parece ser a lógica de argumentos que encontramos em filósofos como Philippa Foot e Bernard Williams, que contestam, justamente, esta prevalência necessária das razões morais (na interpretação imparcialista do termo) (WILLIAMS, 1981b; FOOT, 2002b). É interessante observar, neste sentido, que da mesma forma que a parcialidade é com frequência criticada por se basear em um caráter especial injustificado do pronome “eu” - que Godwin chama ironicamente de “mágico”, como vimos -, a tese de que a imparcialidade se baseia em um tipo “especial” de razão também pode ser criticada nestes termos: Foot fala, assim, do caráter “mágico” das razões morais (FOOT, 2002a, p. 177).

Nada nos impede, por exemplo, de dizer que pessoas com este tipo de comportamento possuem um set motivacional “mal estruturado”.

A questão que se coloca, no entanto, é em que medida um set motivacional “bem estruturado” implica que razões imparciais sempre prevaleçam. Vimos que, se analisarmos esta tese pelo prisma da noção de identidade pessoal, como estamos propondo, então a dimensão imparcial da moral parece implicar que somos fundamentalmente iguais, e diferentes apenas de forma secundária e derivada. Isso faz mais sentido em análises genéricas de identidade pessoal – por exemplo, relativas à primeira questão que vimos no início de nosso trabalho, “o que é uma pessoa”. Se aceitarmos, no entanto, a tese internalista, e assim compreendermos que nossas razões para agir dependem da maneira pela qual nos enxergamos enquanto seres particulares, então a tese imparcialista, embora ainda possa fazer sentido, se torna menos óbvia.

Podemos considerar, de fato, que as quatro formas citadas de conceber a noção de identidade pessoal estão interligadas: por exemplo, a resposta à terceira pergunta – o que faz uma pessoa permanecer a mesma no decorrer do tempo – depende, obviamente, da resposta a “o que é uma pessoa”. Da mesma forma, a quarta questão está ligada à primeira: faz parte de “quem” sou o fato de eu ser uma pessoa. Neste sentido é que Parfit tem certa razão quando afirma que, se mudarmos nossa visão acerca de que tipo de entidade somos, isso deve, em alguma medida, afetar nossa visão de mundo e nosso comportamento. A nosso ver, o erro de Parfit – e de outros autores que seguem a mesma linha -, consiste em superestimar as consequências desta mudança. Se traduzirmos a tese imparcialista em termos internalistas, então o que esta tese nos diz é que a compreensão que temos de nós mesmos enquanto “pessoas” – ou seja, aqueles elementos que temos em comum com todos os outros – devem fazer parte do núcleo duro de nossa identidade pessoal, consistindo naquilo que há de mais importante para nós. Ora, podemos nos perguntar: a- se isso é realista; b- se isto é desejável.

Antes de analisarmos este ponto, é preciso reconhecer que, para um indivíduo ser considerado “moral”, esse tipo de visão igualitária deve, sim, ter um peso importante em seu set motivacional. Se estas considerações forem para ele apenas superficiais, elementos parcialistas se sobreporão a elementos imparcialistas com muita facilidade, o que levará a comportamentos antiéticos como o nepotismo. A tese imparcialista parece pressupor, no entanto, algo mais forte: se razões imparciais devem sempre ter prevalência, então considerações igualitárias não devem ser somente importantes, mas ser “o” mais importante. É aqui, a nosso ver, que problemas começam a surgir.

Para tentar explicitar estes problemas, vamos desenvolver uma análise a partir das três concepções igualitárias de identidade pessoal que mencionamos anteriormente: a metafísica, a reducionista e a legalista. Em relação ao primeiro tipo, podemos, por exemplo, imaginar um religioso fervoroso, para quem questões rela-

tivas à fé sempre se sobreponham a considerações parciais sobre relacionamentos etc. Um exemplo deste tipo seria o personagem bíblico Abraão, que estava pronto para sacrificar o próprio filho por obediência a Deus. Podemos, talvez, supor que é possível existirem pessoas assim - mas isso seria desejável? Este tipo de radicalismo, de fato, não parece ser condizente com um “set motivacional bem estruturado”. E se imaginarmos um filósofo que acredite em suas conclusões metafísicas a ponto de sacrificar seus projetos ou relações pessoais em nome desta “verdade”? Isso não seria nem realista nem desejável (claro, temos que considerar a possibilidade de uma tese ser verdadeira e, no entanto, psicologicamente inaceitável. Tocaremos neste ponto mais adiante).

E acerca de concepções reducionistas? Parfit procura evitar o que chama de “extreme claim” como possível consequência desta posição (1984, p. 307),²² e adota sua “moderate claim”, pela qual a relação com nosso próprio futuro deve admitir graus (dependendo das conexões psicológicas que temos com nossos *selves* vindouros), além de diluir as fronteiras entre as vidas dos indivíduos, e fortalecer a maximização utilitarista contra princípios da justiça distributiva (ibid, cap. 15). A nosso ver, há, aqui, mais um erro, e particularmente central para a visão de Parfit: ele acredita que tanto a preocupação “especial” que temos com nosso próprio futuro quanto a justiça distributiva se baseiam em concepções não-reducionistas de identidade pessoal. Isso não é necessariamente verdade: o primeiro ponto pode ser explicado, por exemplo, por elementos evolucionistas – portanto a partir de outro tipo de visão reducionista, a da ciência, com a qual a posição do próprio Parfit, como já comentamos, possui afinidades. Podemos nos perguntar se este tipo de explicação deveria afetar de forma profunda nosso comportamento. Se aceitarmos que a valorização de elementos parciais (pertencimento a grupos, projetos pessoais, relacionamentos) possuem uma base evolucionista, isso deve afetar a maneira pela qual lidamos com nossos filhos, por exemplo, ou com nosso futuro? Podemos, mais uma vez, tentar imaginar um cientista fervoroso, cujos estudos sobre psicologia evolutiva o levem a se revoltar contra a “ditadura dos genes”, e se esforçar para se afastar de seus próprios filhos – isso seria, de novo, tanto irrealista quanto indesejável. Note-se que o ponto, aqui, não é que a “verdade” da ciência não possa ser absorvida psicologicamente (ou seja, que não possamos acreditar “a fundo” nela). O ponto, aqui, é uma diferença entre o nível teórico e o prático, que torna plenamente justificável simplesmente dizermos “e daí” para estas verdades. Claro, muitos de nossos comportamentos se baseiam em crenças de caráter teórico (como na existência de Deus), e seriam, assim, afetados por mudanças nestas crenças. Mas muitas – talvez a maioria - de nossas ações não dependem deste tipo de pensamento. Cuidamos de nossos filhos em parte porque os amamos, e em parte por conta de obrigações de caráter social. Este comportamento, assim, não se baseia na crença teórica de que as teorias evolutivas são falsas, e, portanto, não

²² Trata-se da visão pela qual, se o reducionismo for verdadeiro, não teríamos nenhuma razão para nos preocuparmos com nosso futuro. Esta crítica chegou a ser feita por autores não-reducionistas, como Butler acerca de Locke (BUTLER, 2008, p. 102).

vai ser muito modificado se aceitarmos que são verdadeiras. Isso não mudaria em nada o *fato* de termos as tendências motivacionais que temos em relação a relacionamentos, grupos e nós mesmos. Compreender melhor estas tendências pode ser interessante intelectualmente, mas não há por que estas informações penetrem no núcleo duro de nossa identidade, a ponto de nos enxergarmos, em nosso dia-a-dia, da maneira pela qual a ciência nos vê.

Em relação à justiça distributiva, Parfit comete o mesmo erro de supor que esta se baseia em uma concepção não-reducionista (metafísica) de identidade pessoal. Conforme comentamos, é possível falar de uma visão “legalista” que não é nem metafísica, nem reducionista – ela simplesmente não remete a uma discussão ontológica sobre a natureza do *self*, mas sim à dimensão prática da vida em sociedade. Esta visão legalista é, a nosso ver, aquela que melhor explica (e justifica) os elementos igualitários que fazem parte de nosso set motivacional. O pertencimento a uma comunidade exige que vejamos a nós mesmos como “iguais aos outros” em certo sentido, e em uma pessoa moral esta dimensão deve, sim, fazer parte do núcleo duro de sua identidade. A visão legalista de identidade pessoal, assim, não parece sofrer dos defeitos das demais – como vimos, concepções metafísicas não parecem verossímeis em culturas cada vez mais secularizadas, e visões reducionistas, embora com maior apelo teórico a uma certa “verdade”, são superficiais do ponto de vista prático do dia-a-dia.

Concepções legalistas de identidade pessoal, assim, são, entre as visões igualitárias, aquela que melhor satisfaz o critério de “plausibilidade”, que mencionamos no início de nosso trabalho, em sua ligação com a ética. No entanto, mesmo esta concepção está sujeita à crítica fundamental que estamos levantando, aqui, contra teorias morais imparcialistas: ela é importante, mas será que deve ser sempre “a” mais importante? Se imaginarmos, mais uma vez, um adepto fervoroso deste tipo de concepção, que sempre coloca a visão de si mesmo como “um cidadão entre outros” acima de outros papéis, como o de pai ou de amigo – será esta visão realista ou desejável? Agora já estamos em posição de perceber melhor o problema crônico com as teorias imparcialistas: a ideia de que razões imparciais devem sempre prevalecer parece implicar em um tipo de radicalismo que não condiz com um set motivacional bem estruturado. Este último parece pressupor a possibilidade de pesarmos, em diferentes circunstâncias, vários elementos importantes, e não há como garantir *a priori* que um deles sempre prevaleça. O extremismo por trás da tese imparcialista se disfarça melhor em concepções externalistas, onde aceitamos com mais naturalidade a prevalência destas razões, por elas parecerem ser de um “tipo” diferente. Em uma visão internalista, no entanto, este radicalismo é evidenciado.

Havíamos dito que iríamos propor dois fatores para tentar explicar como diferentes razões são pesadas na visão internalista. O primeiro, que expomos longamente, era a ligação com elementos de nosso set motivacional, que podem ser mais ou menos importantes na caracterização de “quem” somos. O segundo fator são, simplesmente, as circunstâncias em que se desenrola a ação, que correspon-

dem a diferentes níveis de exigência em relação aos “papéis” que fazem parte de nossa identidade: somos pais, cidadãos, profissionais, amigos etc. Imaginemos, por exemplo, que estejamos realizando um processo de seleção no qual meu filho é um dos candidatos. Esta é uma situação em que minha função enquanto profissional claramente fornece razões “agent-relative” para que eu seja imparcial. Podemos considerar que o fato de um dos candidatos ser meu filho também me fornece razões para favorecê-lo, mas isso seria um erro grave do ponto de vista profissional, o que fortalece as razões relativas a este papel, e o erro não é tão grave em relação a meu papel como pai – podemos mesmo questionar se eu estaria sendo um “bom pai” se favorecesse meu filho deste jeito. Crenças sobre o que é “ser pai” e “ser um profissional” fazem parte, de fato, de nosso set motivacional, e estas crenças serão adequadas se um set for bem estruturado. Agora imaginemos outra situação, na qual eu precise faltar a uma reunião de trabalho para levar meu filho a um hospital. Para complicar, imaginemos que meu comparecimento a esta reunião envolva elementos considerados morais, como promessas que fiz a meu chefe, pessoas que serão prejudicadas por eu não comparecer etc. Ainda assim, nesta situação – caracterizada pelo peso relativo da gravidade de eu me ausentar à reunião e da necessidade de meu filho chegar ao hospital – parece haver um maior apelo a meu papel como pai.²³ Claro que isso também depende, como comentamos anteriormente, da importância que carreira e família têm para mim – e, como esta concepção de identidade pessoal é dinâmica, esta importância relativa pode mudar com o tempo, variando, inclusive, com a maturidade, que afeta nossas crenças sobre o valor de um determinado papel. Em um set motivacional bem estruturado, no entanto, esta variação tem limites – alguém que não dê nenhuma importância à carreira é um irresponsável, e nenhum importância a seus filhos é um insensível.

É possível argumentar, no exemplo que demos acima, que os motivos que tenho para levar meu filho ao hospital também são “morais”. Mas é justamente neste ponto que entra a discussão sobre o estatuto das ações parciais: o que a visão imparcialista supõe, justamente, é que, para que minhas ações sejam justificadas, o processo deliberativo no qual se baseiam deve, em algum momento, passar pelo crivo do ponto de vista imparcial, que determinará, assim, se estas ações são requeridas, proibidas ou permissíveis. Mas isso, justamente, é que é contestável: se um pai dá preferência a seu filho simplesmente porque é seu filho – por conta da relação pessoal que tem com ele – esta consideração, por si só, pode ter força o

²³ Havíamos dito que o primeiro fator era apenas explicativo. Este segundo – o apelo às circunstâncias – já possui uma dimensão mais justificativa, embora isso não seja óbvio. Não temos espaço para desenvolver este ponto, mas nos parece possível elaborar uma concepção de racionalidade que poderíamos chamar de “circunstancialista”, pela qual o agente racional seria aquele que responde de forma adequada às circunstâncias – o “set motivacional bem estruturado” contribuiria para que ele tenha este tipo de resposta. O ponto que estamos discutindo, é se a reação mais apropriada sempre envolve a prevalência de elementos imparcialistas. A ética aristotélica, que, conforme já comentamos, é permeável à parcialidade, pode ser compreendida, a nosso ver, por este prisma circunstancialista: “o sentir isto no tempo em que se deve, nas ocasiões em que se deve, relativamente às pessoas que se deve, e em vista do que se deve e do modo como se deve, isto é o meio e o melhor de tudo, ou seja, o meio e o melhor de tudo é a medida da excelência” (ARISTÓTELES, 1106b20-25).

suficiente, em determinadas situações, para justificar sua ação, ainda que esta se sobreponha a considerações de caráter imparcial. Esta é a ideia contida no conceito, elaborado por Bernard Williams, de “one thought too many” (1981c): se, em um naufrágio, optamos por salvar nossa mulher no lugar de um estranho, não o fazemos porque é moralmente permissível, mas, simplesmente, porque é nossa mulher. E o ponto central é que estas considerações não possuem um caráter apenas explicativo, mas *justificativo*. As circunstâncias tornaram as razões parciais suficientemente fortes para sobrepor-se a considerações de caráter imparcial, e a resposta que demos a estas razões não parece refletir algo de “errado” com nosso set motivacional. A possibilidade de haver este tipo de sobreposição sugere, assim, que estas ações não devem ser consideradas simplesmente como “permissíveis” (ou seja, como seu estatuto fosse definido a partir da dimensão moral). Que estatuto teriam então? Alguns autores procuram lidar com este problema propondo uma diferenciação entre ética e moral: esta última corresponderia ao ponto de vista imparcial que discutimos no decorrer de nosso trabalho, e a primeira teria um escopo mais amplo (que conteria a moral, mas indo mais além – ligada, talvez, a alguma concepção de Boa Vida), e que seria mais permeável a elementos parciais, derivados do pertencimento a grupos, relacionamentos e projetos pessoais.²⁴

Imaginemos, agora, uma moça nos seus vinte e poucos anos, que minta para o pai para sair com o namorado. Para julgar esta ação, precisamos saber mais sobre as circunstâncias – suponhamos que ela considere que seu namorado é uma boa pessoa e que o relacionamento dos dois tem futuro, e que a implicância de seu pai com o rapaz é injustificada. Estas crenças podem ser falsas, mas suponhamos que neste caso sejam fundamentadas. Mentir não é um hábito social positivo – mas, nesta situação, não vemos por que a dimensão igualitária de ser “um membro da sociedade entre outros” (ou mesmo de uma comunidade ideal, como o “Reino dos Fins” de Kant) deva prevalecer sobre os projetos pessoais da moça. De forma similar, descumprir uma regra de trânsito não é, em geral, justificado, mas pode sê-lo se tivermos uma razão parcial suficientemente forte – por exemplo, nos inspirando nos filmes românticos, se estivermos tentando impedir que uma mulher que amamos pegue o avião e vá embora.

Nosso ponto, assim, é que a dimensão igualitária de nosso papel enquanto “membro da sociedade” não precisa prevalecer em qualquer situação – isso só faz sentido naquelas circunstâncias em que o apelo a este papel é mais forte, quando, então, responderemos adequadamente se esta dimensão for importante para nós, como de fato ocorre em pessoas morais. Mas querer que esta dimensão prevaleça *independentemente* do contexto implica em um radicalismo que, conforme comentamos, não é realista nem desejável, por não refletir uma estrutura de nosso set motivacional que podemos chamar de adequada. Para que haja este tipo de estrutura (evitando, assim, tipos estranhos e radicais como o cientista ou o cidadão

²⁴ Podemos ver este tipo de proposta em autores como Bernard Williams (1985, p. 6) e Paul Ricoeur (1990, sétimo ensaio).

fervorosos), o agente precisa poder pesar razões parciais e imparciais em função das circunstâncias, e da importância que estes papéis possuem na constituição de sua identidade.

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M. "Modern Moral Philosophy" IN CRISP, R.; SLOTE, M. (2007). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- ARISTÓTELES. (2008). *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Atlas.
- _____ (1984). "Politics" IN *The Complete Works of Aristotle v2*. New Jersey: Princeton University Press.
- BUTLER, J. "Of Personal Identity". IN PERRY, J. (2008). *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press.
- CRISP, R. "Modern Moral Philosophy and the Virtues" IN CRISP, R. (ed). (1999) *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- FELTHAM, B. & COTTINGHAM, J. (eds). (2010). *Partiality and Impartiality – morality, special relationships, and the wider world*. Oxford: Oxford University Press.
- FINNIS, J. (1998). *The Ethics of Aquinas: moral political and legal theory*. Oxford: Oxford University press.
- FOOT, P. (2002a). "A Reply to Professor Frankena" IN *Virtues and Vices*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2002b). "Are Moral Considerations Overriding?" IN *Virtues and Vices*. Oxford: Oxford University Press.
- GILLIGAN, C. (1997). *Uma Voz Diferente: Teoria Psicológica e Desenvolvimento da Mulher*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- GODWIN, W. (1985). *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*. Londres: Penguin.
- HELD, V. (2006). *The Ethics of Care: personal, political and global*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- HERMAN, B. (1993). *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.
- HEYD, D. (1994). *Genethics: moral issues in the creation of people*. Berkeley: University of California Press.
- HUME, D. (2001). *Tratado da Natureza Humana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HUTCHESON, F. (2005). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Londres: Elibron Classics, Adamant Media.
- KORSGAARD, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University press.
- _____ (2009). *Self-Constitution*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- LOCKE, J. (1999). *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- MACINTYRE, A. (2001). *Depois da Virtude*. Bauru-SP: Edusc.
- NAGEL, T. (1978). *The Possibility of Altruism*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____ (1986). *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- PLATÃO. (2006). *A República*. São Paulo: Martins Fontes.
- RAWLS, J. (2005). *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2002). *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- REGAN, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- RICOEUR, P. (1990). *Soi-même Comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- RORTY, A. (ed). (1976). *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press.
- SANDEL, M. J. (2011). *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SCHECHTMAN, M. (1996). *The Constitution of Selves*. Nova York: Cornell University Press.
- SHOEMAKER, S. & SWIMBURNE, R. (1984). *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- SINGER, P. (2002). *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes.
- SMITH, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press.
- TAYLOR, C. (2005). *As Fontes do Self*. São Paulo: Edições Loyola.
- WILLIAMS, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1981a). "Internal and External Reasons" *IN Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1995). "Internal Reasons and the Obscurity of Blame". *IN Making Sense of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1981b). "Moral Luck" *IN Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1981c). "Persons, Character and Morality". *IN Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.



O político e a política em Claude Lefort

Renata S. Schevisbiski*

* Doutoranda
Universidade de São Paulo
renatasbk@yahoo.com.br

Resumo

Os ensaios de Claude Lefort trazem a marca de uma singular interrogação sobre o político. O termo que em sua grafia masculina denota um modo de compreensão dos fenômenos relacionados ao poder nasce e se mantém pela consciência que Lefort adquire acerca dos limites advindos de uma visão extremamente objetivista e positivista da realidade, tal como perpetrada pelo marxismo e pela ciência e sociologia políticas, cujo foco se atém à política, ao invés do político. Para o autor, houve um recalçamento da questão do político pela vertente marxista de pensamento, o que contribuiu, inclusive para a denegação do fenômeno Totalitário por parte desta parcela da *intelligentsia* francesa do período pós-Segunda Guerra. Este trabalho discute o significado deste conceito, abordando o contraste conceitual que o autor opera em relação à noção de *política*, a fim de evidenciar um tipo de reflexão que prima pela *interrogação* dos fenômenos políticos, que visa o significado da denegação nas sociedades modernas, tanto a que diz respeito ao Totalitarismo, como à Democracia.

Palavras-chaves: Claude Lefort, o político, a política, Democracia, Totalitarismo.

Desde os anos 1950, Lefort buscou um modo de pensar *o político*. Naquele período, esteve movido pela ideia de que somente a inteligibilidade do político engendraria uma via alternativa ao positivismo daquelas ciências, bem como ao marxismo. Desde muito cedo, ainda em sua militância trotskista, Lefort afirma que jamais desposou a concepção cientificista e economicista, a qual levou Marx a descobrir as leis que regem o funcionamento da sociedade e a evolução da humanidade (LEFORT, 1978c, p. 359). Neste período, suas críticas organizam-se de modo a apontar para a existência de uma função mítica inerente ao discurso

da esquerda que inclui trotskistas, comunistas e membros do grupo Socialismo ou Barbárie. Suas argumentações buscam apontar que todos os documentos e testemunhos surgidos neste período foram vistos por grande parte da esquerda francesa como meros “acidentes”, deixando intacta a boa imagem do regime. Suas reflexões, portanto, foram desenvolvidas neste período com vistas a explicitar que o regime soviético não teria sido um acidente. Da mesma forma, chega à conclusão de que o economicismo exacerbado dos marxistas impedia a plena compreensão de certos traços do regime totalitário, algo que o levará, então, a romper com esta corrente e buscar novos elementos teóricos para pensar o Totalitarismo.

(...) a noção de Estado totalitário constitui uma peça mestra da mistificação. Inútil, portanto, levá-los a se interrogarem sobre as afinidades, malgrado as diferenças existentes entre o modelo fascista e stalinista. A função do partido-Estado, a função da ideologia, a função do extermínio dos inimigos a serviço da integridade do corpo social, a função do Duce, do Furer, do Guia Supremo lhes parecem meros traços adjacentes de um sistema de produção. (LEFORT, 1981a, p. 24)

Assim, ao dar-se conta de que os argumentos desta parcela da *intelligentsia* tinham o efeito de denegar o Totalitarismo e estavam relacionados a uma lacuna – a lacuna do político - Lefort procura, então, desenvolver esta outra abordagem explicativa para pensá-lo e, com isto, dirigir suas críticas. Passo, agora, a apresentar sua noção de político.

O problema do político em Lefort se faz em torno de uma distinção conceitual entre *o político* e *a política*. Na língua francesa, o vocábulo *politique* prescinde dos artigos masculino ou feminino (*le, la* em francês e, *o, a*, em português), responsáveis por determinar se o referencial é a política (*la politique*) ou o político (*le politique*). Nesse sentido, a ambiguidade latente ao termo exige uma determinação que adquiere contornos próprios no pensamento de Lefort. Cada vez que emprega cada um dos termos, tem em vista uma clara diferenciação entre a ciência e sociologia políticas por um lado, abarcando a política, e a filosofia política, de outro, voltada para o político.

O cientista político visa compreender *a política*, lidando com fatos cuja inteligibilidade procura apreender através de dados e ideias, atribuindo-lhes uma sistematização, articulação e organização, exercendo-se conforme um ideal de objetividade. O cientista conduz suas pesquisas segundo os imperativos da exatidão e da definição, estabelecendo uma distinção entre sujeito e objeto, calcada no ideal de um sujeito de conhecimento neutro. Para ele, a política constitui um objeto de pesquisa e reflexão, delineado como um domínio separado de outros e considerado como um fato particular, mantendo uma relação com outros fatos da esfera do econômico, do jurídico, do religioso ou do estético e ordenando-se segundo determinado viés teórico – institucionalista, neo-institucionalista, culturalista, normativista, por exemplo. Assim, à maneira das ciências naturais, a ciência política

realiza um conhecimento do particular. Lefort registra que, para ela, a sociedade é objeto de dedução, de tal modo que as relações sociais são isoladas, combinadas, obtendo-se no final dessas operações a sociedade.

A concepção de política que temos hoje é compreendida por Lefort como um domínio à parte, distante de outros como o econômico, o social, o jurídico, o estético, o religioso, uma vez que “o critério do que é *politique* constitui o critério do que é *non-politique*” (LEFORT, 1981b, p. 253). Nessa operação de conhecimento, derivada do conhecimento exato, a política torna-se um objeto particular, implicando em articulações com outros setores de outra realidade. Dessa maneira, o cientista político busca inquirir como as relações de força se combinam com as relações jurídicas, por exemplo.

A política passou a constituir um domínio à parte, sendo vista por Lefort como um fato político de nossa época, atestado pela experiência efetiva que dela temos: “é verdade que algo se circunscreve como *a* política”, afirma ele (*idem*, p.265). É inegável, por exemplo, que as instituições políticas se cindiram há muito tempo das instituições religiosas, que houve um retraimento das crenças religiosas para a esfera privada. Considerar o retraimento como um fato em si mesmo, no entanto, sustentando a separação entre os domínios da política e da religião, significa permanecer na ilusão positivista, denegando “uma parte secreta da vida social”, nos impedindo de inquirir o sentido que adquire o retorno do religioso em momentos específicos – ao rachar o edifício do Estado, por exemplo – bem como sob formas novas e tradicionais (*idem*, p. 252)¹.

Lefort está atento à criação de uma *representação da política*, ou seja, à ideia de que o poder tornou-se uma instância secularizada, objetivada, real. Tal representação está no princípio da ciência social, tendo sido engendrada pela própria constituição da democracia. Essa representação, a qual está no âmago da ciência política, nos impede de apreender a forma simbólica, a essência do político e, por conseguinte, tem o efeito de “obscurecer os traços do fenômeno totalitário” (*idem*, p. 264),

Pois, é bem verdade, como afirma a ciência social, que o poder deixa de dar sinal de um *fora*, de se articular a toda potência *outra* que seja figurável, e, nesse sentido, existe desintrincamento com o religioso; é bem verdade que o poder deixa de se remeter a uma origem que coincidiria com as origens da Lei e do Saber e, nesse sentido, em seu pólo, um tipo de ação e de relação se distingue de outros tipos de ações e de relações, particularmente jurídicas, econômicas ou culturais; em conseqüência, é verdade que algo se circunscreve como *a* política. De qualquer modo, permanece dissimulado ao observador científico a forma simbólica que, sob o efeito de uma mutação do poder, torna possível essa nova distinção, apenas fica-lhe dissimulada a essência *do* político. (*idem*, p. 265)

¹ Essa reflexão sobre a relação entre o religioso e o político está muito presente na obra de Marcel Gauchet que foi aluno de Claude Lefort. Para tanto ver, entre outros trabalhos, “La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité” (GAUCHET, 1998).

Assim, Lefort compreende a *política* como um fato político de nossa época, inegavelmente constituído como um domínio particular, à distância de outros. Ao mesmo tempo, identifica a criação de uma *representação da política*, inerente às ciências sociais e profundamente relacionada à democracia. No caso das ciências sociais, constatamos que Lefort busca identificar tudo aquilo que tal representação acaba por dissimular, denegar: a forma simbólica do poder, a essência do político, impedindo-a de compreender plenamente o fenômeno totalitário e democrático (idem, p. 264-265).

Com relação à democracia, ela constitui um regime em que há a separação do simbólico e do real que, por sua vez, pode ser apenas indicada, não sendo visível, nem mesmo tendo estatuto de objeto para o conhecimento (idem, p. 265). Dessa forma, considera Lefort, o que se oferece aos nossos olhares são vários aspectos analisados pelo cientista político, ou seja, tudo aquilo que é designado como objeto a conhecer, tais como os atributos do poder, os traços distintivos da competição política cujo objetivo é o poder, a seleção dos dirigentes, os mecanismos institucionais, a natureza das instituições políticas que têm o encargo do exercício e do controle da autoridade política. Ao mesmo tempo, a dimensão simbólica do social deixa-se ignorar pelo fato de que nesta sociedade, não há mais a representação de uma diferença entre o mundo visível e o mundo invisível, tal como no Antigo Regime ou nas sociedades primitivas.

Na democracia, o político encontra-se denegado, o simbólico separado, fundamenta-se na ilusão de que sua realidade conteria a razão de sua própria determinação, justamente porque não há mais uma potência outra, isto é, uma figura sagrada a constituir o fundamento religioso do poder, servindo como o guardião e o fiador da certeza que sustenta a experiência do mundo (idem, p. 266). Trata-se de uma sociedade que não se deixa apreender em sua forma política. Tal denegação encontra-se profundamente associada àquela representação da política (denegação do simbólico) que mencionamos. Tal denegação, em Lefort, está no centro de sua reflexão sobre a ideologia.

O pensamento que se forma *do político* é de outra ordem. Segundo Lefort, ele exige uma ruptura com o ponto de vista da ciência em geral e com o ponto de vista da ciência e sociologia políticas (LEFORT, 1983, p. 25), o que significa romper com a ideia da política concebida como ciência regional (LEFORT, 1980, p. 115) e, portanto, da lógica que visa apreendê-la como *objeto* do conhecimento à distância de um *sujeito* conhecedor.

O termo restaura laços com a inspiração mais antiga e mais constante da filosofia política que se debruçou sobre os princípios geradores da sociedade, pensando a diferença entre as diversas formas de sociedade, abarcando a diferenciação de essência entre democracia, tirania e despotismo. Algo impensado pela ciência política que já nasce suprimindo tais questões. Desse modo, a investigação sobre as formas de sociedade, tal como pressuposta pelo pensamento do político, impede que se designe a política como um setor particular da vida social, à distância de outros setores como o econômico, o estético, o religioso, por exemplo. Nessa perspectiva, o pensamento que se faz do político guarda uma relação com estudos que

nos deram a conhecer outras formas de sociedade e, em cujo modo de reflexão, não há uma divisão entre domínios – econômico, estético, religioso, etc².

A expressão *Antigo Regime* nos dá uma dimensão daquilo que designa o político para Lefort. A ideia de um tipo de constituição, enquanto forma de governo, e a ideia de um estilo de existência ou de um modo de vida estão combinadas nessa expressão, concebida em termos de costumes e crenças, atestando um conjunto de normas implícitas a comandar as noções de justo, injusto, bem e mal, desejável e indesejável, nobre e vil (LEFORT, 1991, p. 11). “A República” de Platão também é ilustrativa deste pensar o político, justamente porque nesta obra não há um domínio próprio à política, conforme explicita Lefort.

A República – da qual é preciso lembrar que era guiada pela busca do que seria, em teoria, o bom regime -, longe de fixar os limites da política, exigia uma interrogação que incidisse, a um só tempo, sobre a origem do poder e sobre as condições de sua legitimidade, sobre a relação mando-obediência em toda extensão da sociedade, sobre as relações entre Cidade e exterior, sobre as necessidades sociais e a repartição das atividades profissionais, sobre a religião, sobre os fins respectivos do indivíduo e do corpo social – até levar ao reconhecimento de uma analogia entre a constituição da psique e a constituição da *polis*, e finalmente, o que não é menos notável, até sugerir que o discurso sobre a *politeia*, mais geralmente o diálogo, punha em causa relações de caráter político. (LEFORT, 1991, p. 11)

O político, diferentemente da noção de política, não se circunscreve nas relações de poder ou no que se nomeia atividade política, nem mesmo nas fronteiras do social, não podendo ser localizado *na* sociedade. Para Lefort, a própria noção de sociedade já contém a referência a uma definição política (LEFORT, 1981b, p. 254), ou seja, falar em sociedade já implica pensá-la como sociedade política. Isso significa que a coexistência humana, as relações sociais – entre classes, grupos e indivíduos -, assim como as práticas, crenças e representações encontram-se na dependência de certos referenciais que não se localizam nas relações de produção, como na teoria marxista que assume o primado da esfera econômica, mas naquilo que Lefort denomina como a “dimensionalidade originária do social”, o “esquema diretor”, o “modo de instituição do social”, os princípios geradores”, o “modo singular de instituição”. Todos estes termos sinônimos no seu pensamento comandam

um modo singular de diferenciação e de relacionamento das classes, dos grupos, ou das condições, e, simultaneamente, de um modo singular de discriminação dos referenciais em função dos quais se ordena a experiência da coexistência – referenciais econômicos, jurídicos, estéticos, religiosos... (LEFORT, 1981b, p. 255)

² Registramos que a obra de Lefort se faz também em torno das reflexões da historiografia da Revolução Francesa, destacando-se os estudos de Michelet, Quinet, François Furet; de antropólogos como Marcel Mauss e Pierre Clastres.

O político, portanto, constitui um tipo de análise metassociológica (LEFORT, 1980, p. 118), metapolítica (LEFORT, 1972, p. 556) que abarca uma interrogação sobre o ser do social, preocupando-se com o fenômeno de sua *instituição*. Este termo abarca o sentido mesmo do verbo *instituir*, compreendendo “a maneira segundo a qual uma humanidade se diferencia ou, mais fortemente, se divide para existir como tal, da maneira pela qual disponha de referências simbólicas para figurar o que lhe escapa: sua origem, a natureza, o tempo, o ser mesmo.” (LEFORT, 1978a, p. 15).

O ponto de partida reside na compreensão de que toda sociedade é, em sua essência, uma sociedade política e que um tipo de sociedade se distingue de outro em razão de seu *regime*, ou, como considera Lefort, por a) uma certa forma (*mise en forme*) através da qual não são fixadas a natureza e a representação do poder, a natureza e a representação da divisão social (divisão entre classes e grupos) e, simultaneamente, são agenciadas as dimensões de uma experiência do mundo; b) um certo sentido (*mise en sens*) um sistema de inter-relação de significados, onde as práticas sociais são reconhecíveis e significam algo; e c) uma certa representação (*mise en scène*) que adquire a coexistência humana, em sua constituição aristocrática, monárquica ou despótica, democrática ou totalitária³. Nessa perspectiva, é o político quem dá forma à sociedade.

Nesse sentido, o Antigo Regime e a Democracia, assim como o Totalitarismo, seriam *formas de sociedade*, de acordo com Lefort, as quais se tornam compreensíveis não apenas por caracteres empíricos a informar como se dão as relações sociais, como se caracterizam as instituições políticas, a apontar quais são as causas determinantes da passagem de uma a outra. É importante assinalar que estas formas de sociedade estão imbricadas, entrelaçadas, de modo que para se adquirir certa compreensão de cada uma, deve-se ter sempre a outra em perspectiva, como é o caso, por exemplo, do entendimento do Totalitarismo que nos remete à Democracia.

Para Lefort, as formas de sociedade se diferenciam, antes de tudo, porque mantêm uma distinção primordial na dimensão simbólica do poder. O poder é importante não devido à sua conquista e conservação, mas porque a sua posição e a sua representação, a figuração de seu lugar são, para Lefort, constitutivas do espaço social, de sua forma e de sua cena. Em outras palavras, ele reconhece no poder, para além de suas funções reais e das modalidades efetivas de seu exercício, um estatuto simbólico. Parte-se do pressuposto de que é do poder que a sociedade deriva uma compreensão acerca de si mesma, do seu significado, da sua divisão interna. O poder torna a sociedade visível a ela mesma.

³ No caso da sociedade democrática, o conflito político se projeta numa espécie de encenação. A representação política constituiria esta cena, onde se expressam os conflitos cujos interesses afetam a sociedade em seu conjunto. Trata-se da exibição de todos os conflitos diante de todos, permitindo que a sociedade adquira sentido de unidade e de diferença. A representação política inaugura uma verdadeira cena política. Ela tem o efeito de produzir a imagem da unidade e da pluralidade ao mesmo tempo. A *mise en scène*, portanto, torna visível todo o esquema diretor da sociedade, tornando inteligíveis todos os princípios que a regem, que regem a *mise en forme* do social.

Eu finalizo, então, minha exposição, apresentando os contornos da forma de sociedade totalitária, a qual nos permite visualizar os aspectos que Lefort privilegia em seu entendimento do político.

Em suas reflexões sobre o Totalitarismo, podemos melhor compreender esta ideia, pois Lefort discute que nesta forma de sociedade há a corporificação do poder num partido e nos seus dirigentes, chegando até a se confundir com a figura do Ego-crata, tal como narrada por Soljenitzin (1975) no “Arquipélago Gulag”. Este poder incorporado condensa em si a instância do poder, da lei e do saber, erigindo-se como o local de onde os fins últimos da sociedade e as normas que devem reger as práticas sociais se fazem conhecer. O poder encarna o saber, disseminando a lógica de uma identificação total que busca promover a politização integral da vida de todos.

Neste tipo de sociedade, não há espaço para o dissenso, denega-se o conflito, e persegue-se a homogeneização social. Dessa forma, ocorre o que Lefort denomina de *povo-Um*, uma sociedade que nega a divisão social. Toda alteridade é expulsa, negando-se a possibilidade de diferenças de opiniões, costumes e crenças.

No que concerne à sua dimensão simbólica, o totalitarismo introduz uma fantástica mutação, segundo a qual o poder exprime-se na direção de si próprio:

Não há qualquer referência a um além social como índice de legitimação do conflito; o poder comanda como se fosse ilimitado, como se fora dele nada houvesse. (...) a sociedade se supõe inteiramente imanente, apagando qualquer imagem exterior de algo que lhe pertença. (FRANÇA, 1998, p. 7)

Assim, Lefort parte do pressuposto de que o Totalitarismo constitui uma nova forma de sociedade, algo que é *sui generis*, o acontecimento maior dos últimos tempos. De acordo com Abensour (1993), a essência do Totalitarismo encontra-se em seu modo de socialização original, inédito, que instaura uma nova divisão social sob a denegação do conflito. Três características lhe são marcantes: a) uma tendência à integração social absoluta; b) a imposição de um sistema normativo hegemônico; e c) uma sociedade de controle total (ABENSOUR, 1993, p. 89).

Toda esta leitura do político, especialmente a que nos remete ao Totalitarismo está atrelada a uma crítica dirigida por Lefort à intelectualidade comunista francesa, particularmente entre os anos 1950 e 1970. A chamada “cegueira da esquerda” foi amplamente criticada por Lefort, sendo a expressão utilizada na época com vistas a definir a postura de muitos intelectuais que se negavam a aceitar a veracidade de certos fatos ocorridos na URSS como a existência de trabalhos forçados, apresentados em relatório publicado em 1950 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, os testemunhos como o de Soljenítsin no livro “Arquipélago Gulag” surgidos em função dos horrores praticados na URSS ou, ainda, os levantes ocorridos na Hungria em 1956. Atento a este processo, Lefort adquire, paulatinamente, a consciência de que a apropriação da teoria marxista havia se tornado, em si mesma, ideológica, visto que passou a ser utilizada de modo a recobrir a

verdadeira natureza do regime criado na URSS – um regime de natureza totalitária para Lefort – a fim de manter intacta sua boa imagem. De modo resumido, então, podemos dizer que as reflexões sobre o político realizadas por Lefort buscaram estabelecer um contraponto às perspectivas de sua época.

Referências

ABENSOUR, M. (1993). Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort. In: HABIB, C. & MOUCHARD, C. *La démocratie à l'oeuvre: autour de Claude Lefort*. Turriers: Ed. Esprit.

FRANÇA, F. C. T. (1998). *Obra de Pensamento e Democracia: um diálogo com o pensamento de Claude Lefort*. São Paulo, 1998. 212 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFLCH, Universidade de São Paulo.

GAUCHET, M. (1998). *La religion dans la démocratie*. Parcours de la laïcité. Paris : Folio.

LEFORT, C. (1972). *Le Travail de l'oeuvre Maquiavel*. Paris: Gallimard.

_____. (1978a). Prefácio. In: LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de Antropologia Política*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. (1978b). Repenser le politique: entretien avec E. A. El Maleh. In: LEFORT, Claude. *Le Temps Présent: écrits 1945-2005*. Paris: Éditions Belin, 2007.

_____. (1980). Pensando a Revolução na Revolução Francesa. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. (1981a). Prefácio. In: LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. (1981b). Permanência do Teológico-Político? In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. (1983). A questão da democracia. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. (1991). Prefácio. In: LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

SOLJENÍTSIN, A. (1975). *Arquipélago Gulag*. São Paulo: Difel.

A teoria da linguagem de Walter Benjamin no texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”

Ricardo Lavalhos Dal Forno*

* Mestrando do PPG em Filosofia da PUCRS

Resumo

Na filosofia alemã dos últimos anos pode-se observar o surgimento de projetos filosóficos que abordam a questão das alternativas para a filosofia no contexto da crise do conceito de “consciência de si”. Entre essas posições se encontra a teoria da linguagem de Walter Benjamin. No seu artigo *“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”*, o filósofo compreende a linguagem como o que sustenta toda racionalidade. Para ele, antes da razão já se está na linguagem, e a própria razão é linguisticizada. Quando Benjamin desenvolve sua teoria da linguagem, ele está colocando as questões do conhecimento através da descrição de uma unidade de onde as questões surgem. O acesso ao mundo só se dá via sentido e não há experiência e conhecimento que não seja mediado pela linguagem. Trata-se da forma como o homem lida com as coisas, como o homem chega às coisas dentro de seu mundo, como elas aparecem para a compreensão humana e para seu lidar. Não se chega às coisas porque as coisas são entes, mas se chega nelas porque elas são compreendidas em seu sentido. Há, portanto, uma comunicação primeira entre o homem e o mundo que lhe rodeia e que possibilita o discurso sobre as coisas. Se o sentido é inerente ao mundo, a compreensão dessa realidade linguística depende da linguagem humana que nomeando pode traduzir a linguagem em geral e assim formar o mundo. Nessa nomeação se dá o conhecimento humano. Isso quer dizer que só se conhece porque um significado inerente ao objeto conhecido se expressa. O que Benjamin mostra com sua teoria da linguagem é que o homem desde sempre se realiza num processo de sentido. Nele, linguagem é o elemento organizador da experiência. E ele não estaria preocupado com esse elemento organizador se não estivesse preocupado com a questão do conhecimento, e mais precisamente com a questão de sua fundamentação. É dentro desse processo de sentido que se pode conhecer as coisas, a natureza e os fenômenos. Há essa experiência originária na linguagem que permite que a Filosofia se situe em relação com o conhecimento dos

objetos. Abre-se, assim, o espaço prévio onde se dão os objetos. E, então, em qualquer coisa que se pesquise, que se diga em Filosofia, também já se está envolvido pelo caráter antecipador da compreensão do sentido no mundo que se dá na linguagem.

Palavras-chave: Benjamin, linguagem, consciência de si, justificação, metafísica.

Introdução

Na filosofia alemã dos últimos anos se pode observar o surgimento de projetos filosóficos que abordam a questão das alternativas para a Filosofia no contexto da crise do conceito de “consciência de si” (STEIN, 1997, p.25). Entre essas posições que nascem da crise das filosofias da subjetividade se encontra a teoria da linguagem de Walter Benjamin. A “consciência de si” não é qualquer noção que se perdeu, mas sim a principal e mais importante para a construção de sistemas filosóficos na modernidade e que pretendia resolver o problema do conhecimento. Foi isso que se perdeu na Filosofia, e para além dela.

No seu texto “*Sobre o programa da filosofia vindoura*”, Walter Benjamin mostra que não se pode entender seu projeto filosófico sem vinculá-lo ainda ao pensamento transcendental de Kant. Porém, ele submete o pensamento kantiano a uma crítica radical. E constata que Kant, por razões metodológicas, não chegou à linguagem como lugar que constitui o sentido e a validade de todo filosofar. Para Benjamin, a filosofia transcendental de Kant fracassou por que não foi capaz de, após construir seu castelo de categorias do entendimento, retornar às fontes originárias do conhecimento. E como a Filosofia seria capaz de dar conta dessa dimensão originária pressuposta? Primeiro, se trata de compreender que as filosofias da subjetividade não são o quadro teórico adequado para se pensar essa questão. O que implicou num deslocamento da questão da justificação do sujeito para a linguagem.

Benjamin, neste seu trabalho, deixa claro que parte do quadro teórico da filosofia transcendental de Kant, mas, no entanto, já aponta para a superação dessa forma de pensar quando mostra que a subjetividade não determina o sentido do ser, mas experimenta e participa dele. Tem-se, se isso for válido, uma forma que até então era nova de se fazer Filosofia: todos os conceitos utilizados para pensar e para justificar as teses são transferidos para o centro da linguagem. Aqui Filosofia se faz num entrelaçamento entre história e linguagem. Tem-se como central o fato de a linguagem, o sentido, a história, a tradição, serem o *a priori* com os quais se trabalha. E, então, o modelo da filosofia da consciência deve ser substituído pelo modelo da filosofia da linguagem.

Ainda que Benjamin tenha reconhecido as contribuições kantianas, tratava-se de superar o paradigma kantiano, mas indo numa direção oposta daquela tomada por Hegel, que pretendeu superar a subjetividade fazendo uma teoria do Absoluto. Daí porque a referência de Benjamin no seu texto “*Sobre a linguagem*

em geral e sobre a linguagem do homem” não ser Hegel, mas sim os românticos de Jena. Isso significou a passagem para um novo tipo de pensamento, que mesmo que assuma Kant como ponto de partida, é radicalmente diferente daquele kantiano.

Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana

No ensaio “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*” o filósofo elabora alguns dos conceitos essenciais para a compreensão da sua concepção de linguagem. Nesse artigo, a linguagem se embrulha sobre si mesmo, de modo que não há qualquer entidade externa à linguagem e que pode servir de referência para a análise do fenômeno do acontecer linguístico. A linguagem debruçada sobre si mesma acaba colocando sua função comunicativa em segundo plano. Se Benjamin coloca a função pragmática da linguagem em segundo plano é para abrir espaço para uma reflexão sobre o caráter metafísico da linguagem e fazer justiça a sua dignidade de fundadora imediata de sentido. Ou seja, a língua passa a ser vista independente dos fatos e dos conteúdos para ser considerada como acontecimento performativo. Na linguagem, não existem apenas descrições de fatos e regras lógicas. A linguagem faz algo, ela cria algo novo, faz surgir uma nova compreensão e abre novos caminhos para a vida humana.

Por influência romântica, Benjamin compreendeu a linguagem em seu todo. Ela se oferece como a totalidade de uma cosmovisão, e só nessa totalidade da linguagem é possível qualquer objetividade. A análise de palavras isoladas, a descrição de regras de uso, a busca pela estrutura da gramática, a dissecação analítica de enunciados, nunca dará conta e esclarecerá essa totalidade. Todos os enunciados linguísticos, mesmo aqueles que correspondem a realidades empíricas, se encontram já num campo mais amplo do acontecimento linguístico total, dentro do qual qualquer sentido se abre e é compreendido.

Mas o que se quer significar com essa totalidade de sentido? Que questão Benjamin quer dar conta com isto? No seu texto sobre Kant¹, ele faz a estranha afirmação de que *a Filosofia só pode e deve pensar Deus* (1977, p. 163). O que isso quer dizer?

Um todo permanece sempre como horizonte de qualquer possível conhecimento de objetos. Há, portanto, um todo pré-dado. O mundo da ciência não é o mundo originário. Ela só se dá porque algo a precede. Antes da articulação de qualquer atividade cognitiva já se está diante da facticidade do todo, onde se busca, se partilha, se nomeia e se comunica o sentido. Isso diz respeito a algo que constitui a condição de possibilidade para o conhecimento de qualquer objeto. A pergunta que reflete sobre o sentido desse todo é a pergunta filosófica suprema. Então, atingir essa esfera em que originalmente se dá o sentido à realidade é tarefa suprema que a Filosofia pode e deve pensar².

¹ “*Sobre o programa da filosofia vindoura*”.

² As possibilidades abertas com isso levantam a questão se esse novo quadro teórico ainda é compatível com o operador do sujeito. Essa pergunta Benjamin se faz questionando se o termo “consciência” ainda deveria ser utilizado ou deveria ser abandonado (1977, p. 163).

Dentro desta concepção de linguagem, o homem não apenas constrói o sentido, mas experimenta e participa dele. Se é no seio da linguagem que a realidade é dada, a exigência básica para o pensamento filosófico é o pensamento da linguagem com suas possibilidades de sentido. A linguagem não surge aqui apenas como a linguagem natural humana, mas como a instância universal de expressão de todas as coisas e, assim, coextensiva ao mundo. Ela, como instância de articulação de tudo, não pode ser entendida como algo subjetivo. Isso é o início da superação do quadro teórico da subjetividade em direção a uma nova forma de pensar.

No primeiro parágrafo de seu texto, Benjamin diz:

Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos. (...). Resumindo: toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular (...). (BENJAMIN, 2011, p.50).³

Estende-se, então, a existência da linguagem não apenas a todos os domínios da vida humana, mas para absolutamente tudo. Mas não se trata apenas das linguagens dentro do mundo, mas sim que a linguagem acaba sendo o mundo sobre o qual se fala. Benjamin compreende que não há como falar do mundo sem tratar da questão da linguagem. Mundo e linguagem estão entrelaçados. O acesso ao mundo só se dá via sentido, significado, e não há experiência e conhecimento que não seja mediado pela linguagem: “Não podemos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual” (BENJAMIN, 2011, p.51). Há, portanto, sempre a linguagem que se interpõe entre homem e coisas, como um sentido sempre dado e no qual o homem se movimenta.

Já fica claro que para Benjamin nada do que o homem pode pensar está fora da linguagem. Por isso, no prefácio do seu livro sobre o Barroco Alemão, Benjamin definiu o método da Filosofia como *Darstellung* (BENJAMIN, 1984, p. 49), isto é, exposição, apresentação do mundo. Isso quer dizer que a Filosofia não pode existir apenas no pensamento ou na intuição. Ela é articulação enquanto exposição do mundo. *Darstellung* implica também que não existe pensamento em si, pois os pensamentos precisam de sua estruturação material de expressão. Um pensamento, para se distinguir de outros pensamentos, precisa se articular, inserir-se numa rede estrutural, e isso implica a sua necessária conexão com a linguagem.

É importante ainda destacar a concepção de linguagem de Benjamin como “participação”. Tanto as manifestações espirituais da vida humana, incluídas aí todas as produções culturais, científicas e artísticas, bem como a linguagem em geral das coisas do mundo, são entendidas como “participações”. O verbo alemão *mitteilen* com a junção de *mit* com *teilen* expressa a ideia que se está repartindo,

³ A tradução que disponível entendeu que o termo alemão “*Sprache*” pode ser traduzido por língua ou por linguagem dependendo de seu contexto. Nessa passagem citada os dois termos são utilizados.

compartilhando, algo com alguém. O verbo também pode indicar que sempre se está sendo parte de um todo maior, partilhando dentro dele. *Mitteilen*, portanto, significa participar, comunicar, notificar numa totalidade desde sempre dada. A língua ou a linguagem (*Sprache*), assim, é entendida como elemento de ligação de todas as partes entre si e com o todo. *Nesse todo de Benjamin nada do que existe pode separar-se de sua expressão. E, então, todo dizer participativo é tal como nova flor que se abre no vasto campo do todo.*

Isso leva Benjamin a compreender que não há conteúdo separado de sua participação-expressão. Quando o homem fala está participando e quando as coisas do mundo aparecem para o homem, elas também estão participando. Há um encontro das participações cujo esclarecimento é importante para a compreensão do modo-de-ser fundamental do homem no mundo. Não sendo nada separado, tudo tem a característica de ser participação, de ser compartilhamento necessário dentro da totalidade da qual se é parte. Benjamin também reforça o fato de a linguagem sempre comunicar algo de forma imediata, por si só, não sendo mero instrumento:

O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica na língua e não através da língua. Portanto, não há falante das línguas, se entender por falante aquele que comunica através dessa língua (BENJAMIN, 2011, p.52).

O elemento comunicável é a linguagem mesma sem mediações. Toda língua, ou linguagem, se comunica a si mesma. “Ela é, no sentido mais puro, o meio (*Medium*) da comunicação” (BENJAMIN, 2011, p.53). Isso quer dizer que a linguagem é o ambiente da imediaticidade da comunicação, sem que isso implique numa relação instrumental com vistas a um fim exterior. Tudo isso indica o quanto a língua acompanha intimamente o homem, não sendo algo acessório e dispensável. Como também indica que o próprio mundo é possível de ser compreendido apenas na linguagem, na comunicação. A linguagem é um fato vivo que encontra em si mesmo sua realização. Nela o homem se torna integrado com o mundo no movimento de comunicação de si mesmo e das coisas do mundo. Mais uma vez manifesta-se a íntima relação homem-linguagem-mundo – em que dizer essa relação sempre é desconcertante, pois se trata de uma relação que não se pode definir por completo, mas apenas insinuar, aludir, mostrar.

Neste contexto, a distinção entre as noções de “essência espiritual” e “essência lingüística” também são de suma importância para a compreensão das ideias de Benjamin referentes à linguagem. *O que ele quer destacar é que internamente à linguagem há duas forças coercitivas que agem na compreensão do sentido e que não se deve confundi-las:*

A visão segundo a qual a essência espiritual de uma coisa consiste precisamente em sua língua ou linguagem – tal visão, entendida como hipótese, é o grande

abismo no qual ameaça precipitar-se toda teoria da linguagem, e sua tarefa é manter-se em suspenso, precisamente acima desse abismo. A diferenciação entre essência espiritual e essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico sobre a linguagem (BENJAMIN, 2011, p.51).

A essência espiritual é o que se diferencia na linguagem enquanto participação. Essência espiritual e essência linguística são dois conceitos com os quais o filósofo trabalha. São conceitos centrais com o quais ele pensa na Filosofia, pois a filosofia de Benjamin não pensa entes, coisas, mas sim com o sentido que se dá no entrelaçar da essência espiritual e da essência linguística. Eles expressam a ideia de que o dizer não esgota o ser. Eles querem mostrar que a linguagem enquanto participação expressiva de algo não pode ser a totalidade do que expressa, pois assim fosse haveria um esgotamento de sentido e o fim do movimento de participação da própria linguagem. Com as noções de essência espiritual e essência linguística, Benjamin pretendia mostrar que a realidade, o ser de algo, não se reduz a ser aquilo que é para a consciência. Isso significa que a percepção e a compreensão de algo implicam numa dupla dimensão não tematizada, que foi chamada de “essência espiritual” e “essência linguística”. Dessa distinção, que não é uma separação, resulta que há muitas maneiras de o dado se dar para a compreensão. A essência espiritual é o ser em si mesmo na linguagem. Mas nenhuma linguagem (essência linguística) consegue prender em si e agarrar todo o ser (essência espiritual) recebido. Essência espiritual e essência linguística, portanto, são determinações da linguagem e sua diferença só pode ser pensada metafisicamente, pois é uma diferenciação que não destrói a unidade. Ambas, então, emergem na linguagem como uma potência só e assim a linguagem enquanto ato chega à realidade. Essas noções foram utilizadas por Benjamin para pensar a multiplicação e a finitização do ser. Dessa distinção, que não compromete a unidade, resulta que todo o ser é sempre constante vir-a-ser de si mesmo.

*E então, de certa forma, quando se fala de linguagem, se opera com o elemento transcendental. Isto quer dizer: nunca se consegue esgotar aquilo sobre o que se fala. O todo não pode ser encerrado numa fórmula, num dizer participativo. Não se pode, neste sentido, deixar de trabalhar com a inconceitualidade. *Aqui está a dificuldade: a essência espiritual é suscetível de ser expressa, mas recusa-se a explicação cabal. Pode-se comunicá-la, participá-la, mas nunca exauri-la pela comunicação e pela palavra. O fascínio de Benjamin pela linguagem está aqui: ela se deixa comunicar, mas reserva parte de sua essência secreta e inefável.**

O filósofo pretendia se afastar de toda concepção de linguagem instrumental, que ele chamou de “concepção burguesa”. (BENJAMIN, 2011, p.55). A concepção de linguagem burguesa, ao tomar a linguagem como fornecedora de signos abstratos, marca o mundo pela ausência de uma relação imediata entre palavras e as coisas. A concepção burguesa de linguagem será rejeitada por uma concepção

de linguagem “mágica”. Segundo o autor, “a característica própria do meio, isto é, da imeditividade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e se quisermos chamar de mágica essa imeditividade, então o problema originário da linguagem será sua magia” (BENJAMIN, 2011, p.54).

Antes de tudo, como fica claro, a magia da linguagem está em sua imediatividade, sua capacidade de comunicar por si só. O termo “*Medium*”, aqui traduzido como “meio”, não é meio no sentido de mediador, pois é justamente o que se manifesta de forma imediata. Essa imeditividade é o caráter mágico da linguagem e também o problema fundamental de toda teoria da linguagem. A magia está em que se comunica “na” e não “pela” linguagem. Ela prende-se ao fato da linguagem comunicar por si mesma. Ela, magicamente, comunica e exprime antes de qualquer comunicação intencional.

A força mágica da linguagem, como as palavras mágicas ditas em um encantamento pelo feiticeiro, está em fazer seus enfeitados verem, sentirem, crerem, por sua própria força. Isso quer dizer que a linguagem constrói seu sentido em seu próprio operar. A linguagem é mágica porque tem o poder de criar o sentido no seu próprio acontecer, como as palavras mágicas ditas pelos profetas e pelos encantadores. Ela não é algo que se possa meramente utilizar para corresponder a coisas empíricas. Ela é essencial. Ela é a condição de possibilidade para o surgimento de um estado de coisas. Ela não designa nada fora dela. Ela é a realização de algo que sem ela não poderia ser realizável. Ela deixa aparecer sendo o próprio aparecer. A linguagem constrói em palavras o que só nela pode ser construído. A linguagem mágica é a síntese entre o indivíduo e o mundo porque ela cria o mundo; o mundo existe ao se dizer mundo.

Benjamin diz que o homem comunica sua própria essência na sua linguagem que se comunica com Deus: “O ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao nomear todas as outras coisas” (BENJAMIN, 2011, p.54). Não há outra linguagem nomeadora que não a humana e a essência do homem está no fato de ele nomear as coisas. Ao conceber a linguagem humana como nomeadora, o autor aprofunda sua crítica as concepções de linguagem que veem a linguagem como mero meio para fins externos. Ao propor Deus como destinatário da comunicação humana, em detrimento da função social da linguagem, Benjamin, neste texto, quer enfatizar, ao invés da relação intersubjetiva humana, a relação do homem com as demais coisas do mundo. Trata-se de colocar em questão o modo de o homem chegar aos objetos, e lidar com eles no mundo, em detrimento da função social e política da linguagem. E é por essa linguagem dos nomes que o homem expressa sua relação com as coisas. Na linguagem nomeadora, aquele que comunica (que nomeia) está em comunhão com o comunicável (o nome). O que aparentemente seria distinto tem seu encontro e sua correspondência na língua nominal do homem.

Para pensar a essência da linguagem humana, Benjamin faz uso dos primeiros capítulos de Gênesis⁴. O autor quer trazer a questão de como a linguagem seria “dada” ao homem. Segundo a segunda versão da Criação, o homem não foi criado pela palavra divina, mas foi feito do barro e tem em sua boca soprado o hálito divino. Assim Deus teria transmitido ao homem sua capacidade de criar falando. Isso implica que a linguagem é dada para o homem com certa autonomia e legalidade própria. Deus não criou o homem a partir da palavra, ele não o nomeou. Pode-se entender com isto que, ao contrário das demais coisas da natureza, que estão capturadas pelo mundo, o homem pode fugir deste fechamento e constantemente criar o mundo. A metáfora quer dizer que o homem não está subjugado a uma ordem material ou espiritual, pois é criador de mundo na medida em que compreende e nomeia o mundo. Segundo a metáfora da Criação, Deus descansou após ter depositado no homem seu poder criador, e isso quer dizer aqui que todo o poder e que toda responsabilidade de formar o mundo após a Criação Original é humano, não havendo mais uma divindade absoluta que se pudesse responsabilizar e para a qual se pudesse recorrer nos momentos de angústia. A linguagem, com essa metáfora da criação, significa para o homem certo destino que lhe é historicamente imposto, com a qual o indivíduo que fala e nomeia segue com a tarefa de criar o mundo na e pela linguagem.

Portanto, a criação do mundo nunca estará completa enquanto houver nomeação participativa humana. O mundo humano não é um mundo fechado. É sempre possível enriquecer o próprio mundo da nomeação, ampliando os horizontes significativos desse mundo. Assim se pode sempre abrir o olhar para novas dimensões, para novas nomeações. O homem segue com a criação que nunca terá fim ao nomear a si mesmo e as coisas do mundo em múltiplas perspectivas. Essa nomeação Benjamin entende com a linguagem das linguagens porque abarca as outras linguagens do mundo. Deus, como totalidade, soprou o hálito no homem, isso logo indica que o homem está destinado a ser formador de mundo em sua participação no todo.

Os nomes significam a abertura constante para a criação contínua, eles significam o processo de abertura para além das repetições cegas da vida. A linguagem dos nomes ainda possibilita que se dê conta que qualquer absolutização feita só funciona como nova participação expressiva, e não como solução definitiva. A força de qualquer grande teoria, tese, ideologia, cresce e diminui na medida em que cresce e diminui o entusiasmo do exército de seus seguidores, pois sempre será

⁴ É bom fazer algumas ressalvas no que se refere ao uso benjaminiano dos mitos da Criação na sua teoria da linguagem. O recurso ao mito na Filosofia não pode significar nenhuma concessão do rigor filosófico em favor de um pensamento mítico. Quando na Filosofia se faz referência a alguma narrativa mítica, isso não significa que se está transformando-a em princípio de realidade. O que a Filosofia faz, ou pelo menos é isto que Benjamin faz, é justamente reconhecer o teor do mito como genuinamente humano, e assim assumir sua discussão no âmbito humano, e não mais no sagrado. Benjamin identifica nos mitos de Gênesis problemas e perguntas fundamentais da humanidade, que devem ser debatidas filosoficamente, e isto não significa que se assumam as orientações e as soluções dadas pela visão mística do mundo.

possível um novo procedimento para ver e nomear o mundo. Também todas as teorias do conhecimento que concordam ou conflitam entre si são participações da linguagem nomeadora humana. Por isso, talvez, Benjamin nunca tenha proposto de fato uma teoria do conhecimento pronta, para concorrer com outras teorias do conhecimento prontas. O que se quer é olhar para além, buscando os elementos condicionantes de qualquer teoria.

Rapidamente: neste todo, segundo Benjamin, o homem nomeia. Quer dizer: o homem forma o mundo. Seu ser é nomear: só pelo acontecimento de formador de mundo ele pode existir. Ao nomear o homem partilha seu ser próprio e não se pode encobrir a si mesmo em seu saber. Então o “eu” já não é um eu isolado ou apenas colocado ao lado de outras coisas. Há uma relação íntima entre os seres, entre o eu e os outros, entre o sujeito e seu mundo

Nessa teoria, a linguagem não é uma particularidade do homem. Aqui tudo precisa “participar” para ser. O homem é “senhor da natureza” porque é capaz de nomear as coisas. Porém ele nomeia porque anteriormente elas lhe comunicam sua essência. As coisas e o homem só podem se relacionar porque estão mediados pela linguagem. Os seres, objetos, falam para o homem; para no homem ganhar sentido. Todo objeto apela pelo seu dizer. Todo objeto suscita a compreensão de seu ser. Aqui, primeiro a linguagem faz o homem, para que o homem depois faça a linguagem. O homem só fala pelo fato de responder a linguagem, escutando e traduzindo o que ela diz.

Com isso se faz uma distinção fundamental muito importante: uma coisa é o significado do objeto, outra coisa é seu conhecimento. É com o primeiro ato, que é também suposto pelo segundo, que Benjamin se ocupou. Realidade e linguagem estão tão intimamente ligadas que toda experiência humana já é linguisticamente impregnada. E mesmo a experiência sensível já é mediada linguisticamente. O filósofo está se posicionando contra o realismo metafísico que crê que se pode fazer ciência e descrever uma realidade que seria independente dos homens. Contrapondo-se a isso, ele pensa que a expressabilidade do mundo é sempre pressupostas nos empreendimentos teóricos humanos. Um mundo em si, enclausurado em si mesmo, sem nenhuma relação com a linguagem, é uma impossibilidade metafísica (e então o realismo metafísico não se sustenta). Agora, por consequência, a consciência não é mais uma grandeza do mundo inteligível, mas ela desce ao mundo dos homens nomeadores e encontra seu lugar na participação comunicativa dos homens e das coisas. Isso tem enormes consequências para a Filosofia. Primeiro, se trata do fim do primado da subjetividade e sua substituição pelo primado de uma compreensão linguística. O que é deslocado é a questão da fundamentação, questão sempre central para a Filosofia, e que Benjamin assume desde seu *“Sobre o Programa da Filosofia Vindoura”*. Agora não há mais fundamentação sem um sentido partilhado, nomeado, participado e identificados pelos homens.

Conclusão

Se a Filosofia pudesse encerrar o mundo numa fórmula, se ela fosse capaz de fazer um mapa no qual se configurasse perfeitamente o mundo humano, que vantagem se teria para o conhecimento e para a vida neste mundo? (STEIN, 1987, p.113). Muitas vezes a Filosofia se enveredou por caminhos com pretensões semelhantes. E não foram tentativas de ficcionistas como Borges e Kafka, mas de filósofos como Kant e Hegel, que pretendiam que seus enunciados fossem fundamentados e fizessem sentido. Por detrás destas pretensões está a noção de que a mente do filósofo é o ponto privilegiado capaz de espelhar o mundo exterior, e, assim, ter o entendimento adequado da realidade. Essa é a convicção filosófica de que a relação do homem com o mundo se dá através de uma correspondência em que o pensamento representa as coisas do mundo.

Mas, pensa Benjamin, de alguma forma o próprio Kant abriu o caminho para uma nova postura. Com sua substituição da estrutura do mundo pela estrutura do entendimento, Kant deu início a substituição da estrutura dos conceitos pela estrutura dos diferentes sistemas de significações. Esse é o movimento de um sentido único (de um mundo já encontrado e pronto) para um mundo em constante processo de gestação, que permite versões até mesmo em conflito. Benjamin reconhece os méritos de Kant nessa questão. Ele, com isto, retoma a questão da fundamentação como uma questão central. Contudo era necessário superar, em um único movimento, tanto a metafísica realista quanto a filosofia transcendental da subjetividade e ir em direção à metafísica da linguagem.

Uma nota de rodapé do texto de Benjamin sobre a linguagem chama a atenção. Ela diz: *“Ou será antes a tentação de colocar a hipótese no início, que constitui o abismo de todo filosofar?”* (2011, p. 52). A história da filosofia, e, mais precisamente, a metafísica, se revela como o processo de aparecimento e desaparecimento de hipóteses, de fundamentos. Colocando a hipótese no início, a Filosofia sempre nomeou o fundamento: *telos, ousia*, consciência, Deus. Já em Benjamin não há um centro e não é possível esgotar a totalidade. O filósofo sempre manteve essa totalidade diante de si. Seu limite é que ele não foi capaz de expressá-la com clareza metódica. Mas o importante é notar com isso que Benjamin tem consciência que o problema da fundamentação não foi decidido por Kant. Por isso não tem sentido um simples retorno a ele. Mas antes se trata de pensar isso que pode e deve ser pensado pela Filosofia. Esse evento da totalidade foi chamado de Deus.

Então, Benjamin fez o que propôs? Ele pensou Deus? A Filosofia que pensa Deus pensa o fundamento de toda a realidade. A tarefa da Filosofia que só pensa Deus é fazer manifestar-se a unidade básica de tudo, que possui aqui uma forma linguística. Todo pensamento de Benjamin é um desdobramento do que ele chamou de *“pensar Deus”*. Ele nunca explicou a estrutura desse tipo de pensamento, nem seus fundamentos lógicos e semânticos. Seu objetivo foi mostrar que se os

homens já não vivessem numa experiência originária na linguagem e no todo, nenhum discurso e nenhuma teoria seria possível. E isso ele fez.

Muitos filósofos tiveram a pretensão de articular um discurso sobre o mundo capaz de abranger todas as dimensões do real. Mas para Benjamin, nesse mundo formado linguisticamente, sempre algo vai sobrar, sempre algo vai restar. Benjamin posteriormente chamou isso que sobra e resta de traço, pista, vestígio, *Spur*. O “rastro” diz respeito ao relacionar-se de diferentes elementos. É um movimento que dificilmente se pode identificar, um percurso de processos significativos originários. Isso quer expressar a ideia de que o ser só é captável enquanto memória, recordação, vestígio, e nunca de forma absoluta. Então, tudo o que se tem são “passagens”, e isso vai resultar num “pensamento das passagens”, na última grande obra de Benjamin que nunca foi concluída: o “Trabalho das Passagens”. É significativo que Benjamin tenha passado quase toda a sua vida escrevendo um livro de “passagens” que nunca foi concluído. *Quem fala de “passagens” se recusa a dizer o todo*, sabe que não se consegue esgotar isso que se diz, sabe que nunca se tem o todo esgotado nas mãos, e então se tem um pensamento das passagens. Nesse pensamento das passagens, o que os homens são é obra das contingências de seu passado, que como uma marca, um “rastro” se manifesta em tudo o que fazem.

Como conseqüência das ideias de Benjamin sobre a linguagem agora o pensar se torna plural. Agora também se pode entender sua crítica à ideia unitária de história, que também implica na crise da noção de progresso. Agora há uma grande consciência da historicidade, da contingência e da limitação de toda narrativa. É nesse caos, nesse mundo em que sempre algo vai sobrar, nesse mundo em ruínas, que residem as esperanças humanas de emancipação. Dessa teoria resulta uma dissolução dos pontos de vistas centrais e uma explosão e multiplicação das visões do mundo, o que torna cada vez mais impossível uma visão unitária da história⁵.

Desaparece, então, o sentido único da realidade. Sua compreensão tem que ser o resultado de encadeamentos, de múltiplas imagens, de interpretações, de citações, de descrições, de montagens, etc. Explode, com isso, o mundo da comunicação unitária e hegemônica. Minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais, podem agora tomar a palavra – já que não são mais silenciadas pelos discursos homogêneos e pela ideia de que a história está numa progressiva realização humana.

Por isso o autor se interessou mais tarde pela teoria marxiana da luta de classes. Ela não representa uma estrutura uniforme, que renúncia a ideia de renovação, e que assim perderia de vista a verdadeira vida humana, fundamentalmente conflitual e histórica. A luta de classes, no lugar do sistema fechado, possibilita um sistema aberto, e mais ainda: uma pluralidade de sistemas, que não pode ter sua unidade encontrada em nenhuma narrativa histórica universal capaz de abranger todas as narrativas particulares. Ela é, para Benjamin, uma revolução permanente, uma possibilidade permanente, que abre sempre mais possibilidades de renova-

⁵ Pode-se pensar aqui no posterior interesse de Benjamin na difusão dos meios de comunicações em massa.

ção. Portanto, a luta de classes marxiana, no pensamento benjaminiano, se torna uma crítica à própria ideia de civilização que se pretende conduzida por um processo universal e hegemônico.

Aqui não se pode apelar para nenhuma instância que esteja além das referências lingüísticas humanas: o modo-de-ser humano no mundo não possui mais uma instância ou um ser absoluto. As conseqüências disso para a Filosofia são radicais: não há mais nenhum fundamento absoluto privilegiado e nenhuma verdade última abarcada pelo entendimento, mas sim apenas aberturas históricas, participações e nomeações. Isso quer dizer que ninguém pode nunca sair da linguagem, das suas próprias crenças e conjecturas, e propor um critério que seja independente dos seus sistemas interpretativos. E, com isso, a autoridade epistêmica se desloca de um sujeito que representa um mundo para uma multiplicidade de participações de sujeitos nomeadores, que podem se entender entre si por estarem submersos no mesmo todo-Deus.

O que não se pode fazer aqui é falar de uma realidade em si, uma vez que a realidade se apresenta sempre como sentido. Ela é sempre contingente. Ela é sempre produto das constantes nomeações humanas. A realidade é sempre realidade descrita, traduzida, nomeada de alguma forma. E isso implica que não há uma realidade fora das interpretações da realidade para se ter acesso de forma absoluta. Essa nova forma de pensar as questões na metafísica da linguagem supera qualquer espécie de nostalgia pelo pensamento metafísico que veio antes, no caso, o kantiano. Agora nada fora do seio da linguagem pode ser conteúdo da Filosofia. Mas não se quer dizer que agora se está num relativismo absoluto. Ainda é possível estabelecer algo que exerça um controle racional sobre os pensamentos e critérios para se comparar as diferentes posições. O que não há mais são esconderijos filosóficos fora da linguagem para alguém se abrigar com segurança. Agora que nenhum discurso é soberano, todos podem e devem prestar contas de si publicamente, dando suas razões e mostrando por que seriam mais convincentes.

Referências

- BENJAMIN, Walter. (1984). *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (2006) *Passagens*. Trad. Irene Aron. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2011). "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem". In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf. São Paulo: Duas Cidades.
- _____. (1977). "Über das Programm der Kommenden Philosophie". In: *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,.
- _____. (1977). "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen". In: *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- SCHNEIDER, Paulo Rudi. (2008). *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí: Editora Unijuí.
- STEIN, Ernildo. (1997). *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- _____. (1987). *Paradoxos da racionalidade*. Caxias do Sul – Porto Alegre: PyR Edições.

Identidade, Capacidade e responsabilidade ética do juiz de direito: em busca dos sentidos da Justiça

Ricardo Rossetti*

* Doutor em Filosofia,
Universidade Metodista
de São Paulo – UMESP

Resumo

Paul Ricoeur elabora um percurso hermenêutico em torno do que constitui a tarefa do juiz de direito. Nesta reflexão identifica-se quem é o juiz de direito enquanto *eu julgador* no nível das instituições políticas. Ricoeur sustenta que o juiz de direito é, antes de tudo, alguém capaz de agir e falível na efetivação de suas ações, isto é, um ser humano, como qualquer outro: frágil, falível, limitado. Nessa direção, o autor recupera a temática da falibilidade como uma categoria que encontra seu registro na dimensão das instituições de justiça, das quais o juiz de direito é fundamento: articulador, agente de decisão, destinatário de um juízo. A compreensão de sua identidade deve prescindir de uma reflexão acerca da capacidade de agir do *eu julgador* no nível das instituições, à luz de uma ética da diferença e da responsabilidade. Trata-se da busca do significado das ideias de justiça.

Palavras-chave: justiça; identidade; responsabilidade; ética; hermenêutica.

O tema que se traz à reflexão diz respeito à identidade, a capacidade e a responsabilidade do juiz de direito, numa discussão que se desenvolve a partir de uma hermenêutica da justiça em Paul Ricoeur. Trata-se de um estudo acerca das ideias de justiça – o *injusto* e o *justo* –, que podem ser compreendidas em face do ato de julgar praticado por *quem* exerce o juízo de valor no âmbito das instituições sociais, políticas e judiciárias. Propõe-se, assim, uma reflexão acerca da figura do *eu julgador* que, na filosofia ricoeuriana, origina-se na hermenêutica do si a partir da indagação sobre “*quem* é o sujeito que julga uma ação?”. O objetivo deste percurso é chegar aos sentidos da justiça a partir da abordagem de dois conceitos prementes na filosofia do autor: o conceito de identidade narrativa e o de narrativa jurídica. O entendimento a respeito do conceito de identidade narrativa dependerá

da compreensão da filosofia ricoeuriana do sujeito, onde sua compreensão se dá em três níveis distintos: o da mesmidade-ipseidade, o da alteridade e o das instituições. E é exatamente na dialética ipseidade-alteridade que a identidade narrativa encontra seu lugar como *ascrição* da ação, isto é, como descrição-prescrição de um dado comportamento com a finalidade de entendimento e esclarecimento do indivíduo como sujeito da ação. Uma vez compreendido esse conceito, será possível construir a ideia de narrativa jurídica. Para tanto, será necessário proceder à distinção entre a narrativa de ficção e a histórica, construindo deste modo a ideia de narrativa jurídica como um terceiro tipo de narrativa, híbrida entre as anteriores, apropriada ao projeto de construir uma hermenêutica da justiça na filosofia de Paul Ricoeur. Nessa direção, o *eu julgador* no nível das instituições – o juiz de direito – aparece como alguém dotado de uma identidade narrativa e capaz (e falível) de proceder à narrativa dos acontecimentos como interpretação de uma memória social que requer uma reparação. A narrativa produzida pelo juiz de direito deve ser aquela capaz de compulsoriamente restaurar a ordem social perdida na contenda de interesses justapostos, propiciando assim as condições para a recuperação da justa distância razoável entre os contendores. É daí, ao final de processo de reflexão, que a identidade do juiz de direito emerge como a de *quem é responsável* pelo outro no nível das relações sociais.

Ricoeur fala de uma identidade narrativa como aquela que é oriunda do mesmo relato do agente e de sua história. Entendendo-a como a identidade da personagem de um relato, a identidade narrativa decorre de uma operação de configuração de sentido da realidade, a partir de uma estrutura do enredo de onde ela emerge. A identidade narrativa compõe-se, então, da relação entre o agente (o personagem e sua comunicação, sua ação, seus desejos) e sua história (o percurso narrativo e a interação das ações do agente e daqueles que sofrem sua ação). Nesse sentido, o personagem seria ele mesmo um elemento fundamental do enredo, que se constrói mediante o relato de sua própria história. Sua identificação decorrerá da busca de uma plataforma estável de elementos identificadores, como devem ser o caráter e o cumprimento fiel da palavra dada, isto é, o cumprimento de uma promessa. Assim, *relatar* significa dizer o que a personagem fez, o porquê e como o fez, mostrando uma conexão entre esses componentes, buscando dessa maneira compreender um sentido possível para a vida da personagem de um relato, para a história de vida da personagem. Quando se fala da vida de alguém, não se faz nada além do que lhe reconhecer um sentido para a vida narrada. Isso porque o sujeito não é autor da existência, ele não detém qualquer poder sobre o início (nascimento) e o fim (morte) de sua vida própria. Diferentemente da estória literária ou ficcional, onde os relatos sobre cada indivíduo são independentes uns dos outros, na *narrativa da história* de uma vida, há uma relação de interdependência entre a história de vida de um e as histórias de vida dos demais indivíduos, como se elas compusessem juntas uma única trama de significações, uma pluralidade de (re-) significações da vida de cada um dos indivíduos que participam dessa trama, tudo

entrelaçado no interior de um mesmo enredo. A propósito disso, a *narrativa jurídica* possível deteria o mesmo *status* e as mesmas condições da narrativa histórica, já que ela teria o olhar voltado para os relatos dessas vidas, para as relações entre as histórias de vida dos indivíduos e para as significações que elas passariam a ter de acordo com a perspectiva do narrador-julgador. Porém, ainda urge fazer uma diferenciação entre a narrativa realizada pelo historiador e a que é realizada pelo juiz de direito, o que pode sugerir uma distinção entre a narrativa histórica e a jurídica, porquanto, esta ainda conserva elementos característicos da narrativa ficcional.

Retomando a reflexão sobre a relação entre narrativa de ficção e narrativa histórica, em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Ricoeur propõe uma reflexão a respeito da diferenciação das tarefas do historiador e do juiz de direito ao tratar do tema da condição histórica. Para o autor, ambos são designados pela intenção de verdade e de justiça em seus ofícios, sob o signo da imparcialidade tomada como princípio de ação, o que os direciona a ocupar um lugar de “terceiro” em relação aos lugares ocupados no espaço público pelos protagonistas da ação social e sob um relato. É a esse lugar público que se liga um desejo de imparcialidade, que deve ser representado pela impossibilidade de um terceiro absolutamente neutro, de um terceiro absolutamente detentor da verdade e do significado das ações praticadas e narradas. Quer-se dizer que a ambos cabe um dever de vigília na conduta de narrar, pois, em suas tarefas não deve haver espaço nem para a complacência, nem para o espírito de vingança (RICOEUR, 2000, p. 413-415). Isso porque a cada um deles cabe restabelecer a *justa distância* entre os protagonistas. Segundo Ricoeur, a questão é saber até que ponto o historiador e o juiz cumprem ou devem cumprir essa regra de imparcialidade (RICOEUR, 2000, p. 415) ¹. Daí justifica-se o fato de Ricoeur elaborar um estudo comparativo entre as tarefas do juiz e do historiador, procurando estabelecer as peculiaridades de cada uma delas (RICOEUR, 2000, p. 415-427), e assim dá margem à constituição de uma terceira via narrativa: a da narrativa jurídica.

O ofício do juiz de direito é circunscrito ao recinto do tribunal, onde se desenvolverá o processo judicial. Tal qual o ofício do historiador, a estrutura de sua linguagem é engajada com a estrutura do testemunho, desde o seu enraizamento na memória declarativa (o testemunho – ou depoimento – de uma das partes do processo judicial, que se constitui procedimentalmente como *fase oral*) até sua inscrição no âmago do arquivo (massa documental, preservada e codificada no âmbito institucional em volumes processuais de documentos, onde permanecem registrados os diálogos, argumentos e decisões dos juízes e tribunais), no qual a instituição judiciária guarda o rastro de sua atividade passada, visando assim possibilitar uma lembrança posterior (v. g. –volumes de documentação processual). Então,

¹ Diz o autor: “Como e até qual ponto o historiador e o juiz satisfazem a essa regra de imparcialidade inscrita em suas deontologias profissionais respectivas?” (“Comment et jusqu’à quel point l’historien et le juge satisfont-ils à cette règle d’impartialité inscrite dans leurs déontologies professionnelles respectives?”).

o objetivo do juiz de direito, assim como o do historiador, é o de exibir as possíveis falsificações dos testemunhos, oriundas dos sentimentos de indignação das partes em litígio, mediante o manejo da suspeita em relação aos fatos e alegações passados, reconduzidos no processo através de representações probatórias, discursos pessoais de depoentes e testemunhas, além de outros elementos circunstanciais. O processo “põe em cena” os fatos sob discussão para representá-los fora de sua pura efetividade, num momento diferente de quando eles teriam ocorrido, isto é, numa temporalidade outra, o que sugere um perfeito anacronismo entre a ordem factual e lógica dos acontecimentos e a sua narração. Essa primeira encenação é o que dá visibilidade ao descumprimento das normas de conduta e ao respectivo extrapolamento da *justa distância*. O passado é, então, representado no presente com vistas a um efeito social futuro: o restabelecimento dessa *justa distância*, mediante uma decisão que deverá por fim ao conflito de entendimento. Portanto, essa representação do passado no presente consiste numa (re-) encenação (ou mesmo, uma espécie de “dramatização”) dos acontecimentos passados, mas agora sob o símbolo da imparcialidade na tergiversação dos diálogos, onde os sentimentos de indignação dos conflitantes devem ceder espaço aos sentidos da justiça; e na passagem de uma cena efetivamente traumática a uma cena simbólica, “o processo põe em cena um tempo reconstituído do passado no qual são visados fatos” (RICOEUR, 2000, p. 419), agora, sob o crivo da norma moral e da convicção emergente de uma *sabedoria prática* que, por sua vez, constituem provações da memória coletiva. Afinal, não se pode deixar de atentar que essa sabedoria prática, que desse processo dialógico se origina, constitui o pano de fundo do quadro de reflexão do juiz de direito, além de apontar para o sentido hermenêutico dos acontecimentos que estão sob discussão. Por isso tudo, enquanto deliberação, o processo judicial consiste numa confrontação de argumentos que, sob um princípio de igualdade de acessos à palavra, finda com uma decisão sobre os sentidos de justiça. Nesse caso, o juiz de direito, diferentemente do historiador, deve julgar e dar conclusão ao conflito, restabelecendo, assim, a *justa distância* entre os litigantes.

Ainda que o juiz de direito deva julgar com sua alma e com sua consciência, todo esse trajeto de reconstrução temporal dos fatos alegados em processo será marcado por um *olhar seu*, o que é muito menos um ponto de vista subjetivo e muito mais uma *maneira de olhar* e de contar algo de uma história particular. O juiz de direito deve formar sua consciência dos fatos em discussão através de um exercício de reflexão capaz expurgar os sentimentos de insatisfação, de indignação ou de injustiça dos discursos que narram os acontecimentos. Para tanto, ele exercitará seu entendimento na direção de uma compreensão razoável e justa, com base no conjunto de convicções que devem formar a *sabedoria prática*. É importante observar que essa sabedoria prática deverá corresponder aos acordos de argumentação que uma comunidade de comunicação está disposta a aceitar como razoáveis. Se, por exemplo, o juiz de direito integrar instituições de justiça de um Estado de Direito onde impere um princípio de laicidade, jamais poderá ele alegar motivos

de natureza religiosa de uma doutrina ou confissão religiosa em particular para justificar seu julgamento, uma vez que isso não poderá ser aceito pela comunidade a que pertence: uma comunidade laica ou que tem a laicidade como referencial de conduta deve primar por esse tipo de juízo. Não pode, portanto, julgar o juiz de direito com base num acordo diferente ao que a comunidade de comunicação está disposta a aceitar, ainda que suas crenças pessoais de homem comum digam o contrário. Nessa direção, o argumento rawlsiano que fala do exercício de cargos de autoridade não acessíveis a todos os membros de uma sociedade, e que tem seu fundamento no princípio de justiça da diferença, serve para justificar a responsabilidade que é exigida do juiz de direito: ele deve passar por cima de seus interesses pessoais e egoístas, e atender as demandas sociais a partir da sabedoria prática oriunda de convicções bem ponderadas.

Perceba-se que, no ofício do juiz de direito, há o apelo a uma *sabedoria prática* que se esmera na *visada ética*, como princípio ético de reflexão, e que se constitui como um cálculo razoável acerca do que uma comunidade de comunicação pode esperar de suas ações, de seus conflitos e das soluções destinadas a esses conflitos. Essa *sabedoria prática* deve resultar de uma boa reflexão acerca da experiência narrativa que é dada ao conhecimento do juiz de direito, uma vez que ela lhe fala da indignação de alguém, fala de um sujeito que ressentido um sentimento de *injustiça* e que, por sua vez, fala de seus próprios sofrimentos (e, assim, de “suas *injustiças*”) como quem declara seu projeto de vida e suas ações (tanto as efetivas como as frustradas) num movimento intermitente entre a estima de si mesmo e o respeito de si (isto é, entre o querer e o dever). Os sentidos do *injusto* e do *justo* podem se expressar aí, nessa tensão, ora como moderação, ora como ponderação de uma vida, de uma condição de vida, de uma condição existencial que é própria desse sujeito-narrador. Enfim, são sentidos que se expressam em função da identidade pessoal de um sujeito que já é, desde então, comprometido com um projeto de vida em via de plena frustração. A narrativa jurídica se trata de uma narrativa acerca de ações passadas e que agora são narradas no tom de outra temporalidade pela “voz” de um juiz de direito. Ainda assim, serão narrativas acerca de um passado: uma interpretação do vivido ou os sentidos mesmos do que se fez outrora. Porém, essa narrativa que o juiz de direito (re-) elabora, a partir de um conjunto de *convicções bem ponderadas*, constituirá uma fala apropriada e razoável, livre de sentimentalidades e de emoções desprovidas de uma racionalidade mínima, tornando-se algo próprio e audível pela comunidade de comunicação. É preciso entender: (1) que o juiz de direito não é meramente uma pessoa comum – um ser humano dotado de capacidades, falibilidades e responsabilidades comuns –, mas é também um componente orgânico fundamental das Instituições de Justiça, pois ele lhes confere “vida”, atividade e condições de efetivação; (2) que embora seja um ser humano como qualquer outro, isso sob o prisma do entendimento ricoeuriano, o juiz de direito é dotado de uma autoridade e de poderes (jurídicos, políticos e sociais) que vão além dos que os demais humanos podem exercer nas suas

relações sociais hodiernas; (3) e que, embora possa ter uma formação intelectual privilegiada, erudita nos conhecimentos gerais e possuidora de uma capacidade técnico-jurídica de excelência, ainda assim, o juiz de direito não pode permitir que suas convicções pessoais ultrapassem os limites institucionais de sua atuação judiciária, pois ele está comprometido (isto, no sentido de quem tem suas ações atadas por uma promessa feita e renovada constantemente durante o processo de decisão judicial) com as leis, com o Direito que o Estado lhe impõe e, acima de tudo, com as *convicções bem ponderadas* que uma comunidade de comunicação pode expressar sabedoria prática. Essas convicções de modo algum lhe pertencem exclusivamente, porque devem elas refletir equilibradamente o que as pessoas de uma comunidade estão dispostas a aceitar como *razoável* dentro de seus processos de comunicação e de integração. Eis o que constitui a regra de justiça dentro de uma comunidade de comunicação: o processo argumentativo pelo qual os indivíduos estão dispostos a aceitar como bom e justo um pensamento, um discurso ou mesmo uma determinada ação, porque é razoável e apropriado à identidade de seus membros. Assim, pensando na aplicabilidade dessa regra, o juiz de direito de um Estado Democrático e de Direito que se declara constitucionalmente como laico, não pode permitir que suas crenças e valores religiosos pessoais guiem sua decisão, como se elas refletissem adequada e equilibradamente as *convicções bem ponderadas* da comunidade, sob o risco de transformar sua decisão em motivo de indignação dos integrantes da comunidade (e, portanto, num típico sentimento de *injustiça*).

Por fim, Ricoeur fala em narrativa histórica e narrativa ficcional; também fala que entre elas ocorre um intercruzamento, segundo o qual uma confere a outra algo de sua intencionalidade. É possível, então, afirmar que com elas emerge uma terceira categoria narrativa, a da *narrativa jurídica* que, seguramente, é muito mais histórica que ficcional, mas ainda assim, ficcional. Observa-se que o *historiador* desenvolve sua crítica historiográfica, que se inicia no âmbito dos arquivos, sem qualquer pretensão de deslindar conflitos ou de responder por sua autoridade social, até mesmo porque a reconstituição que ele busca fazer do passado não se presta ao papel de uma tomada de decisão, mas tão somente ao de um entendimento bem refletido que visa corrigir possíveis ocorrências futuras, mas não resolver um dilema ou um caso em situação de conflito. Assim como na tarefa do juiz de direito, sua estrutura de linguagem é engajada com a estrutura do testemunho, e o seu objetivo também é o de exibir as possíveis falsificações dos testemunhos, mediante o manejo da suspeita. Ao *historiador* não cabe julgar conflitos propriamente, muito menos pôr fim a eles, mediante o restabelecimento de uma *justa distância* moral. No entanto, pode o historiador reabrir a discussão acerca daquilo que outrora um juiz de direito determinou através de uma decisão, e então, considerá-la como mais um fato sob sua narração. Por fim, embora o *historiador* fale e identifique certas individualidades em sua narração de acontecimentos do passado, o *seu olhar* sempre buscará ligá-las às multidões, correntes e forças anônimas, sem se preocupar propriamente com as querelas particulares que fizeram sofrer este ou aquele indivíduo.

Já sob a construção de uma *narrativa jurídica*, um exercício de encenação é provocado e revela um conjunto de atores processuais – além do juiz, o autor e o réu –, que fazem parte dessa representação dramática dos fatos relatados por cada

um deles. São, então, considerados ora como narradores de suas próprias vivências (de suas vivências pessoais), ora como personagens de uma história que é elaborada e reelaborada sob a perspectiva de um *eu julgador* que, no plano das instituições de justiça, é dotado de um imenso poder (jurídico, político e social) de transformação da vida das pessoas: o poder de falar-agir-imputar do juiz de direito. É preciso compreender melhor esse processo narrativo de múltiplas vozes, orquestrado pelo juiz de direito, como a materialidade daquilo que John Rawls (2002) indica como ideia de justiça procedimental. Assim, quando um litígio se constitui em face do juiz de direito todos os procedimentos dialógicos são pré-determinados normativamente, mediante a composição de fases e temporalidades próprias. O objetivo é o de reconstituir os fatos passados, agora, sob um princípio de imparcialidade que deve apagar das tramas de relações interpessoais toda a carga negativa de emotividade e de sentimentos “penosos” (de sentimentos de angústia e de insatisfação), causadores da indignação que move os sujeitos em discussão. Para tanto, a própria narrativa pessoal trazida por esses atores processuais é substituída no processo judicial pela *narrativa jurídica* do juiz, que assume, ainda que temporariamente, o papel do sujeito em litígio e fala em seu nome, mas de acordo com um princípio de isonomia e sob uma presumida imparcialidade: o juiz narra, para fins de registro processual, tudo aquilo que colheu e aprendeu daqueles que falaram antes dele mesmo, procurando conferir ao discurso certo ar de racionalidade sem emotividade (ao menos, sem uma emotividade capaz de frustrar o fim do conflito), verdadeiramente, um ar de razoabilidade, algo capaz de, sob a regra de justiça, reestabelecer uma *justa distância* entre as partes em conflito. Quer dizer, esse exercício de substituição, onde o juiz de direito reconta as histórias de seus interlocutores, é ele mesmo um duplo processo de interpretação: a interpretação dos acontecimentos relatados e a das narrações de cada interlocutor processual. Segundo Ricoeur:

A justiça argumenta, e de um modo muito particular, confrontando as razões pro e contra, supostas plausíveis, comunicáveis, dignas de ser discutidas por outra parte. Dizer, como já sugeri mais acima, que a justiça é uma parte da atividade comunicacional, toma aqui todo o seu sentido: a confrontação entre os argumentos diante de um tribunal é um exemplo notável do emprego dialógico da linguagem. Esta prática da comunicação tem mesmo sua ética: *audi alteram partem...* o exercício da justiça não é simplesmente um caso de argumentação, mas de tomada de decisão. É aqui a pesada responsabilidade do juiz, último elo da cadeia de procedimentos, em qualquer grau que esteja (RICOEUR, 2008, p. 27 e 28) ².

² Diz o texto: “La justice argumente, et d’une façon très particulière, en confrontant des raisons pour ou contre, supposées plausibles, communicables, dignes d’être discutées par l’autre partie. Dire, comme je l’ai suggéré plus haut, que la justice est une partie de l’activité communicationnelle prend ici tout son sens: la confrontation entre arguments devant un tribunal est un exemple remarquable d’emploi dialogique du langage. Cette pratique de la communication a même son éthique: *audi alteram partem...* l’exercice de la justice n’est pas simplement un cas d’arguments, mais de prise de décision. C’est ici la lourde responsabilité du juge, dernier anneau de chaîne de procédures, à quelque degré que ce soit”.

Então, a identidade do juiz de direito é a de um (1) *homem justo em face das instituições de justiça*, que quer dar lisura, razoabilidade e sentido aos relatos que ele toma como acontecimentos plausíveis do mundo da vida. Nessa direção, o juiz de direito se constitui como um homem capaz de praticar ações justas no plano das instituições, mas que também é falível, já que é um homem como qualquer outro, que pode falhar ao interpelar as *convicções bem ponderadas* de uma comunidade de comunicação com suas convicções próprias. Isso porque a imparcialidade do juiz de direito é princípio lógico e dialógico de sua narrativa jurídica, mas também se apresenta como um problema hermenêutico sem solução, já que não é possível a neutralidade da interpretação de um discurso em face das convicções que ele mesmo forma no curso de sua reflexão: sobre os sentidos da justiça, sua decisão sempre irá se caracterizar como uma argumentação a favor de um dos sentidos possíveis dos acontecimentos em discussão.

Em outros planos, o *eu julgador* também se configura como o homem capaz de ações justas, como alguém capaz de julgar e de compreender os sentidos da justiça, a partir do julgamento que faz dos casos em situação de conflito. Porém, já não terá mais o mesmo poder de decisão, nem a mesma responsabilidade que a do juiz de direito. No plano da identidade-idem ou da mesmidade, o *eu julgador* é o (2) *homem justo consigo mesmo*, é aquele que busca (re-) conhecer-se como alguém capaz de falar e de agir segundo determinados princípios de justiça, a partir do que entende como bom e como obrigatório para si mesmo. Como isso exige dele certa capacidade de perpetuação de seus atos – de certa permanência do si – mediante o cumprimento da palavra dada (o fazer valer a promessa), esse homem justo também é falível, pois nem sempre é possível cumprir a palavra, não é possível cumprir para sempre essa mesma palavra, pois a própria ordem de significação do mundo da vida muda. Já no plano das relações interpessoais, a relação entre o sujeito do discurso e a alteridade faz emergir a figura de um *eu julgador* que se perfaz como alguém consciente e que, a partir de um equilíbrio bem refletido, torna-se responsável por si mesmo e pelo outro mediante a manutenção de si. Agora, o *eu julgador* é um (3) *homem justo com e para o outro*, capaz de agir e fazer tanto por si como pelo outro, aquilo que entende como o sentido do *justo* para ambos. Daí se percebe a fácil transição desta última figuração do homem justo aquela do homem justo em face das instituições: o que os distingue é o fato de que a responsabilidade ética do primeiro se efetiva no plano da pessoalidade, enquanto que a do outro se efetiva no plano social. No entanto, sob a égide das normas que articulam e que possibilitam uma *narrativa jurídica* possível, somente o juiz de direito detém o *status* necessário de quem pode e é capaz (embora falível) de (re-) contar os fatos do passado, e de projetá-los num processo de atualização de sentidos para um futuro de ações decisórias, escolhas e deliberações sobre a vida de si mesmo, do outro e de outrem. Segundo Ricoeur “é no plano ético mais profundo que é preciso destinar o núcleo formador do conceito de imputável”, quando se pergunta a *quem* uma ação é imputável. Responde o autor: “Ao si, capaz de percorrer o curso inteiro das determina-

ções ético-morais da ação, curso no fim do qual a estima de si torna-se convicção” (RICOEUR, 1996, p. 340).

Por fim, ainda é preciso dizer que, embora uma tradição lógico-positivista da Teoria do Direito tenda a caracterizar a fala do juiz de direito como um discurso meramente lógico, e ainda, reproduzidor do processo de subsunção do fato a norma³, a tese que aqui se sustenta é a de que a fala do juiz é muito menos um exercício silogístico, que busca a correspondência do discurso à realidade, do que uma *narrativa jurídica* onde fatos e interpretações integram o movimento de (re-) construção memorial do passado, numa busca pelos sentidos da justiça para o caso em situação: somente o juiz de direito, narrador de um passado conflituoso, tem esse “poder (re-) criador” dos tempos e dos fatos, que é capaz de agir no futuro de um passado interminado, e, por meio de um discurso próprio, reconstruir os sentidos das existências, das vidas e da ideia de justiça antes perdidas, restituindo compulsoriamente a *justa distância razoável* entre indivíduos em conflito.

Referências

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação* (2003). Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2002). *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.

RICOEUR, Paul (2008). *Amour et justice*. Paris: Points.

_____ (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et. al. Campinas: Editora da Unicamp.

_____ (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil.

_____ (2001). *Le juste 2*. Paris: Seuil.

_____ (2005). *Le juste, la justice et son échec*. Paris: L'Herne.

_____ (1995). *O justo ou a essência da justiça*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget.

_____ (2006). *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola.

_____ (1996). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.

³ Assim como Wittgenstein, outros autores notabilizaram-se no estudo da filosofia analítica, sob a denominação do *Círculo de Viena*, do qual teria participado Hans Kelsen, o principal nome que representa essa tradição na esfera dos estudos jurídicos. Seu trabalho mais polêmico é a *Teoria pura do direito*. Porém, é nos estudos acerca da justiça onde o autor procura demonstrar a incompatibilidade dos juízos de valor, como são os da justiça, com a concepção de uma teoria pura do direito, segundo a qual o objetivo é possibilitar um discurso jurídico erigido ao nível de conhecimento científico.



A Questão da Autoridade na Teoria Política de Hannah Arendt

Roberto Lopes de Souza*

* (Bacharel em Filosofia pela Unioeste, Bacharel em Teologia pelo CINTEC, e Mestrando em Filosofia pela Unioeste).

Resumo

Na teoria política desenvolvida por Hannah Arendt a autoridade é compreendida a partir da tradição iniciada por Platão, o qual estabeleceu uma relação de dependência da política para a filosofia. Posteriormente, esta tradição, no encontro com o Cristianismo, uniu metafísica e religião na fundamentação da autoridade, de modo que, por muitos anos, a política ocidental foi pautada pela aliança entre Igreja e Estado. O fim desta aliança teve implicações na compreensão da autoridade. Segundo Arendt, uma das principais consequências da secularização foi o absolutismo europeu, concretizado na figura do soberano. Contra este absolutismo lutavam os revolucionários, que esbarravam na dificuldade de encontrar um novo absoluto para substituir a vontade do soberano. Os franceses teriam deslocado a soberania do rei para a nação, o que significa dizer que a vontade da nação se tornou a fonte do poder e das leis. Quanto aos americanos, embora se diferenciem dos franceses no desfecho da revolução, não conseguiram se livrar do problema do absoluto na fundamentação da autoridade. Isto ocorreu devido à falta do desenvolvimento de um novo pensamento que acompanhasse a nova fundação. Os revolucionários americanos acertaram na prática, mas erraram na interpretação da ação política que realizaram. Arendt procura mostrar que, após a secularização, a autoridade permaneceu na experiência revolucionária americana, mas a sua existência não dependeu de um absoluto transcendente, e sim, do próprio ato de fundação de um novo corpo político.

Palavras chave: Autoridade, secularização, modernidade, tradição, fundação.

Introdução

O tema da autoridade perpassa vários escritos de Hannah Arendt, quase sempre relacionado à tradição e à secularização. Em suas análises, a autora utiliza-se de referenciais gregos e romanos, demonstrando uma rejeição da proposta platônica e certo respeito pela experiência romana. As Revoluções Americana e Francesa são analisadas sob a ótica da autoridade política, que é abalada com a perda da sanção religiosa. Mas é, sobretudo, no século XX que Arendt localiza o fim da autoridade. Que tipo de autoridade chegou ao fim? Qual a reação de Arendt diante disso? Em alguns momentos, ela parece satisfazer-se com o conceito de poder na política, deixando a autoridade para o campo da educação. Em outros, temos a impressão de que ela defende a recuperação de uma autoridade, baseada na fundação, de acordo com o modelo romano. Nossa intenção não é mostrar que Arendt, de algum modo, defende o papel de uma autoridade para o futuro da política, mas compreender se é possível estabelecer uma relação entre a autoridade e a pluralidade humana.

1. A Secularização e o Problema do Absoluto

Segundo Arendt, uma das principais consequências da secularização foi o absolutismo europeu, concretizado na figura de “um soberano absoluto cuja vontade é a fonte do poder e da lei” (ARENDR, 2011b, 209). Contra isto lutavam os revolucionários, que esbarravam na dificuldade de encontrar um novo absoluto que substituísse a vontade do soberano. A função de um absoluto “dentro da esfera política sempre foi a mesma: ele era necessário para quebrar dois círculos viciosos, um visivelmente intrínseco à criação humana de leis, o outro inerente à *petitio principii* que acompanha todo início novo, ou seja, em termos políticos, inerente à própria tarefa da fundação” (ARENDR, 2011b, 212). Diante desta dificuldade, Arendt mostra a diferença de desfecho entre a Revolução Francesa e a Revolução Americana. Os franceses erraram, ao acreditar que o poder e a lei provinham da mesma fonte, enquanto que os americanos acertaram, ao considerar que provinham de fontes diferentes. Os homens da Revolução Francesa acreditavam que o povo era a fonte de todo poder e de todas as leis (Cf. ARENDR, 2011b, 206). Os revolucionários americanos aceitavam o povo como fonte do poder, mas a fonte da lei deveria ser uma Constituição.

Como entender o papel da Constituição para os americanos? Primeiramente, é preciso considerar que não foram somente os americanos que elaboraram uma Constituição. A própria Arendt fala das diversas Constituições elaboradas pelos franceses. Segundo ela, foram catorze, entre os anos 1789 e 1875 (Cf. ARENDR, 2011b, 194), o que acabou desgastando o sentido da palavra ‘Constituição’ na França. Outra questão que podemos formular é a seguinte: se a fonte das leis é a Constituição, e não o povo, quem é a fonte da Constituição? De que modo ela é elaborada? Como sabemos, a Constituição pode ser elaborada pelo povo ou pelo

governo. Se ela for elaborada pelo governo, sem a participação do povo, segundo Arendt, ela não dura muito, devido ao seu caráter autoritário. Por outro lado, se o povo elabora uma Constituição, ele não está sendo fonte das leis? Quando fala dos americanos, Arendt ressalta justamente este dado, que é a elaboração da Constituição a partir das experiências de base das organizações políticas que foram formando-se nos diversos Estados, ou seja, não eram documentos impostos de cima para baixo, do governo para o povo, mas contava com a participação popular, tanto na formulação dos artigos, como em sua revisão (Cf. ARENDT, 2011b, 193). Este jeito de fazer a Constituição, não nos permitiria concluir que, nos Estados Unidos, a fonte das leis também é o povo? De fato, a Constituição Americana foi elaborada a partir dos anseios populares. Porém, no ato da elaboração da Constituição, os seus fundadores concluíram que o povo não poderia modificá-la a todo instante, a seu bel prazer. Aqui é bom mencionar as duas funções da Constituição: a de constituir um corpo político, e a de ser fonte das leis. Uma vez fundado o corpo político, ele não precisa ser fundado novamente. Com esta compreensão, os americanos elaboraram sua Constituição e não precisaram fazer outras Constituições a cada tempo, mas apenas as adaptações necessárias (Cf. ARENDT, 2011b, 207). Por outro lado, o grande diferencial da Constituição Americana, comparada às dos franceses, é que na sua elaboração, a preocupação maior não era assegurar os direitos civis dos cidadãos, mas estabelecer o novo poder e os mecanismos para limitá-lo.

No livro *Sobre a Violência*, Arendt fala sobre a compreensão de poder que geralmente se tem. “Se nos voltamos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da esquerda à direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação do poder” (ARENDT, 2010b, 51). Esta identificação entre violência e poder é um equívoco. Procede de uma noção que tem suas raízes no surgimento do Estado-nação europeu soberano, e coincide também com a concepção de domínio da Antiguidade Grega (Cf. ARENDT, 2010b, 54-55). Arendt lamenta o fato da atual ciência política não distinguir termos como ‘poder’, ‘vigor’, ‘força’, ‘autoridade’, e ‘violência’. Tudo é entendido como se fosse sinônimo de dominação (Cf. ARENDT, 2010b, 60). Por ora, nos interessa os conceitos de ‘poder’ e ‘autoridade’, os quais citamos abaixo¹.

¹ As outras definições que Arendt apresenta no livro *Sobre a Violência*, citamos aqui: “O *vigor*, de modo inequívoco, designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas. [...] A *força*, que frequentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDT, 2010b, 61). “Finalmente, a *violência*, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (ARENDT, 2010b, 63).

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido. (ARENDDT, 2010b, 60)

A *autoridade*, relacionada com o mais enganoso desses fenômenos e, portanto, um termo do qual se abusa com frequência, pode ser investida em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor -, ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (*auctoritas in Senatu*) (ARENDDT, 2010b, 62).

Filósofos como Platão e Aristóteles introduziram a autoridade na vida da *polis*, até com boas razões políticas, porém como solução improvisada para distinguir entre governantes e governados (Cf. ARENDDT, 2011a, 159). Evidentemente, nossa tradição nos fez acostumar com esta distinção, de modo que é difícil imaginar uma organização política sem ela. Podemos até ter a impressão de que Arendt é contra a existência do governo na política, mas não é isto que ela afirma. O governante, em seu entendimento, não é aquele que define o que deve ser feito, como se soubesse mais do que os outros, mas sim o que exerce o poder que lhe foi conferido pela comunidade política, que decide livremente. Quando o governante é considerado superior aos governados, sua função assemelha-se a de um educador.

[...] a substituição do governo pela educação teve consequências do maior alcance. Com base nela, governantes têm passado por educadores e educadores têm sido acusados de governar. No âmbito político tratamos unicamente com adultos que ultrapassaram a idade da educação propriamente dita, e a política, ou o direito de participar da condução dos negócios públicos, começa precisamente onde termina a educação (ARENDDT, 2011a, 160).

A distinção entre poder e autoridade, em Arendt, é importante para compreendermos a análise que ela faz das revoluções. Ela analisa as revoluções a partir da ótica da liberdade. Se uma revolução visa instaurar o reino da liberdade, ela precisa garantir, ao mesmo tempo, a estabilidade do corpo político e a possibilidade do novo. Parece que este equilíbrio foi difícil de ser atingido porque os revolucionários, diante de um mundo secularizado, ainda se moviam por uma concepção de autoridade herdada da tradição. Ou seja, junto com a necessidade de se instaurar um novo poder, também se buscava uma nova autoridade, que acabava caindo no problema do absoluto.

Como já mencionamos, para os revolucionários americanos, o povo era a fonte do poder, mas não a fonte das leis. Isto significa que o povo não estava acima da lei, mas era limitado por ela. O poder não era soberano por dois motivos: primeiro porque estava limitado pelas leis, e segundo, porque não se baseava numa vontade única de todo o povo. Segundo Arendt, “o povo das colônias, antes do conflito com a Inglaterra, estava organizado em corpos com gestão própria” (AREN-

DT, 2011b, 216). Disso resultaram os Estados, com suas próprias Constituições. A partir das Constituições Estaduais é que foi elaborada a Constituição Federal. Nas bases, eram eleitos os delegados para elaborar as Constituições. Arendt chama a atenção para o fato de que o poder federal não abolia os poderes estaduais. “O sistema federal não só era a única alternativa ao princípio do Estado nacional: era também a única maneira de não cair no círculo vicioso do *pouvoir constituant* e do *pouvoir constitué*” (ARENDR, 2011b, 217). Diante disso, Arendt fala da descoberta de um novo conceito de poder que, no entendimento dos americanos, era anterior não só à Revolução, mas à própria colonização do continente (Cf. ARENDR, 2011b, 218). O poder era constituído a partir do pacto, e o “Pacto do *Mayflower* foi redigido no navio e assinado no desembarque” (ARENDR, 2011b, 218). Antes de desembarcar no continente os colonizadores já estavam compactuando. Depois disso, outros pactos foram realizados. Exemplo disso foi o “pacto das fazendas”, feito pelos colonizadores que se mudaram de Massachusetts para Connecticut (Cf. ARENDR, 2011b, 219).

O que Arendt enfatiza é que o poder originado a partir do acordo mútuo entre as pessoas é o que originalmente define o corpo político. Outro elemento importante a se destacar na conceituação do poder é a sua independência perante a religião, e perante as teorias políticas ou filosóficas. Arendt reconhece que os pactos podem ter sido influenciados pela fé dos puritanos no conceito da aliança de Israel, presente no Antigo Testamento, porém no exemplo bíblico, o pacto era feito entre Deus e Israel, enquanto que a experiência dos colonizadores era do pacto dos homens entre si.

Não foi nenhuma teoria, teológica, política ou filosófica, mas a decisão de sair do Velho Mundo e se arriscar num empreendimento por conta própria que levou a uma sequência de atos e ocorrências, em que teriam perecido se não tivessem refletido sobre o assunto com dedicação e tempo suficiente até descobrir, quase inadvertidamente, a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e a queda do poder humano (ARENDR, 2011b, 226).

Arendt procura mostrar que o poder não depende da sanção religiosa, pois está fundamentado no acordo mútuo entre as pessoas. Neste sentido, a secularização não interfere em sua existência. Porém, iniciamos nossa reflexão sobre a secularização, chamando a atenção para a sua implicância no conceito de autoridade. Ora, depois de ter feito uma análise sobre o conceito de poder dos americanos, Arendt diz o seguinte: “o principal problema da Revolução Americana, depois de cortada a fonte de autoridade do corpo político colonial no Novo Mundo, passou a ser o estabelecimento e a fundação não do poder, e sim da autoridade” (ARENDR, 2011b, 232). O poder não era suficiente para dar estabilidade ao corpo político, e as leis também não, porque elas dependiam “do poder do povo e de seus representantes nas legislaturas; mas esses homens não podiam representar ao mesmo

tempo a fonte mais alta de onde deveriam derivar essas leis para ter autoridade e validade para todos, para as maiorias e as minorias, as gerações do presente e do futuro” (ARENDDT, 2011b, 237). Seria necessário recorrer a um novo absoluto? Na prática, era preciso ter uma lei superior a partir da qual derivassem todas as leis, pois se acima da lei estivesse uma pessoa ou o povo, eles não estariam submetidos e limitados por esta lei. “A ‘vontade geral’ de Rousseau ou de Robespierre ainda é essa vontade divina, à qual basta querer para criar uma lei” (ARENDDT, 2011b, 237). Sem entrar nos detalhes da solução francesa para o problema do absoluto, o fato é que este foi também um problema americano, e a tendência de muitos teóricos era buscar uma origem transcendente para as leis.

Arendt diz que um dos únicos pensadores que não propôs um princípio divino para as leis foi Montesquieu, o qual ela considera um verdadeiro representante da política secular. Outros pensadores, como John Adams, Jefferson e Locke, de uma forma ou de outra, acabavam sempre buscando um fundamento divino. O que se percebe é que eles se inspiravam na tradição, mas interpretavam errado a experiência dos gregos e dos romanos. Um exemplo disso é John Adams. “Pois o ponto central da questão é que Adams estava errado, e que o νόμος grego e a *lex* romana não eram de origem divina, e o conceito de legislação dos gregos e dos romanos não precisava de inspiração divina” (ARENDDT, 2011b, 241). O fato de necessitar um legislador que esteja fora do corpo político não significa recorrer ao transcendente. Arendt diz que os gregos resolviam este problema, buscando um legislador estrangeiro. O próprio termo grego νόμος, etimologicamente significa algo artificial, convencionado pelos seres humanos. E quanto a *lex* romana, o sentido original da palavra “é relação ou ‘ligação íntima’, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas” (ARENDDT, 2011b, 243). Arendt mostra que a finalidade das leis romanas não consistia em estabelecer a unidade orgânica de um povo, mas ligar povos diferentes por meio da legislação. Com isto, os romanos buscavam propagar suas alianças com diversos países do mundo, sem precisar submetê-los ao seu poder e ao seu império. Os romanos não acreditavam que suas leis fossem inspiradas por deuses. Quanto à origem de suas famosas leis das Doze Tábuas, eles acreditavam que foram elaboradas a partir do envio de uma comissão romana “à Grécia para estudar seus diversos sistemas de legislação” (ARENDDT, 2011b, 243).

Diferente dos europeus, que estavam bastante influenciados pela história da tradição política ocidental, os americanos, devido ao “medo da vastidão inexplorada do novo continente e amedrontados com a escuridão inexplorável do coração humano” (ARENDDT, 2011b, 251), estabeleceram sua própria organização política, sem nenhum vínculo com a tradição europeia, ou seja, criaram um novo início. Com isto, a América se “afastou do desenvolvimento do Estado nacional europeu” (ARENDDT, 2011b, 251), e foi poupada da “fisionomia da nação”. (ARENDDT, 2011b, 251) Sendo assim, poderíamos questionar: onde está o problema do absoluto na Revolução Americana? De acordo com a interpretação arendtiana, este problema se coloca devido à falta do desenvolvimento de um novo pensamento que acompa-

nhasse a nova fundação. Ou seja, do ponto de vista prático, a Revolução Americana realizou uma verdadeira ruptura em relação ao chamado Velho Mundo, mas do ponto de vista teórico, permaneceu ligada a ele.

Arendt faz uma distinção entre os teóricos da revolução e os agentes que, de fato, a realizaram, a partir da organização das bases. Enquanto os teóricos eram influenciados pelos elementos conceituais da tradição, os agentes da revolução, recorriam aos antigos porque “viam neles uma dimensão que não fora transmitida pela tradição” (ARENDR, 2011b, 254). E o grande modelo para os revolucionários, independentemente da compreensão teórica, era a República Romana. Podemos dizer que os revolucionários americanos acertaram na prática, mas erraram na interpretação da ação política que realizaram. Eles “erravam ao pensar que estavam simplesmente voltando a um ‘período inicial’ para reencontrar antigos direitos e liberdades. Mas, em termos políticos, estavam certos, ao derivar a estabilidade e autoridade de qualquer corpo político de seus inícios” (ARENDR, 2011b, 255). Com isto, Arendt conclui que a autoridade da República Americana está ancorada no ato de fundação, e não na crença em um Legislador Imortal, mesmo que talvez não fosse esta a compreensão dos teóricos e dos próprios revolucionários. O aspecto da fundação é o ponto em comum com a República Romana, mas o que diverge é que o *locus* da autoridade para os romanos era o Senado, e para os americanos, era a Supremo Tribunal² (Cf. ARENDR, 2011b, 258). Portanto, de tudo o que já falamos sobre a autoridade após a secularização, concluimos que na experiência revolucionária americana ela permaneceu, mas a sua existência não dependeu da existência de um absoluto e sim, do próprio ato de fundação de um novo corpo político.

2. A Perda da Autoridade

No questionamento inicial que Arendt faz em seu texto “Que é Autoridade?” ela diz que a pergunta correta deveria ser “o que foi a autoridade?”, pois isto é um fato do passado, que desapareceu no mundo moderno. Esta é uma crise de origem política que “acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno em nosso século” (ARENDR, 2011a, 128). Entendendo que Arendt se refere ao século XX, logo percebemos que não podemos confundir a era moderna com o mundo moderno.³ Portanto, nos séculos XVII e XVIII, que marcaram o fenômeno da secularização, ainda não é o período para se identificar o fim da autoridade. Então, faz sentido que os revolucionários americanos tenham mantido a autoridade, dando a ela uma nova configuração. Porém, o que queremos entender é como esta autoridade foi se perdendo ao longo dos anos, ou o que teria provocado a sua crise.

² Utilizamos aqui o termo “Supremo Tribunal”, presente em *Sobre a Revolução*, na tradução de Denise Bottmann. No livro *Crises da República*, com a tradução de José Volkmann, encontramos o termo “Corte Suprema” (Cf. ARENDR, 2010a, p. 53).

³ Em seu livro *A Condição Humana*, Arendt faz a seguinte distinção: “a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas” (ARENDR, 2007, 13-14).

A crise de autoridade do século XX, embora seja de origem política, atingiu também o âmbito pré-político, incluindo a autoridade dos pais e dos professores. Diante disso, não estamos em condições de definir o que é a autoridade, de modo geral, mas sim, de dizer qual o tipo de autoridade que perdemos. Primeiramente, Arendt lembra a ligação entre autoridade e obediência. Diz que, em virtude disso, muitas pessoas confundem a autoridade com o uso de violência ou alguma forma de persuasão. Porém, a autoridade se opõe à violência e a persuasão, pois se situa no âmbito da hierarquia, no qual tanto quem manda como quem obedece, reconhecem a sua legitimidade. Arendt relembra a origem platônica desse conceito. É este conceito de autoridade, presente na tradição, que foi perdido no século XX. O que nos chama a atenção é que a autora, ao falar do tripé tradição-religião-autoridade, afirma que o fim de um destes elementos implica também na ruína dos outros dois. Ora, levando em conta que a secularização ocorreu no início da Idade Moderna, como explicar que somente no século XX a autoridade tenha desmoronado? Arendt nos responde que, dos três elementos do tripé, a autoridade se mostrou o mais estável (Cf. ARENDT, 2011a, 130). Este esclarecimento nos ajuda a compreender que, após o fim da sanção religiosa nos assuntos políticos, a autoridade ainda permaneceu por um longo período, certamente porque estava ligada à tradição, que, também não foi rompida imediatamente após a secularização. Segundo Arendt, desde o século XIX, tanto escritores conservadores como liberais, não fazem as devidas distinções, quando tratam da autoridade. Ela diz o seguinte:

Isso faz com que passem por alto a diferença de princípio entre a restrição da liberdade em regimes autoritários, a abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras, e a total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana a qual somente visam os regimes totalitários, por intermédio de seus diversos métodos de condicionamento (ARENDT, 2011a, 133).

Segundo Arendt, esta falta de distinção sobre a perda de autoridade entre diversos regimes de governo revela a oposição dos liberais a qualquer tipo de poder político, pois acreditam no processo histórico e no progresso da liberdade. Para eles, qualquer tipo de poder, se oporia a este progresso (Cf. ARENDT, 2011a, 134). Por outro lado, os conservadores, que são pressurosos em distinguir entre tirania e autoridade, entendem que houve “um processo de ruína que começou com o definhamento da autoridade, de tal modo que a liberdade, após perder suas limitações restritivas que protegiam seus limites, se desguarnece, indefesa e fadada a ser destruída” (ARENDT, 2011a, 134). O que Arendt constata é que existe um ponto em comum entre liberais e conservadores. Apesar de serem opostos um ao outro, pelo fato de que os liberais querem restaurar a liberdade, enquanto os conservadores querem restaurar a autoridade, o que é comum entre eles é querer buscar uma restauração, tanto da liberdade como da autoridade, com base em sua posição tradicional.

No pensamento arendtiano há uma relação entre o fim da autoridade e a falta de participação dos cidadãos na política. Isto soa como contraditório, pois a mesma pensadora se opõe ao modelo de autoridade herdado da tradição, atribuindo a ele a distinção entre os que mandam e os que obedecem, de modo que a participação nas decisões políticas era restrita a um pequeno grupo. Ou seja, se o modelo de autoridade da tradição restringia a participação política a um reduzido grupo, por que o seu rompimento não provocou, imediatamente, uma maior participação? Consideramos que, para entender melhor a análise arendtiana sobre o fim da autoridade, precisamos ligar os acontecimentos à filosofia. Começaremos por apresentar o aspecto político das revoluções, e em seguida, apresentaremos a análise arendtiana sobre alguns filósofos que propõem a superação da tradição.

Tanto na Revolução Francesa como na Americana, e em outras revoluções que foram desencadeadas já no século XX, aconteceram verdadeiras manifestações de organização política a partir dos cidadãos. Exemplos disso são as seções da Comuna de Paris e as sociedades populares durante a Revolução Francesa, bem como os conselhos, soviets e Räte, que apareceram nas revoluções dos séculos XIX e XX. “Sempre que apareciam, elas brotavam como órgãos espontâneos do povo, não só fora de todos os partidos revolucionários, mas também de maneira inesperada para eles e seus dirigentes” (ARENDR, 2011b, 313). Este aparecimento espontâneo de organizações populares presentes nas revoluções é que dão a elas o sentido político, pois caracterizam um novo começo. Ora, desta forma, estas organizações possuíam uma autoridade própria, não no sentido transcendental do modelo platônico, mas no sentido da fundação da experiência romana. Arendt diz que estas experiências foram negligenciadas por políticos, historiadores, teóricos políticos, e até pela própria tradição revolucionária.

Arendt critica o modo como alguns pensadores interpretam as revoluções, sobretudo a Francesa. Eles querem superar a tradição, mas ainda permanecem muito presos às suas categorias, e não conseguem salvar a liberdade pública. Assim, ela procura mostrar o elo que existe entre estes pensadores e a tradição de origem platônica, que eles querem superar. Na tradição iniciada com Platão e continuada com Aristóteles, a contemplação era mais importante que a ação, a teoria mais importante que a prática, donde decorre a superioridade da filosofia em relação à política. Esta tradição, no encontro com o cristianismo, sobretudo através da filosofia de Agostinho, incorporou a mensagem cristã de vida após a morte, ensinando que imortal não é o mundo, mas os seres humanos em sua individualidade. Ora, esta tradição, com forte acento na metafísica, foi bastante abalada com o fenômeno da secularização, mas não foi imediatamente destruída por ela. Arendt é uma crítica desta tradição que por muitos anos perdurou no Ocidente, derivando a autoridade política a partir de um absoluto transcendente. Mas a sua crítica estende-se também aos filósofos que criticaram a tradição, começando com Hegel. Ele foi o precursor deste rompimento com o modelo platônico, ao substituir a transcendência pela imanência, procurando entender a ideia de um absoluto presente no próprio

mundo. Utilizando um comentário de Celso Lafer ao pensamento de Arendt, temos a seguinte afirmação: “De fato, Hegel foi o primeiro que se afastou de todos os sistemas de autoridade, pois, ao vislumbrar o desdobrar completo da História Mundial numa unidade dialética, minou a autoridade de todas as tradições, sustentando a sua posição apenas no fio da própria continuidade histórica” (LAFER, 2003, 53).

Com base na filosofia hegeliana, a autoridade política não se fundamenta num absoluto transcendente, mas na manifestação do Espírito Universal, entendido como vontade presente no mundo. Deste modo, Hegel explica que as verdades contingentes dos homens conduzem a um fim que possui um significado geral, o qual só será entendido posteriormente pelo eu pensante. “A realização de princípios e pensamentos da *vita contemplativa* no campo secular dos acontecimentos humanos da *vita activa* – por exemplo, a Revolução Francesa – está no centro do sistema hegeliano” (LAFER, 2003, 90). Através da unidade dialética acontece uma identificação entre o particular e o geral, de modo que a história passa a ser entendida como a concretização de um Espírito Universal. Arendt rejeita esta proposta hegeliana porque entende os homens como indivíduos únicos, com capacidade para ações originais, enquanto Hegel pretende explicar os indivíduos dentro de uma totalidade. Diante da filosofia de Hegel surge o existencialismo moderno, do qual Kierkegaard foi um grande expoente. Se Hegel identifica o pensamento e o ser, o existencialismo vai utilizar o termo ‘existir’ “em oposição ao que é apenas pensado, apenas contemplado; usado como o concreto em oposição ao meramente abstrato, o indivíduo em oposição ao meramente universal” (ARENDR, 2008, 198-199). Para Kierkegaard “a tarefa do homem é ‘tornar subjetivo’ um ser conscientemente existente, sempre ciente das consequências paradoxais de sua vida no mundo” (ARENDR, 2008, 202). Quanto a Marx, ele se contrapõe a Hegel ao colocar a ação como determinante do pensamento, mas segue a mesma dialética hegeliana. E Arendt conclui que “Kierkegaard, na descrição da atividade interior, passou para a psicologia, e Marx, na descrição da atividade exterior, para a ciência política, mas com a diferença de que Marx de fato voltou atrás e aceitou a segurança da filosofia hegeliana, que ele não transformou tanto quanto imaginava ao ‘colocá-la de novo sobre os pés’” (ARENDR, 2008, 204).

Quando Arendt fala em psicologia e ciência política está chamando a atenção para um aspecto característico da modernidade, que é a utilização do método das ciências naturais, na qual a descoberta de leis naturais permite compreender a sequência causal dos fenômenos. A aplicação destas leis ao âmbito do comportamento humano serve para negar a sua liberdade. Os acontecimentos políticos, como por exemplo, a Revolução Francesa, seja do ponto de vista de Hegel, como do ponto de vista de Marx, passa a ser explicada dentro de um processo dialético, no qual teria que acontecer necessariamente. Isto significa a perda do particular em detrimento ao universal, o que coloca em xeque a importância da participação livre do cidadão dentro de uma comunidade política.

Considerações Finais

O pano de fundo da crítica arendtiana é que as teorias elaboradas pelos filósofos que se dispuseram a superar a tradição não propiciaram uma maior participação dos cidadãos na esfera política. Então, percebemos, por um lado, Arendt criticando a tradição, e por outro, criticando os próprios críticos da tradição. A tônica da crítica arendtiana à tradição está no encontro da filosofia com a política segundo o modelo metafísico platônico, no qual se queria oferecer padrões de verdade com alcance universal, pois este modelo não levava em conta as particularidades e o valor da opinião. Porém, ela também constata que o rompimento com esta tradição na modernidade contribuiu para o relativismo dentro da ética e da política, e também possibilitou o surgimento de regimes totalitários. Por que isto aconteceu? Porque, não foi somente a tradição da Filosofia Política que se perdeu, mas também a transmissão da memória de fatos importantes e iluminadores para a vida política. Podemos retomar aqui a análise que Arendt faz das revoluções do século XVIII, dizendo que o tesouro perdido é a não transmissão da experiência fundante da Revolução Americana, que é a fundação da liberdade. Isto explica porque, tanto os americanos como os europeus, e outros povos do mundo, olham os Estados Unidos a partir da ótica da prosperidade e da livre iniciativa, e não da liberdade no sentido político.

Para Arendt, não foi uma tradição que foi perdida, mas o próprio passado. Perdendo-se o passado, perde-se a autoridade na concepção romana, que está ligada à fundação. Neste sentido, podemos dizer que Arendt constata o fim de dois tipos de autoridade: aquela de origem grega, baseada no absoluto transcendente, e aquela de origem romana, baseada na fundação. Diante do repúdio de Arendt à tradição da Filosofia Política Ocidental, diríamos que ela apoia o fim da autoridade no sentido grego, e lamenta o fim da autoridade no sentido romano. No entanto, a questão da autoridade, em Arendt, não se resolve na simples aceitação do modelo romano.⁴ Não se trata de propor o constante retorno à fundação de um corpo político para, a partir dele, fazer uma reconstrução, ou expandir esta fundação, mas de ressaltar a fundação como expressão da capacidade humana de dar origem a novos começos. (Cf. ARENDT, 2011b, 270). Desta forma, supera-se a noção de processo e necessidade histórica, colocando na pluralidade humana a liberdade para quebrar a sequencia causal dos acontecimentos.

⁴ Anne Amiel comenta a concepção de 'autoridade', em Arendt, mostrando que ela não aceita o absoluto transcendente, mas também não assume completamente a concepção romana de autoridade: "O que Arendt procura sob o termo 'autoridade', é a estabilidade e a moderação de um regime que não se funda nem num alicerce religioso definitivamente não pertinente politicamente, nem sobre uma reverência indevida para com um ato de fundação privando os atores presentes da liberdade dos fundadores" (AMIEL, 2001, 106).

Referências

- AMIEL, A. A. (2001). *Não-filosofia de Hannah Arendt: Revolução e Julgamento*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ARENDT, H. (2007). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (2008). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2011a). *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2010a). *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2004). *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2011b). *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010b). *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LAFER, C. (2003). *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra.
- PAREKH, S. (2008). *Hannah Arendt and the challenge of modernity: a phenomenology of human rights*. New York: Taylor & Francis e-Library.
- PLATÃO. (2001). *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

O problema da fundação e da autoridade política em Hannah Arendt

Rodrigo Moreira de Almeida*

* Mestre – Unioeste.

Resumo

O texto analisa o dilema de como determinar a origem e a fonte da legitimidade do poder e da lei. Tal problema é pensado pela autora no contexto da secularização, isto é, no contexto da emancipação da política diante da religião, e da perda de uma fonte transcendente a sancionar as leis humanas. Argumentamos que se por um lado a perda deste fundamento último gera uma profunda instabilidade dos corpos políticos modernos por outro lado, aparece também como a condição de possibilidade das revoluções modernas, que têm como principal tarefa fundar uma nova fonte de autoridade para as republicas seculares nascentes. Por fim, analisamos como Arendt faz uma releitura das revoluções francesa e americana ilustrando como cada uma lidou com este dilema. A hipótese defendida é a de que Arendt recusa a noção de soberania e encontra em um conceito republicano de autoridade possíveis respostas.

Palavras-chave: Fundação; Autoridade; Secularização; Lei; Constituição; Legitimidade.

O problema da autoridade consiste na tarefa de fundar um corpo político angariando legitimidade e autoridade para este. Tal dilema aparece na feitura das “leis primeiras” de uma comunidade, ou seja, da Constituição. Diz respeito à origem e à fonte última da autoridade e da legitimidade do ato fundador dos constituintes, uma vez que este momento de ruptura entre uma velha ordem e uma nova supõe uma espécie de vácuo normativo e aqueles que se propõe a constituir uma nova república são eles mesmos, necessariamente, inconstitucionais. Onde então ancorar a autoridade e a legitimidade da fundação de uma república para além da pura arbitrariedade e contingência dos atores? Apesar de este tema perpassar boa parte da obra da autora é, sobretudo, no livro *Sobre a revolução* que

Arendt se defronta mais diretamente com estes dilemas através de uma releitura e reproblemática das revoluções do século XVIII americana e francesa como iremos ilustrar no presente texto.

Secularização e crise da autoridade

Como é sabido, Arendt pensa o problema da fundação no contexto da secularização. Esta última é definida como sendo basicamente “a separação da religião da política [e o] concomitante eclipse de um mundo transcendente e de seus valores e verdades tradicionais” (ARENDR, 2007a, p.102). Em suma, a secularização, em termos políticos, denotou a perda de um fundamento último, universal e absoluto, que tradicionalmente sancionou, a partir de fora, as leis positivas e o poder político dos homens garantindo-lhes legitimidade e estabilidade. Conforme Arendt (2011, p.279), “é decisivo que a nossa tradição legal sempre tenha sustentado que os códigos legais positivos, feito pelo homem, eram não apenas derivados, mas também dependiam de uma lei universalmente válida e transcendente [seja o direito divino ou natural] como sua fonte última de autoridade”. De acordo com a autora, a crise da autoridade política teria sido precedida pela perda da tradição e pelo enfraquecimento das crenças religiosas institucionalizadas diante da arremetida da ‘dúvida moderna’ (ARENDR, 2001, p.144-145). O resultado foi a manifesta instabilidade dos organismos políticos desde então, o aumento da introdução dos meios de violência e uma crise, mais ou menos geral, da legitimidade política¹. Com isso ficou em aberto a pergunta acerca da autoridade e da legitimidade última dos organismos políticos, isto é, acerca de seus critérios normativos de julgamento.

Mas o que cabe ressaltar aqui, é que foi exatamente neste contexto, segundo a autora, que emergiram as revoluções do século XVIII que, ao se emanciparem do domínio e autoridade monárquicas (da ideia de um rei cuja vontade é divinamente inspirada), se depararam como uma de seus principais perplexidades: a de estabelecer uma nova fonte de autoridade que, como uma instância normativa, conferisse legitimidade e estabilidade à fundação e à constituição de uma república secular, sem recorrer a fontes tradicionais transcendentais já obsoletas². Arendt explica que o problema da autoridade concerne à questão da origem e da legitimidade das leis e do poder. Ele aparecia não na feitura ordinária das leis (o direito positivo), mas sim no estabelecimento da “lei fundamental”, a “Lei superior” externa ao próprio ato legislativo que viria lhe conferir legalidade – a qual supostamente seria encarnada na nova constituição do país enquanto “Lei primeira” – “e de onde, daí em

¹ Arendt chega mesmo a afirmar que as maiores consequências do secularismo só se fizeram sentir com a emergência dos regimes totalitários no século XX, cuja denegação de todos os valores e tradições propiciou a crença niilista de que ‘tudo é possível’ e “permitido” em nome de um suposto movimento histórico ou natural. Cf. Arendt, 2007b, p.128

² Em outras palavras, “as revoluções colocavam em relevo, com incomparável perspicácia, o velho problema, não do direito e do poder *per se*, mas da fonte do direito que iria atribuir legalidade ao direito positivo, estatuído, e da *origem do poder* que iria atribuir *legitimidade* aos poderes existentes”. (ARENDR, 2001, p.196-197).

diante, o direito positivo estatuído e todas as leis posteriores derivariam sua legitimidade” (ARENDT, 2001, p.225). Conforme a autora:

As leis derivam, sem dúvida, a sua existência concreta ao poder do povo e dos seus representantes nas legislaturas; mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte suprema da qual tais leis tinham de ser derivadas para serem investidas de autoridade e válidas para todos, para as maiorias como para as minorias, para as gerações presentes como para as futuras (ARENDT, 2001, p.225).

Arendt lembra ainda que teóricos anteriores já haviam comparado este problema “de colocar as leis acima dos homens [...] ao de realizar a quadratura do círculo em geometria” (ARENDT, 2001, p.227). Problema que Sieyès, no seio da revolução francesa, havia descrito como um “círculo vicioso”, pois “aqueles que se unem para constituírem um novo governo são, eles próprios, inconstitucionais, não têm autoridade para fazer aquilo que se propuseram levar a efeito” (Idem, p.227). Com efeito, para Arendt, as revoluções são momentos paradigmáticos onde nos deparamos diretamente “com o problema do começo”. Pois, se por um lado a fundação é a expressão máxima da liberdade e da ação humana de trazer ao ser algo novo e imprevisível, por outro, “o começo traz em si, uma certa dose de total arbitrariedade; não está preso numa segura cadeia de causa e efeito e não tem, por assim dizer, nada a que se manter fiel” (Idem, p.254).

A solução francesa - soberania

No tocante à revolução francesa, Sieyès tentou resolver este “círculo vicioso”, pensando ter descoberto na *soberania da vontade geral da nação* uma fonte última de autoridade e legitimidade das leis e do poder. Ao situar a nação “num perpétuo estado de natureza”, isto é, numa esfera “fora e acima de todos os governos e de todas as leis”, Sieyès, aparentemente, resolveu “ambos os problemas”: O problema da legitimidade da nova ordem (o *pouvoir constitué*), da constituição das leis primeiras, que adviria de uma “assembleia constituinte” (o *pouvoir constituant*), e o problema da legitimidade desta última que, por sua vez, derivaria sua autoridade diretamente da própria vontade soberana da nação, a qual supostamente encarnaria (ARENDT, 2001, p.200). De modo semelhante, Robespierre, viu a Vontade da nação como o depositário único e a fonte de todo poder legítimo, acreditando que “tudo era permitido” àqueles que agiam em nome da nação. Nas palavras de Robespierre: A lei é a expressão da vontade geral! Ou então: a revolução é a própria lei suprema! (Idem, p.226-227).

Contudo, na visão de Arendt, tal solução teórica para o problema da autoridade legaria uma legalidade e uma legitimidade perniciosas aos revolucionários, introduzindo um poder despótico e absoluto no seio da república. Pois, como afirmou Sieyès, “seria ridículo pretender que a nação [fosse] limitada pelas formali-

dades ou pela constituição à qual submeteu os seus mandatários” (ARENDT, 2001, p.198), uma vez que “a nação ‘tinha que ser a origem de toda legalidade’ a ‘fonte da justiça’, e não podia exatamente por isso estar sujeita a quaisquer leis positivas” (Idem, p.198-199). Tal “ilegalidade sancionada” da soberania (ou seja, a concepção de uma Vontade Geral pré-política e onipotente como fonte única da autoridade e do poder legítimo), eventualmente, viria a justificar muitos dos crimes cometidos em nome da nação pelos seus supostos representantes legítimos, sobretudo na fase jacobina, e contribuiria decisivamente para o fracasso no que concerne à tarefa da fundação e estabelecimento de uma nova fonte da autoridade (Idem, p.110)³.

Mas o mais importante em nosso contexto é o fato de que Arendt rejeita a solução da revolução francesa para o problema da autoridade, principalmente, porque o próprio conceito de Soberania ainda estaria preso, em sua raiz, a um referencial teórico teológico-metafísico e a uma tradição absolutista e, portanto, antipolítica. A noção de Soberania e de poder absoluto, de acordo com Arendt, nos remete

aos últimos séculos do Império Romano e aos primeiros do cristianismo, quando o “Verbo fez-se carne” e a encarnação de um absoluto divino sobre a terra começou a ser representada pelos vigários do próprio Cristo, [...] aos quais vieram a suceder os reis, que reivindicavam o poder em virtude dos direitos divinos até que, eventualmente, a monarquia absoluta foi seguida pela não menos absoluta soberania da nação (ARENDT, 2001, p.240).

Para Arendt esta “deificação do povo”, “a consequência inevitável da tentativa de fazer derivar a lei e o poder de uma mesma fonte” (2001, p.226) que transcendesse e sancionasse as leis e ações humanas, se deve, em grande medida, ao impacto da herança do absolutismo monárquico na França. O absolutismo Europeu, como observa a autora, havia “solucionado” o problema da perda da autoridade religiosa ao supor que a própria vontade soberana do monarca absoluto encarnava a fonte tanto do poder como da lei, por ser divinamente inspirada.

Ele [o absolutismo] resolveria o problema, por outras palavras, dentro de determinada estrutura de referencia, na qual a *legitimidade* da norma em geral e da *autoridade* da lei e do poder seculares, em particular, havia sido sempre justificada através da sua relação com uma fonte absoluta que, ela própria não era deste mundo (ARENDT, 2001, p.196-197).

Dessa forma, pareceu quase natural aos revolucionários franceses, após a derrubada da monarquia, pensar que “o povo ou a nação viriam a tomar o lugar do príncipe absoluto” (ARENDT, 2001, p.235). Também a noção de uma Vontade Geral, inspirando e dirigindo a nação para além das opiniões plurais, viria a se tornar o substituto teórico da vontade soberana de um monarca absoluto (Idem, p.192).

³ Para um exame mais detalhado acerca da crítica de Arendt ao conceito de soberania e sua relação com os infortúnios da revolução francesa ver Kalyvas (2008, p.210-211).

Com efeito, ao apelar para a noção de soberania, a revolução francesa introduz um absoluto na política (algo que está para além das relações humanas e acima destas) – a Vontade da Nação, desprendida de qualquer vínculo normativo, concebida à imagem de um Deus onipotente transcendente como fonte única da lei e do poder. E como a soberania do rei francês, desde os tempos de Bodin “havia passado a significar o verdadeiro absolutismo do poder real, uma *potestas legibus soluta*, um poder [ilimitado] independente das leis” (Idem, p.191), também agora a nação “nos termos da lei pública, não podia cometer quaisquer erros visto ser *o novo vigário de Deus sobre a terra*” (Idem, p.235, grifo nosso). Que mais veio Sieyès (e Robespierre) a fazer, do que colocar simplesmente a soberania da nação no lugar deixado vago por um rei absoluto e ver a vontade da nação de agora em diante como sendo a própria lei? (Idem, p.191-192) ⁴.

Para Arendt, portanto, o fracasso da revolução francesa em fundar uma nova fonte de autoridade, como evidencia a avalanche de constituições proclamadas sem que angariassem reconhecimento e estabilidade (e foram catorze constituições na França entre 1789 e 1875), se deveu ao fato de que, conforme Adverse (2012, p.45), “os franceses não foram capazes de se liberar de uma representação do poder em que a origem da lei e da autoridade apelava a uma instância absoluta, transcendente e extrapolítica, a própria Vontade Geral”. Desse modo, os franceses se livraram do rei, mas não do soberano e nem do Absolutismo. Com efeito, não realizam efetivamente o processo de secularização, em parte porque o próprio conceito de soberania não dispunha mais de força semântica na era secular, preso a uma tradição que havia perdido sua força normativa.

A fundação americana e o conceito republicano de autoridade

Uma vez rejeitada a ideia de Soberania, onde então ancorar a autoridade e a normatividade das novas repúblicas seculares? Nossa proposição é a de que será, principalmente, a partir de uma releitura das experiências coloniais e revolucionárias americanas que Arendt irá extrair elementos para pensar um conceito alternativo de autoridade fundado, por um lado, na noção de promessas mútuas (na ideia de pacto) e, por outro, na ideia de *princípios de ação* imanentes ao próprio ato constituinte/fundador, ambos os elementos que, como veremos, guardam resquícios da tradição republicana.

De acordo com Arendt, o fato de a revolução americana não ter sido precedida por uma monarquia absolutista e sim por uma monarquia constitucional limitada, onde inexistia a ideia de um poder absoluto despótico acima das leis, foi determinante para seu êxito. Além de propiciar aos colonos uma vasta experiência

⁴ Cf. Arendt (2001, p.226-227), “a reivindicação da monarquia absoluta, que pretendia basear-se nos ‘direitos divinos’ havia construído o domínio secular à imagem de um deus que é, ao mesmo tempo, onipotente e legislador do universo, ou seja, à imagem do Deus cuja vontade é Lei. A ‘vontade geral’ de Rousseau ou Robespierre continua a ser esta Vontade Divina, a quem basta querer para estabelecer uma lei”.

de autogoverno por meio de instituições devidamente constituídas, livrou-os do peso de uma tradição absolutista. Isto foi decisivo para que os americanos distinguissem claramente a fonte de emanção do poder da fonte da lei e da autoridade. A autoridade nunca derivou de uma vontade pré-política acima da lei (arbitrária e onipotente) ou de qualquer outra instância transcendente e absoluta.

Os elaboradores das constituições americanas [...] não se sentiram nunca tentados sequer a derivar a lei e o poder da mesma origem. A sede do poder, para eles, era o povo, mas a fonte da lei [da autoridade] viria a ser a Constituição, um documento escrito, algo de duradouro e objectivo, que sem dúvida podia ser abordada de muitos ângulos diferentes, que podia ser modificada e acrescentada de acordo com as circunstâncias, mas que, no entanto, nunca foi um estado de espírito subjectivo, como a *vontade* (ARENDR, 2001, p.193).

Contudo, fica ainda em aberto a questão de onde os americanos derivariam a autoridade e a legitimidade do poder constituinte dos revolucionários e da constituição sem cair novamente no problema do “círculo vicioso” e do “absoluto”. Primeiramente, Arendt parece recorrer a uma versão alternativa de *poder constituinte* baseado na concepção das *promessas mútuas* e dos *pactos*. De acordo com ela, os revolucionários americanos, mesmo após a separação com a coroa, preservaram a existência de corpos políticos previamente constituídos, não foram lançados em um estado de natureza sem leis. Estes organismos civis formavam “cada um deles uma comunidade própria, com representantes escolhidos livremente, através do consentimento” (ARENDR, 2001, p.217). Foi precisamente destas instituições intermediárias de autogoverno, como distritos, comarcas e municípios, escreve Arendt, que “os delegados aos congressos provinciais ou às convenções populares, que projetaram as constituições estaduais, [e posteriormente a constituição da União...] haviam derivado a sua autoridade” (Idem, p.203).

Aqueles que receberam o poder de constituir, de estruturar constituições, eram delegados de organismos constituídos devidamente eleitos; a sua autoridade, recebiam-na eles de baixo e, quando se apegavam com firmeza ao principio romano de que a base do poder reside no povo, *eles não pensavam nos termos de uma ficção e de um absoluto* – a nação acima de toda a autoridade e liberta de todas as leis –, *mas nos termos de uma realidade prática, a multidão organizada* [em sua pluralidade constitutiva], *cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado por elas* (ARENDR, 2001, p.204, grifo nosso).

Arendt vê como paradigmático para pensarmos a origem deste “poder constituinte” e das estruturas estabilizadoras desses organismos e experiências coloniais, o pacto fundador das colônias americanas, isto é, o *Pacto do Mayflower*, que ela relacionou com sua própria teoria das promessas⁵ como alternativa a teoria da

⁵ Já em *A condição humana* Arendt (2010a, p.295-296) afirmava que a faculdade humana de fazer e cumprir promessas era o único remédio para a imprevisibilidade e contingência da política, que é inerente à própria ação e à pluralidade humana. O papel que desempenha na política estabelece um conjunto de princípios orientadores diametralmente opostos aos padrões “morais” e “transcendentes” à esfera da interação humana.

soberania. Segundo ela, foram estas experiências coloniais, baseadas no princípio republicano da horizontalidade que ensinaram aos homens da revolução que os “laços e o compromisso mútuo, a coligação e o pacto, são os meios através dos quais o poder é mantido em vigor” (ARENDDT, 200, p.215) ⁶. Sobre isso, afirma,

existe um elemento da capacidade construtora de universo do homem na faculdade humana de fazer e de cumprir promessas. Tal como as promessas e os acordos se relacionam com o futuro e fornecem estabilidade no oceano da incerteza desse futuro, assim também a constituição e a fundação dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na terra, quanto aos nossos “sucessores” e à nossa “posteridade” [...] (ARENDDT, 2001, p.216).

Não obstante, Arendt parece não ver as promessas e os pactos como instâncias suficientemente sólidas e estáveis para fundar uma nova fonte normativa de autoridade⁷ recorrendo, então, à noção complementar de *princípios de ação* imanescentes ao próprio ato constituinte de fundação. Arendt não elabora uma teoria sistemática do que seriam esses princípios, tampouco demonstra pormenorizadamente como eles se relacionariam com a autoridade da constituição. Contudo, são várias as passagens em que ela se refere a esses princípios de ação, sobretudo a partir de uma reapropriação de Montesquieu, indicando uma relação intrínseca entre princípio, autoridade e constituição que merecem atenção⁸. Arendt parece encontrar uma correspondência de sua teoria dos princípios, se podemos assim

⁶ Vale lembrar que Arendt estabelece uma distinção entre uma versão contratualista vertical baseada no princípio da soberania e na divisão entre governantes e governados, onde o soberano monopoliza o poder de todos, à qual filia Hobbes, e uma versão horizontal, ou republicana, baseada na reciprocidade e no autogoverno dos cidadãos onde o poder permanece com os mesmos, que ela identifica em parte com a teoria de Locke, mas principalmente com as próprias práticas dos colonos americanos. Sobre isso ver Arendt (2001, p.209/210/211) e Arendt (2006a, p. 77-78). Ver também Adverse (2012, pp.48-49).

⁷ Como fica claro na seguinte passagem: “Contudo, enquanto o poder, enraizado num povo que havia estabelecido os seus próprios laços através de compromissos mútuos e que vivia em organismos constituídos por meio do acordo, era suficiente para “atravessar uma revolução” (sem libertar a violência desenfreada das multidões), não era de modo algum suficiente para estabelecer uma “união perpétua”, ou seja para fundar uma nova autoridade. Nem o acordo, nem o compromisso, no qual se baseiam os acordos, são suficientes para assegurarem a perpetuidade, isto é, para conferirem aos problemas dos homens a medida de estabilidade sem a qual eles seriam incapazes de criar um mundo para sua posteridade, destinado e projetado para perdurar para além das suas vidas mortais (ARENDDT, 2001, p.225).

⁸ Já em seu ensaio *O que é liberdade?* Arendt afirmava que a ação livre não é determinada por motivos ou por imperativos racionais-morais, mas que emerge de “um princípio inspirador” imanente que “torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador” (2007c, pp.198-199, grifo nosso). Em outro ensaio, ela comenta que um princípio inspirador se refere a “convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si [que] induzem os homens ao agir e de cuja origem seu agir se alimenta sem cessar” (ARENDDT, 2006b, p.128). Seguindo Montesquieu ela associou os princípios com o *espírito das leis* de cada forma de governo, como, por exemplo, a honra e a distinção numa monarquia bem como a virtude, a igualdade e a liberdade em uma república (ARENDDT, 2010b, p.112-113). Aqui Arendt define esses princípios como sendo “mais exatamente, os critérios orientadores que inspiram as ações de governantes e governados e pelos quais todas as ações na esfera pública são julgadas”. (Idem, p.112-113, grifo nosso).

chamar, com a prática revolucionária americana da fundação inspirada fortemente no conceito republicano romano de autoridade. Em passagens expressivas de *Sobre a Revolução*, a autora afirma que a solução para as perplexidades do início e do absoluto, que viria a quebrar o círculo vicioso e a salvar o ato inicial da sua inerente arbitrariedade, seria precisamente o fato de que o próprio ato fundador constituinte

[...] possui, dentro de si, o seu princípio, ou, para sermos mais exatos, que o início e o princípio *em sentido de norma, principium* e princípio, não só se relacionam entre si, mas são coevos. O “absoluto” do qual o início vem a derivar a sua própria validade é o princípio que, juntamente com ele, faz a sua aparição no mundo (ARENDR, 2011, p.263, grifo nosso) ⁹.

O próprio processo fundador, portanto, traz em si certos *princípios* enquanto *preceitos* que tomam a forma de critérios normativos de autoridade que, por sua vez, orientam e legitimam as ações subsequentes dotando-as de estabilidade e legitimidade. Como esclarece a autora, “o modo como o iniciar dá início ao que tem intenção de fazer *estabelece a lei da ação* para os que a ele se juntaram, no intuito de tomarem parte no empreendimento e de levarem a termo a sua realização” (ARENDR, 2001, p.263, grifo nosso). A partir desses apontamentos fica mais fácil compreender a assertiva da autora segundo a qual a autoridade deriva da própria constituição, sem cair em um círculo vicioso. O fato é que Arendt, seguindo T. Paine, distingue dois momentos ou dois sentidos interligados para o termo *Constituição*. Em primeiro lugar ela se refere ao “ato constitucional ‘antecedente do governo’, pelo qual um povo se constitui num corpo político” (Idem, p.252). E, em segundo, “o resultado deste ato, a Constituição como documento escrito” (Idem, p.252), isto é, o conjunto das leis primeiras do país. Podemos inferir que é o primeiro momento, existencial e efetivo da ação conjunta e do poder constituinte, que possui primazia normativa sobre o segundo, o documento oficial. Em outras palavras, poderíamos afirmar que é a dimensão *política* da constituição que embasa a legitimidade *jurídica* da mesma.

Arendt não oferece uma sistematização acerca desta relação entre os princípios fundadores e a autoridade da constituição. Mas o fato é que tais princípios não são transcendentais, metafísicos nem são normas morais ou racionais abstratas e universais impostas de fora à esfera pública, independentes da pluralidade e da interação humana efetiva. Porém, são mais generalizáveis do que interesses e motivações particulares contingentes, e mais estáveis do que a vontade, evitando-se assim um relativismo nihilista e um vazio normativo que levaria a crença de que “tudo é permitido”.

⁹ Assim também na língua grega a palavra *Arché* significa, ao mesmo tempo, começo e fundamento e em português a palavra princípio, significa tanto início quanto preceito.

Considerações finais

Dessa forma, ao recorrer à ideia de promessas mútuas assim como à noção de princípios fundadores imanentes, Arendt procura evitar a arbitrariedade e a potencial violência inerente aos novos começos, sem subjugar a liberdade com elementos extrapolíticos. Como explica Kalyvas, é como se estes princípios já estivessem implícitos na forma das relações constituintes e procedimentos praticados por todos aqueles envolvidos no processo fundacional e devem ser explicitados e instituídos no documento constitucional, daí sua força normativa e referencial para as ações políticas e legislativas posteriores (Kalyvas, 2008, p.249)¹⁰. Dentre estes princípios Arendt destaca, de forma não sistematizada, ao longo de sua obra: a reciprocidade, a liberdade, o espírito público, a solidariedade, a igualdade cívica, a justiça e principalmente a pluralidade que poderíamos considerar *o princípio primeiro*¹¹.

Mas o mais importante é ressaltar que com essa formulação Arendt busca destituir a autoridade de seus aspectos teológico-metafísicos e de sua tradicional função, isto é, uma lei primeira universal, um fundamento último, acima das ações humanas a sancionar religiosamente o poder e as leis positivas feitas pelos homens e exigir cega obediência. A autoridade, assim com já sabiam os republicanos romanos, nada mais é, portanto, do que esta força vinculadora, este princípio estabilizador e norteador que a fundação traz em si e que serve de referência para que as ações posteriores não degenerem em uma pura arbitrariedade que ameace a permanência e a unidade da república. Esta autoridade, assevera ela, “é, sem dúvida, completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções tão desesperadamente pretendiam introduzir como fonte de validade das suas leis e fonte de legitimidade do novo governo” (ARENDT, 2001, p.246). Para a autora, o que os americanos aprenderam com o republicanismo romano foi, precisamente, que “a fundação, o aumento e a conservação estão intimamente inter-relacionados [...] que o ato da fundação desenvolve, inevitavelmente, a sua própria estabilidade e permanência” (Idem, p.250).

¹⁰ Como sugere Kalyvas “a elaboração constitucional parece, então, mais como um processo de descoberta, escavação e reconstrução do que de criação original. [...]. Ao realizá-lo, eles percebem que deviam primeiro incluir no novo documento constitucional as mesmas normas que eles tinham praticado durante todo o tempo, que são pressuposições implícitas da elaboração constitucional. Estas incluem os direitos e obrigações que eles garantiram uns aos outros durante a performance do processo de constituir uma nova ordem política e legal. Os sistemas de direitos e os princípios do estado constitucional podem ser desenvolvidos daqueles meios de realizar a prática que tinham sido inseridos no primeiro ato de autoconstituição de uma tal ordem legal” (2008, p.249-250).

¹¹ Com isso discordamos das interpretações mais pós-modernas de autores como Honig, Hilb e Villa, que, por distintos modos, procuram ancorar o conceito de autoridade de Arendt na pura performatividade da ação prometedor e numa espécie de esteticismo político antifundacionista. Como observou Duarte, tais interpretações baseadas numa ação autorreferenciada “desconsideram o importante vínculo estabelecido pela autora entre a ação e a manifestação dos ‘princípios’ em função dos quais ela tem de ser julgada e avaliada” (2000, p.225).

Referências

- ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismismo. *Filosofia Unisinos*. Unisinos. n.13, p.39-59, Jan/Abr 2012.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. A grande tradição (tradução de Adriano Correia). *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, n. 29, p.272-298, maio de 2011.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 3 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010b.
- _____. Desobediência Civil. In: *Crises da república*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2006a. p.49-90.
- _____. O conceito de história – antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007a. p.69-126.
- _____. *O que é política?* 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006b.
- _____. Que é Autoridade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007b. p.127-187.
- _____. Que é liberdade? In: *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007c. p. 188-220.
- _____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'água editores, 2001.
- _____. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- KALIVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary*. New York: Cambridge University Press, 2008.

A indeterminação do político: Hannah Arendt e Roberto Esposito

Rodrigo Ponce Santos*

* Mestrando – Universidade Federal do Paraná

Resumo

O pensamento arendtiano encontra-se firmemente ancorado em uma oposição cara à tradição filosófica: a separação entre a mera vida (*zoé*) e a vida especificamente humana (*bíos*). Separação descrita em uma série de oposições, tais como natureza x mundo, próprio x comum, privado x público. Parte significativa de seus leitores tem debatido a validade e as implicações desta cisão, considerando em que medida Arendt a teria tomado como um dado irrefutável e apreendido o político como um campo fechado e essencialmente determinado. Cumpre aqui indicar outra leitura, aproximando Hannah Arendt e Roberto Esposito, a fim de pensar a política como tarefa *irrealizável*, avessa à toda determinação e acabamento. Veremos em um primeiro momento como ambos se coadunam a este respeito para, em seguida, apontar a distância tomada por Esposito em relação à tradicional cisão entre vida natural e vida humana.

Palavras-chave: vida; biopolítica; impolítico; limite; distinção.

Introdução

Entre as reflexões de Hannah Arendt sobre o totalitarismo e sua descrição da modernidade como época do esquecimento da política encontramos o mesmo diagnóstico: a redução dos seres humanos à mera vida biológica. Vida que pode ser morta nos campos de concentração ou gerenciada estatisticamente pela administração de empresas e governos burocráticos; que pode ser substituída ou descartada. De modo geral, esta impiedosa redução poderia ser explicada como

o resultado da ausência de um *mundo comum*, entendido como um conjunto de artifícios que sirvam como referência estável e compartilhada ao desenrolar de vidas que seriam, em si mesmas, inconstantes, triviais e totalmente indiferentes. Em *Origens do Totalitarismo*, o homem sem a proteção das leis (o apátrida ou o cidadão de segunda classe) é como a personagem – cada vez mais comum no cinema atual – que perde sua identidade e não tem para onde ir, pois não se reconhece em nada e não é reconhecido por ninguém. Dada sua insignificância, ele pode desaparecer sem alterar a ordem de qualquer coisa. Embora não estejamos nas mesmas condições de aniquilamento, um dos mais importantes alertas a soar entre as páginas de *A Condição Humana* indica que a vida nas democracias de massa seria em grande medida regida pelo mesmo princípio de desvalorização da permanência e privação de referências comuns e estáveis.

Apesar de sua novidade e das controvérsias que produz, a tese da desmundanização encontra-se firmemente ancorada em uma oposição cara à tradição filosófica: a separação entre a vida comum a todos os seres (*zoé*) e a vida especificamente humana (*bíos*). Pois, de acordo com nossa autora, “o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais” (ARENDRT, 2005, p. 182). A existência em um mundo compartilhado depende desse afastamento em relação à natureza, ou seja, da “possibilidade de se tornar algo eminente não natural” (ARENDRT, 1985, p. 455). No conjunto de sua obra, Arendt descreve esta separação em uma série de oposições, tais como natureza x mundo, vida biológica x vida humana, próprio x comum, privado x público, social x político, violência x poder, necessidade x liberdade. A cisão pode ser ainda descrita da seguinte maneira: de um lado estão as coisas que não dependem dos homens e, portanto, não podem ser debatidas e argumentadas; do outro, aquelas que os homens produzem e que devem ser colocadas em discussão. O estabelecimento de uma barreira entre os dois domínios garantiria um espaço apropriado tanto para as atividades políticas quanto para as preocupações humanas que podem ser descritas como apolíticas ou antipolíticas. Enquanto o apagamento de seus limites e de suas diferenças ocasionaria a colonização do espaço público por preocupações de caráter privado e a consequente transformação da política em mera administração de necessidades vitais, bem como a destruição do âmbito privado como lugar dedicado à proteção e conservação da espécie, configurando uma ameaça tanto para a vida política quanto para a vida em geral.

Mas esta linha divisória, tão valiosa a nossa autora e marca indelével de seus escritos, é talvez o aspecto mais polêmico de sua obra. Para muitos leitores (HABERMAS, 1977; D’ENTREVES, 1994; BENHABIB, 1996; PITKIN, 1981; HONIG, 1993)¹, ela corresponderia a uma determinação ontológica e essencialista, na me-

¹ Certamente existem diferenças essas leituras e nenhuma delas refuta o pensamento arendtiano como um todo, procurando valorizar justamente aqueles aspectos que possibilitariam tornar as distinções móveis, permeáveis e operativas na atualidade.

didada em que aquilo que pertence ou não à política estaria definido de antemão pelo produto ou o conteúdo de cada atividade (o labor, o trabalho ou a ação), pelo espaço em que se realiza (o público, o privado ou o social) ou por certas classes ou gêneros de pessoas. Assim, podemos dizer, buscando discernir a política em seus aspectos essenciais, Arendt designaria um correto ordenamento das coisas a partir de certas propriedades fundamentais. Nesta hierarquia, os assuntos de ordem privada e as chamadas questões sociais, isto é, aquilo que diz respeito ao corpo e suas necessidades (assuntos domésticos ou concernentes à sobrevivência do indivíduo ou da espécie humana, assim como os problemas que dizem respeito às mulheres, aos judeus, aos negros ou a qualquer grupo identificado por características naturais ou por nascença), na medida em que é tomado como um dado intransponível, algo que nenhuma discussão pode alterar, nunca poderia se tornar uma questão política propriamente dita.

Sem negar a validade da discussão e suas implicações, pretendo indicar uma interpretação diferente, que escapa ao encerramento do político em assuntos, espaços ou sujeitos determinados. Pois me parece que o *ser político* ou *ser-em-comum*, em Hannah Arendt, possa ser “definido” justamente por sua indeterminação; e que sua distinção em relação ao que é apolítico ou antipolítico possa ser compreendida como uma *tensão insolúvel* entre o que permanece aberto e o que pode ser definido de uma vez por todas. Percorro este caminho acompanhando os argumentos do filósofo italiano Roberto Esposito em sua descrição do político como algo sempre inacabado e, portanto, impossível de ser representado e delimitado de uma vez por todas. Nosso ser em comum não apenas carece de fundamento perene em algum dado natural ou biológico, em uma essência metafísica ou origem mitológica, como também não encontra – e não pode encontrar – tal fundamento em qualquer finalidade específica. O que reúne os homens para uma vida política não é nem uma característica natural comum a todos (seja esse *todos* um grupo específico ou a humanidade inteira), nem algo plenamente reconhecível, inegável e incontestável. O que existe em comum entre os homens não é, enfim, algo que possuem, mas uma falta, uma carência que é constitutiva de seu *ser*. Daí o aspecto disforme e indeterminado da vida em comum, que pretendo ressaltar. Veremos em um primeiro momento como Arendt e Esposito se coadunam a este respeito para, em seguida, apontar brevemente a distância tomada pelo segundo, em seus estudos mais recente, em relação àquela tradicional cisão entre duas formas de vida.

A política e seu avesso

Em um congresso sobre a obra de Hannah Arendt realizado no Canadá, em 1972, a própria autora tomou parte das discussões e respondeu, entre diversas questões, o que seriam assuntos políticos propriamente ditos – em oposição às questões sociais ou privadas – e qual seria a validade de tal distinção no contexto contemporâneo. Afinal, como questionava Mary McCarthy, a política depurada de qualquer pre-

ocupação socioeconômica parece se tornar completamente vazia, pois “os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre algo” (ARENDR, 2010, p. 138). Mas apesar das incisivas contestações de seus interlocutores, suas respostas são pouco conclusivas: “Existem coisas nas quais a medida certa pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público só pode lidar com coisas que – se quisermos dizer negativamente – não podemos calcular com exatidão” (*ibid.*, p. 139).

Os debatedores seguiram intercalando diversas e contundentes objeções a tal separação, denunciando algo demasiado abstrato e despolitizado em seu pensamento. “Pediria a você que desse um exemplo atual de um problema social que não seja ao mesmo tempo um problema político. Considere tudo: como educação, saúde, problemas urbanos”, provoca Albrecht Wellmer. E continua, “parece-me que mesmo os problemas sociais em nossa sociedade são inevitavelmente problemas políticos” (*ibid.*, pp. 140-141). Na ocasião, Arendt não nega que temas como o transporte e a moradia possam ser tratados politicamente, mas insiste que “em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão” (*ibid.*, p. 141). O teor de suas respostas não indica que existam coisas essencialmente antipolíticas ou que devam ser sempre e em todos os lugares protegidas do debate público. Pelo contrário, ela deixa entender que todas as coisas possuem um aspecto propriamente público-político e, em seu avesso, algo que não pode ser debatido. O que não torna o assunto menos problemático. De fato, não se vê claramente como discernir, a cada caso, os dois lados da questão, se há relação entre eles ou como isto ocorre.

É verdade que nos diversos momentos de sua obra em que parece definir com precisão o que constituiria cada um desses lados, encerrando teoricamente a disputa, é como se Arendt fechasse as portas a todas as questões sociais, econômicas, raciais e de gênero. Por isso mesmo, não devemos lamentar que a descrição apresentada neste debate seja menos evidente e decisiva. Talvez os assuntos políticos tenham realmente este aspecto disforme, indefinível, indeterminado. São assim, justamente, em oposição àquilo que pode ser calculado com exatidão, ao que existe e se impõe sem discussão. Isto – o pleno, completo, integral, necessário, idêntico, eterno, irrefutável, enfim, o Absoluto – não está excluído, mas constitui o *limite* da ação política, seu negativo, aquilo que ela não é. Logo, se não encontramos em seus escritos um quadro definitivo dos interesses que devem estar entre os homens e reuni-los, daquilo que constitui um assunto político e do que não serve a tal propósito, isto não se deve somente ao fato de que, como afirma André Duarte (2000, p. 282), “tais interesses apresentam grandes variações de grupo para grupo, alterando-se no correr da história”. Mais importante que essa “indeterminação histórica” é o caráter indeterminado do próprio conteúdo da política, em qualquer época e para qualquer comunidade.

Talvez possamos dizer, assumindo as críticas que lhe são dirigidas, que a política para Arendt realmente não possui *conteúdo*, ao menos no sentido de algo que

possa ser plenamente *contido* em seu domínio e bem representado. A comunidade política é *descontente*, ou seja, irremediavelmente incompleta, inacabada. Não podemos delimitar de uma vez por todas o campo político porque ele é, por princípio, um espaço aberto. Abertura que se revela na pura capacidade humana de agir, de desempenhar um papel publicamente, à parte de qualquer resultado específico.

É esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes o que foi conceitualizado por Aristóteles na noção de *energeia* ('atualização'), com a qual ele designou todas as atividades que não buscam um fim (são *ateleis*) e não deixam nenhuma obra (sem *par' autas erga*), mas esgotam todo seu sentido na própria performance. É da experiência dessa completa atualização que o paradoxal 'fim em si mesmo' deriva seu sentido original; pois nessas instâncias de ação e discurso o fim (*telos*) não é perseguido, mas reside na própria atividade (...) (ARENDDT, 1998, p. 206).

Duarte chama a atenção para isto em sua pesquisa recente, em que procura aproximar Arendt e o que chama de "pensadores da comunidade", entre eles Roberto Esposito. Ele relembra a relação tramada por Arendt entre a política e as artes de desempenho, tais como a dança, o teatro e a apresentação musical. Elas "se esgotam na própria performance, já que não são orientadas por um *telos* que lhes seja exterior, motivo pelo qual não deixam um objeto tangível ao final da atividade", assim como "o caráter performático da atividade política constituinte de espaços de compartilhamento" (DUARTE, 2011, p. 29). Ao invés de tomarmos o político como um lugar específico ou a partir do interesse em um objeto qualquer, podemos pensá-lo como *puro meio*, a abertura que torna possível a instauração de um lugar para o debate, onde todo objeto pode então aparecer e ser compreendido. Sendo assim, parece totalmente viável compreendermos aquilo que fica *entre* os homens na compreensão arendtiana da política (seu inter-esse, o ser-entre), do modo como Jean-Luc Nancy sugere que seja compreendido o *com* da comunidade, referindo-se ao conceito de *communitas* na obra de Roberto Esposito:

(...) o 'com' não é nada: nenhuma substância e nenhum em-si-para-si. No entanto, este 'nada' não é exatamente nada: é algo que não é uma coisa no sentido de um 'dado-presente-em-algum lado'. Não está em um lugar, porque é antes o lugar mesmo: a capacidade de que alguma coisa, ou melhor, algumas coisas e alguns estejam aí, isto é, que aí se encontrem uns com os outros ou entre eles, sendo o com e o entre, precisamente, não outra coisa senão o lugar mesmo, o meio ou o mundo de existência. Tal lugar se denomina sentido. Ser-com é ter sentido (...) (NANCY *apud* ESPOSITO, 2003, p. 17).

Sentido para Arendt é justamente o que as coisas adquirem através do *senso comum*, isto é, do compartilhamento de nossas experiências. "Para nós, a aparência – aquilo que está sendo visto e ouvido por outros tanto quanto por nós mesmos – constitui a realidade" (ARENDDT, 1998, p. 50), pois "a realidade do mundo é

garantida pela presença dos outros, por sua aparição a todos; ‘para o que aparece a todos, damos o nome de Ser’” (*ibid.*, p. 199). Não há nada pleno de sentido e por isso essencialmente capaz de nos reunir ao seu redor, uma vez que tudo adquire sentido a partir de nossa reunião. Nas palavras de Esposito, “a comunidade não é algo que põe em relação o que é, senão o ser mesmo como relação” (2006, p. 25). Ou ainda – comentando a noção de *comunidade inoperável* [*communauté désœuvrée*] de Jean-Luc Nancy – “a comunidade não se entende como aquilo que põe em relação determinados sujeitos, nem como um sujeito amplificado, senão como o ser mesmo da relação” (ESPOSITO, 2009, pp. 15-16).

Este *ser-com* – que abre a possibilidade de todo *ser* – nos desprivatiza e nos lança em uma teia de relações. Não como se existisse, em princípio, um sujeito isolado e privado que decide então se reunir com os outros por causa de determinado assunto em comum. A comunidade é “o lugar mesmo – ou, melhor dizendo, o pressuposto transcendental – de nossa existência, dado que desde sempre existimos em comum” (*ibid.*, p. 26). Por isso, segundo Arendt, o isolamento e, de modo mais radical, a solidão correspondem às experiências em que se destrói nossa humanidade, conduzindo ao encerramento da abertura e da indeterminação, podemos dizer, da *liberdade* que é “a substância e o significado de tudo que é político” (ARENDRT, 2008, p. 185). Algo que é sacrificado “em todo lugar onde o processo histórico-político seja definido em termos determinísticos como algo que é preordenado de antemão a seguir suas próprias leis e, por conseguinte, é *plenamente reconhecível*” (*ibid.*, p. 183, grifo meu).

O *ser-com* é a posição primordial do humano, o ‘lugar’ a partir do qual tudo vem a ser. Mas este princípio – ao contrário do que é pensado pela metafísica clássica – é plural, não uno. A *pluralidade*, noção incontornável no pensamento de nossa autora, revela que o político não pode ser de modo algum hipostasiado. Seus assuntos, espaços e sujeitos não possuem uma realidade única e definitiva, dado que “a realidade da esfera pública está ligada à presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais *nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado*. Pois embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes nele ocupam posições diferentes” (ARENDRT, 1998, 57, grifo meu). Nos termos de Esposito, “toda tentativa lógico-histórica de *representar* essa pluralidade constitui na verdade uma evidente negação dela, a partir do momento que o modo intrínseco da representação é o da *reductio ad unum*” (2006, p. 36).

Somente porque estamos em posições diferentes podemos falar a respeito daquilo que vemos e ouvimos. Se encarássemos o mundo da mesma maneira, de que valeriam nossas palavras? O que elas tentariam dizer? Toda conversa começa com discordância. A fala é justamente a tentativa de afinar nossas vozes. Mas nunca diremos o mesmo. Primeiro, porque não percebemos o mesmo. Não somos iguais. Esta é a condição da pluralidade para a qual Arendt tão insistentemente chama nossa atenção. Além do mais, não possuímos a medida para representar o mundo

com tamanha exatidão; as palavras não se encontram grudadas nas coisas, nem as apreendem completamente. Não é possível, enfim, construir uma gramática que corresponda perfeitamente às coisas. Por isso podemos falar e continuar falando, afirmando e contestando outras afirmações.

A impossibilidade de esgotar o sentido do mundo torna possível nos reunirmos para falar e agir sobre ele. Esta impossibilidade, mais do que uma deficiência de nossa linguagem ou de nossa compreensão, diz respeito a uma falta que é constitutiva de nós mesmos. O tema não poderá ser explorado com rigor neste artigo, mas podemos dizer que tanto em Arendt quanto em Esposito encontra-se uma compreensão do homem como aquele que não possui em si mesmo a origem de seu *ser*. “Nada é mais óbvio”, diz Arendt, “do que o fato de o homem, seja como membro da espécie ou como indivíduo, *não* dever sua existência a si mesmo” (1973, p. 101). O que nós compartilhamos, de acordo com Esposito, é justamente esta falta, este *nada* constitutivo; “não é senão comunidade *do* defeito, (...) o que a constitui enquanto ser-em-comum, com-ser, é precisamente esse defeito, esse caráter inalcançável, essa dívida” (2009, p. 32). A lei que vincula os homens “é algo que continuamente transcende. Mas esta transcendência (...) não é outra coisa senão o limite de nossa própria possibilidade de esgotar a lei e, por esta razão, o indicador e a medida de nossa própria finitude” (*ibid.*, p. 40).

Esta falta nos reúne. Não porque sejamos capazes de suprir tal carência, reencontrando alguma unidade perdida e cumprindo o fim da humanidade, mas, pelo contrário, para que continuemos tramando e tecendo uma história sem fim. O que ocorre quando tentamos realizar, cumprir e determinar a vida em comum é justamente o seu encerramento. A conversa termina quando pretende se fixar em algo que não pode ser mudado. A linguagem – conseqüentemente, a política – se torna impossível, por exemplo, diante do racismo, na medida em que ele tenta determinar de uma vez por todas seu conteúdo. “O racismo (...) é, por definição, saturado de violência, porque contesta fatos orgânicos naturais – a pele branca ou negra – que não podem ser alterados por nenhum poder ou tentativa de persuasão” (ARENDR, 1973, p. 147). A diferença física é algo simplesmente dado pela natureza e, como tal, irrefutável. Um “fundo escuro (...) formado por nossa imutável e incomparável natureza”, a partir do qual surgem diferenças “naturais e sempre presentes [que] indicam muito claramente aquelas esferas onde os homens não podem agir e mudar à vontade” (ARENDR, 1985, p. 301).

Não estando sujeito à transformação, este fundo constitui um *limite* à ação política. Não apenas no sentido de impedimento, mas daquilo que a constitui como seu negativo. O que é o contrário daquilo que não podemos mudar senão a liberdade e abertura de inúmeras perspectivas? Quando esta diferença é suprimida, a própria política fica ameaçada. Pois enquanto condicionada pela pluralidade, a política não é somente *a* resposta dos homens aquilo que lhes é dado pela natureza, mas uma conversa permanente, dissonante, polifônica, a fala sobre a fala, o constante repor-se do argumento que nunca encontra base segura sobre a qual possa manter-se de uma vez por todas. Daí a relação entre política e liberdade.

Mas o discurso interrompe seu curso quando ‘não se fala mais nisso’.

Se um negro em uma comunidade branca é considerado um negro e nada mais, ele perde juntamente com seu direito à igualdade aquela liberdade de ação que é especificamente humana; todos os seus feitos são agora explicados como ‘necessárias’ consequências de algumas qualidades ‘negras’; ele se tornou um espécime de uma espécie animal, chamada homem. A mesma coisa acontece àqueles que perderam todas as distintivas qualidades políticas e se tornaram seres humanos e nada mais (ARENDDT, 1985, pp. 301-302).

A redução dos homens à vida biológica é a condição para seu controle e manipulação nos campos de concentração ou nos quadros estatísticos de nossas empresas e governos, que desqualificam, uniformizam e reduzem os homens à uma equivalência geral, transformando-os em recurso que pode ser calculado com exatidão. A politização da vida é a naturalização da política, o fechamento do *ser* que se caracteriza pelo diálogo e pela persuasão. Por isso a lembrança recorrente da definição grega do espaço privado, em que se conserva e reproduz a vida, como lugar da necessidade e do domínio. O *dominus*, assim como o eugenista, não fala: “As palavras, nesse caso, eram meros substitutos do fazer algo, na verdade de algo que supunha o uso da força e ser coagido” (ARENDDT, 2008, p. 173). A fala baseada em necessidades e fatos naturais não é fala, mas coação lógica. Violação que explica a vigilante aversão de Arendt a toda metáfora orgânica aplicada aos assuntos humanos.

Política reduzida à vida e revitalização da política

Tradicionalmente, o conceito de natureza diz respeito àquilo que não pode ser refutado ou contestado, mas apenas reconhecido, determinado e definido. Trata-se sempre, no modo como historicamente se utilizou o termo, de uma *essência* ou *propriedade* imutável. A natureza de algo diz respeito não a um evento ou ente particular, mas a um conjunto de coisas que podem ser subsumidas a um conceito geral. O homem, por exemplo, enquanto ser biologicamente determinado, pode ser compreendido a partir de certas características que compõem sua natureza.

Mas para Arendt, na compreensão dos homens em sua singularidade, ou seja, dos homens enquanto homens, não é possível apelar a uma natureza humana. “É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam, que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo com nós mesmos” (ARENDDT, 1998, p. 10). Sua preocupação é distinguir dois modos de se pensar nossa própria humanidade: como espécie humana – *o homem* – formada por uma série de indivíduos que compartilham certas propriedades e que, vistos a partir delas, não se diferenciam; ou como pluralidade – *os homens* – formada por seres singulares e de diferenças irredutíveis. Este segundo aspecto, que diz respeito à vida política, é negligenciado por uma perspectiva generalizante: “para todo pensamento científico – para a biologia e a psicologia,

como para a filosofia e a teologia – só existe *o homem*, da mesma forma como para a zoologia só existe *o leão*” (ARENDDT, 2008, p. 144).

De modo semelhante, Esposito problematiza aquilo que reuniria os homens em uma vida política.

Que ‘coisa’ tem em comum os membros de uma comunidade? É verdadeiramente uma ‘alguma coisa’ positiva? Um bem, uma substância, um interesse? (...) o sentido antigo, e presumivelmente originário, de *communis*, deveria ser ‘quem comparte uma carga (um cargo, um encargo)’. Portanto, *communitas* é o conjunto de pessoas unidas, não por uma ‘propriedade’, senão justamente por um dever ou uma dívida (...) uma falta, um limite. (ESPOSITO, 2006, pp. 29-30).

A primeira parte deste texto foi uma tentativa de esboçar este caminho de aproximação entre os dois autores. A ideia de que não compartilhamos, enquanto seres políticos, nenhuma propriedade fundamental. E como consequência desta falta de fundamento, uma noção muito particular da relação entre liberdade e política. Trata-se agora de apresentar, de maneira muito breve, o distanciamento tomado por Esposito em relação à apreciação da vida natural.

Como dito acima, todo o edifício conceitual arendtiano está construído sobre a tradicional distinção entre *zoé* e *bíos*, a vida comum a todos os seres e a vida especificamente humana. Desde a compreensão do fenômeno totalitário, que inaugura seu pensamento propriamente político, até as análises das democracias, das revoluções e das ciências modernas, ela segue utilizando esta ferramenta. Quanto a Esposito, a articulação entre *communitas* e *immunitas*, entre a dívida que expõe os homens aos riscos da vida em comum e a imunidade que os isenta e protege, não parece invalidar o problema da redução biopolítica que Arendt (juntamente com Foucault) teria vislumbrado.

Aqui está a contradição que eu tentei iluminar: aquilo que salvaguarda o corpo – individual, social, político – é também aquilo que impede seu desenvolvimento. E aquilo que também, passado certo ponto, ameaça destruí-lo. (...) a imunização em alta dose é o sacrifício do vivente – isto é, de toda forma de vida qualificada – à simples sobrevivência. A redução da vida a sua nua base biológica (ESPOSITO, 2009, p. 18).

A diferença, bastante sutil, me parece a seguinte: para Arendt, a redução se dá na medida em que se destrói a barreira entre as duas formas de vida, enquanto para Esposito, em última instância, não existem duas formas de vida. “Diferente do proposto – ou pressuposto”, diz ele, “por todos os existencialismos, os historicismos ou os personalismos (...) a humanidade do homem não pode ser pensada fora do conceito e da realidade natural” (*ibid.*, p. 166). A imunização não é pensada como barreira artificial que se interpõe entre os homens e a natureza, senão como proteção inscrita na própria natureza, mecanismo de proteção da vida. O

que ocorre, em casos extremos, é uma dose muito forte do remédio. Não por acaso, aqui retornam as metáforas orgânicas. Há em seu pensamento uma tentativa de revitalizar a política, que apaga as fronteiras entre natureza e cultura para buscar na própria vida uma potência criadora de sentido. Para tanto, seria preciso “mudar a difundida ideia de que a vida humana possa ser salva da política; se trata antes de que a política hoje deva ser pensada a partir do fenômeno da vida” (*ibid.*, p. 22).

Enquanto Arendt relaciona a vida biológica ao imutável e incontestável, Esposito afirma que “o homem, por assim dizer, está programado para mudar continuamente a própria programação” (*ibid.*, p. 167). As transformações (culturais, técnicas ou políticas) operadas na natureza não escapam aos processos naturais, mas se fazem a partir deles e também os modificam: “assim como as atividades da mente e da linguagem estão conectadas com as estruturas orgânicas das quais emergem, estas são, por sua vez, modificadas pelas funções linguísticas e mentais que produzem” (*ibid.*, p. 168). Mais do que uma nova dialética entre natureza e cultura, ele parece dirigir-se à superação deste dualismo. O que parece gerar uma considerável divergência. Se Arendt pensava a mera vida como uma dimensão de indiferença e servidão, a partir da qual se constrói, artificialmente, as condições para uma vida humana, Esposito não toma esta dimensão como pressuposto e sim como resultado da separação. Por mecanismos jurídicos e políticos alguns se tornam cidadãos, enquanto o “resto” é transformado em mera coisa, vida sem importância. Baseado na cisão entre *zoé* e *bíos*, todo critério para a obtenção de direitos produz a exclusão dos mesmos direitos. Cria-se uma vida qualificada que se distingue da “vida natural” determinando, ao mesmo tempo, o que é esta natureza. A incorporação da personagem jurídica (a pessoa de direitos) é também “despersonalização – isto é, redução à coisa” (*ibid.*, p. 194).

Esposito não fornece a fórmula e a forma definitiva de uma política sem tal mecanismo excludente, constituída não como domínio sobre a vida, mas como uma política da própria vida. Mas, ao contrário de Arendt, sugere que a superação da redução biopolítica não passa pela separação entre vida natural e vida política. Antes, este seria “o momento de repensar a relação entre política e vida em uma forma que, mais do que submeter a vida aos ditames da política – o que precisamente aconteceu no século XX –, insira na política a potência da vida” (*ibid.*, p. 138).

Referências

ARENDRT, H. (2008). *A Promessa da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL.

_____. (1973). “Da Violência”. In: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2010). “Sobre Hannah Arendt”. Trad.: Adriano Correia. *Revista Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2. Disponível em: www.inquietude.org/index.php/revista/article/viewArticle/45. Acesso em: 03/06/2011.

_____. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

- _____. (1985). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book.
- _____. (2005) “Trabalho, Obra, Ação”. Trad.: Adriano Correia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v.7, 2/2005, p. 175-201. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp7/arendt.pdf>. Acesso em: 03/06/2011.
- BENHABIB, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- DUARTE, A. (2011) “Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais”. In: *O que nos faz pensar. Revista de Filosofia da PUC-RJ* 29, pp. 21-40. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/28 - Acesso em: 28/02/2012.
- _____. (2000). *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ESPOSITO, R. (2006). *Categorías de lo Impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2003). *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2009). *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*. Barcelona: Herder.
- HABERMAS, J. (1977). “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”. *Social Research* 44, n.1, pp. 3-25.
- HONIG, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. New York: Cornell University Press.
- PASSERIN D’ENTRÈVES, M. (1994). *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- PITKIN, H. (1981). “Justice: on relating private and public”. In: *Political Theory*, v.9, n.3, 08.



Arendt e a conversão da vida como bem supremo

Rodrigo Ribeiro Alves Neto*

* Doutor em Filosofia, Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da UNIRIO e Professor Colaborador da Pós-graduação em Filosofia da UFRN)

Membro do GT - Filosofia Política Contemporânea da ANPOF.

Resumo

O artigo examina o significado e a relevância da distinção de Hannah Arendt entre mundo e vida, evidenciando o modo como tais dimensões fundamentais da condição humana atingiram ao longo da modernidade uma perigosa zona de irreduzível indiferenciação que tem diluído a delimitação entre o contexto mundano da existência humana e o espaço da vida biológica. Pretende-se, portanto, considerar as implicações políticas dessa indistinção entre mundo e vida, tendo em vista elaborar um exame crítico dos limites e das impossibilidades da política no cenário contemporâneo.

Palavras-chave: Mundo – Vida – Modernidade – Biopolítica – Hannah Arendt

1. Introdução

Preto apresento e discutir neste artigo a relevância da distinção entre *mundo* e *vida* efetuada por Hannah Arendt, tendo em vista extrair as implicações políticas presentes na crescente indiferenciação entre tais dimensões fundamentais da condição humana ao longo da modernidade. Muitos intérpretes da obra arendtiana desenvolvem atualmente estudos que empreendem a aproximação entre a reflexão da autora e a recente discussão em torno do conceito de “biopolítica”, ou seja, a respeito das consequências e dos desdobramentos da crescente politização da vida vigente nas sociedades contemporâneas. Ainda que o termo e o conceito de “biopolítica”¹ estejam completamente ausentes do vocabulá-

¹ O conceito de “biopolítica” tem sido muito investigado, sobretudo a partir da reflexão genealógica de Foucault sobre o poder concentrado nas políticas públicas governamentais, ou seja, na figura do Estado, não mais simplesmente voltado para a docilização e utilização dos corpos individualizados

rio e do quadro conceitual arendtiano, as penetrantes análises da autora fornecem inegavelmente valiosos instrumentos hermenêuticos para os estudos contemporâneos sobre as impossibilidades e possibilidades da política no mundo moderno. Como diz Quintana: “Aunque Arendt nunca usó explícitamente el término ‘biopolítica’, sus consideraciones sobre el totalitarismo y su lectura crítica de la época moderna pueden interpretarse em este sentido” (2009, p. 186). André Duarte ressalta o quanto o pensamento arendtiano exprime a sua atualidade quando é inserido nesse debate, tendo evidenciado com impressionante antecipação “o traço característico da política moderna desde o século XIX, qual seja, o paradoxo biopolítico da transformação da vida nua em bem supremo, acompanhado pela crescente desvalorização da vida humana e do próprio espaço político” (2010, p. 308).

Muitos estudos pós-foucaultianos, tais como o de Peter Pál Pelbart (2003), propõem que Foucault intuiu possibilidades do conceito de biopolítica, mas não levou às últimas consequências, ou seja, não desenvolveu o deslizamento do conceito de biopoder ao conceito de biopotência. Na esteira de Deleuze e sua reflexão sobre a potência política da vida, Pelbart distingue “vida besta” de “uma vida”, biopoder de biopotência, poder sobre a vida reduzida ao processo biológico e potência da vida como gênese de diferença, invenção de formas, virtualidade. Seria justamente no ponto em que o poder incide com força maior sobre a vida nua que encontramos a resistência a esse poder, pois seria no extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*, ou ainda, no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode se descobrir como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude. Assim, a biopolítica seria, ao mesmo tempo, dominação e resistência. Alinhando-se a essa abordagem, intérpretes tais como Quintana (2009), Vatter (2006) e Birmingham (2006) discutem a existência ou não de dois sentidos possíveis e simultâneos da “biopolítica” na obra arendtiana, um *positivo*, como política da natalidade como origem da liberdade, e um *negativo*, como política da necessidade. Mas, a meu ver, a defesa da simultaneidade de sentidos obscurece o conceito de biopolítica em sua maior relevância, qual seja: elucidar de que modo foi com base na politização da vida que se configurou a fusão contemporânea entre poder e violência, destruindo a esfera do político (Cf. FUENTES, 2011, DUARTE, 2010 e BRAUN, 2007). Por esta via, almejo expor a seguir em que medida o diagnóstico crítico da modernidade efetuado por Hannah Arendt pode contribuir, por um lado, para o aprimoramento da reflexão contemporânea sobre o significado da política em suas determinações democráticas fundamentais e, por outro lado, para um aprofundamento do exame crítico acerca do elo biopolítico existente entre a supressão da política nos regimes totalitários e a insignificância da política nas democracias realmente existentes, com suas bases liberais e seu sistema representativo de partidos burocratizados.

e sim para o corpo enquanto espécie, tendo como alvo a população e a gestão governamental da vida biológica (Cf. FOUCAULT, 1999, 2000, 2008a, 2000b). Contudo, a noção de biopolítica vem sendo discutida, interpretada, apropriada, ampliada e transformada por diversos outros autores (Cf. AGAMBEN, 2002 e ESPOSITO, 2006), além das leituras inspiradas pelo conceito deleuziano de “sociedade de controle” (Cf. DELEUZE, 1996), tais como as de PÉLBART (2003) e NEGRI, A.; HARDT, M. (2001).

2. A distinção arendtiana entre *mundo e vida*

Hannah Arendt nomeia com o termo “vida” uma esfera da condição humana que reivindica continuamente ao homem que ele desempenhe esforços inteiramente impelidos pela “força natural” do próprio processo vital, cujo único propósito, se é que podemos falar aqui em “propósitos”, consiste em garantir e sustentar os processos metabólicos do organismo vivo. Trata-se do esforço do trabalho e do consumo que, enquanto tais, não chegam a ser propriamente *atividades* decorrentes das iniciativas, capacidades e engajamentos humanos com o mundo feito pelo homem, mas sim esforços inteiramente submetidos ao processo global, circular, inflexível, repetitivo e interminável, sem começo nem fim, do qual extraímos os objetos de consumo ou os meios de subsistência da vida orgânica individual e da espécie. No processo biológico da vida, trabalho e consumo são, na verdade, um só processo que mal termina, deve sempre recomeçar, isto é, ser repetido, pois trabalhar significa estar imerso dentro do ciclo de crescimento e declínio prescrito pela própria vida biológica, desgastando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma recorrência circular do processo vital, sem sentido ou finalidade. É por isso que o trabalho e o consumo são as menos mundanas e as mais necessárias e naturais atividades humanas, pois não deixa nada atrás de si, seus resultados não duram tempo suficiente para fazerem parte do mundo humano. O resultado do esforço do trabalho é consumido ou deteriorado quase tão depressa quanto o esforço é despendido, pois o próprio consumo já é, em certo sentido, trabalho. Assim, na condição de ser vivente, o homem está sempre mergulhado na natureza como um meio obrigatório para a satisfação de necessidades impostas a ele do exterior, fazendo-o pertencer ao registro dos fluxos cíclicos e inflexíveis que regem todos os processos naturais. Como ser vivente, o homem se encontra no estatuto da dependência, submetido a determinações e carências vitais completamente alheias às suas capacidades de iniciativa, opinião, deliberação e decisão. É por isso que no trabalho está em jogo o processo no qual, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, o homem experimenta a “benção da vida como um todo”, a “felicidade elementar que resulta do estar vivo” ou o “contentamento animal” (ARENDT, 2005, p. 183) que resulta do desempenho de atividades mediante as quais pertencemos à fertilidade da natureza, ganhando a vida e mantendo-se vivo com a regularidade feliz e sem propósito do próprio movimento biológico.

Mas ainda que esse vínculo com a vida pelo trabalho seja intrínseco à condição humana, esta não permanece, para Arendt, passivamente imersa ao nível do ciclo vital da natureza e estagnada em seu seio. Nas palavras da autora: “o homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais” (ARENDT, 2005, p. 182). A vida prático-produtiva dos homens ultrapassa, assim, os interesses privados dos indivíduos e as carências vitais inerentes ao processo metabólico do organismo vivo. O homem, como “ser do mundo”, experimenta-se como um ser não-natural, ir-

reduzível aos processos cíclicos da natureza, pois não se compreende como um ser *intramundano* justaposto aos demais seres vivos simplesmente dados, cujas atividades estariam compelidas pelas carências vitais e pelos imperativos da espécie e, assim, voltadas para a adaptação ao meio. A distinção arendtiana entre mundo e vida pretende justamente esclarecer de que modo a textura mundana da existência humana não está ainda instaurada e garantida pelo mero viver ou pelo movimento circular da vida natural, pois o mundo não é simplesmente dado e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida biológica que absorve toda a vida individual no processo global e abrangente da espécie.

É pela atividade da fabricação que o homem interrompe, viola e altera os processos naturais, rompendo com o círculo repetitivo e estagnado da necessidade, opondo ao domínio natural que lhe é imposto um domínio artificial próprio que resulta de sua atividade produtiva, revelando-se, assim, como um *homo faber*, ou seja, produtor de sua própria exterioridade, agente da transformação de seu lugar de existência e autor do entorno artificial da morada humana. A fabricação, portanto, define-se como uma atividade produtiva voltada para a construção do entorno não-natural formado pelo conjunto de objetos de uso e artefatos que servem de fronteira entre o mundo *feito* pelo homem, no qual ocorrem os negócios humanos, e o repetitivo, não-humano e interminável movimento cíclico da natureza. Pela fabricação, o homem produz a mundanidade ou a objetividade do artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos cíclicos de surgimento e declínio da natureza, contra os quais ele é erigido. Os resultados da fabricação permitem ao mundo “obstar”, isto é, ser fixado e se manter estável, suportando com relativa durabilidade as necessidades dos seus usuários. Arendt se esforça por nos fazer compreender que toda realidade e confiabilidade do mundo humano repousam no fato de que nosso entorno nos mantém rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e mais duráveis que a vida de seus autores. Como observa Arendt, “o mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (2003, p. 19).

É, portanto, decisivo compreender que somente no interior de um mundo tangível de coisas duráveis que podemos encontrar os bens de consumo com os quais a vida orgânica assegura os meios de sua sobrevivência. Os objetos fabricados resultam de uma atividade que não é interminável, pois tem sempre começo, meio e fim determináveis. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não estão destinadas ao ciclo natural de aparição e desaparecimento, pois são feitas para conceder ao mundo humano a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como morada não mortal e seres mortais. A existência humana, portanto, é condicionada pela exigência desse “abrigo”, isto é, desse universo artificial durável que transcenda o mero ciclo biológico de seres que nascem e morrem. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade

humana de interromper o movimento interminável e autodestrutivo da vida orgânica. O nascimento e a morte dos homens pressupõem um mundo estabilizador da vida humana, um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento.

Assim, o contrário da vida natural, a existência humana nunca é integralmente absorvida no processo vital da espécie, uma vez que os homens existem também como indivíduos, inseridos num transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com o mero círculo repetitivo da natureza e cortando transversalmente o processo global e contínuo da vida biológica. Como esclarece Arendt: “a mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, a *dzoé*” (2007, p. 71). A vida biológica se realiza no homem em uma vida singular que se move em linha reta, do nascimento à morte, rompendo com a mera recorrência circular e homogênea da natureza, dentro da qual cada homem não passa da repetição continuamente reprodutível e previsível do mesmo modelo da espécie animal humana. Portanto, vivendo uma vida individual, os homens se distinguem uns dos outros ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois sua distinção singular não equivale à mera diferenciação comum a tudo que existe. Como diz Arendt: “Apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo” (2005, p.190). Na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepetíveis e não simplesmente como seres corpóreos ou, como animais que, por sons e sinais, exprimem os imperativos da espécie.

Deste modo, o mundo não se esgota na tangibilidade das coisas, pois se define também como a mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas” (2003, p. 14), afirma Arendt. Se não fossem diferentes de todos os homens passados e futuros, se não fossem singulares entre si, os homens poderiam prescindir da ação e do discurso para se fazerem compreender, pois apenas sinais e sons expressariam suas necessidades imediatas e sempre idênticas. Assim, não pode haver ação e discurso sem a revelação de *alguém*, isto é, de uma identidade distinta e singular que se manifesta em atos e palavras. A pluralidade humana não é, assim, o que torna possível a mera alteridade ou diferenciação entre os homens, e sim o que permite haver antes *alguém* ao invés de *ninguém* no mundo. É nesse sentido que o mundo feito pelo homem é também o espaço intermediário da política, espaço instaurado e mantido pela capacidade que a ação coletiva tem de dar início a processos e constantemente interrompê-los por novas iniciativas. O mundo como artifício humano:

“perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o

mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto” (ARENDT, 2001, p. 216).

Esse mundo, que se instaura entre os homens quando estão juntos na modalidade da ação e da fala, é tão real quanto a mundanidade artificial de coisas e instituições que visivelmente se interpõe entre eles e a natureza. É, portanto, com palavras e atos que, para Arendt, inserimo-nos no mundo propriamente *humano*. Como esclarece Arendt:

“O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros” (2003, p. 31).

Por esta via, o mundo é também o “espaço da ação” (ARENDT, 2001, p. 210), ou seja, a esfera pública criada *entre* os homens por meio da ação e da fala. A localização própria desse “espaço” prescinde da mediação dos objetos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercuro *entre* os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (ARENDT, 2001, p. 195). Assim, a inserção no mundo comum por meio da ação e da fala é um segundo nascimento depois do nascer corpóreo, pois depois de “começados” pelo nascimento corpóreo, podemos *começar* algo novo por nossa própria iniciativa, imprimindo movimento a processos espontâneos e imprevisíveis. Se no trabalho a necessidade de subsistência do movimento circular de nossas funções corporais nos impõe sempre *começar tudo de novo*, pela iniciativa de agir e falar podemos *começar algo novo* na teia pré-existente de relações humanas.

Na esfera pública, por atos e palavras, os homens concordam e discordam de determinados propósitos, comprometem-se com realizações e interesses comuns, rompem com a pequenez e o conforto da esfera privada, em nome de algo cuja grandeza valha mais que qualquer satisfação que a felicidade pessoal possa lhes proporcionar. Portanto, somente quando confia que a realidade do mundo depende de uma pluralidade de seres singulares o homem expressa a coragem de abandonar o esconderijo da vida privada para assumir e suportar as grandezas e os perigos inerentes à iniciativa de agir e falar. Na pólis, “quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida. (...) A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência” (ARENDT, 2001, p.45). Quando ingressa na esfera política da existência, a presença do

homem no mundo deixa de ser definitivamente limitada ao mero processo biológico que vincula o metabolismo do organismo vivo com a natureza, pois supera as necessidades do “mero viver”².

Evidencia-se, desse modo, que tanto a fabricação quanto a ação são atividades importantes para a criação e preservação do mundo como a “mesa” que os homens precisam interpor entre eles para relacioná-los e separá-los sem os fundir. Assim, o mundo se distingue da natureza como condição geral da vida orgânica, visto que ele

“tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (ARENDT, 2001, p. 62).

Nessa medida, o mundo serve de assunto *entre* os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana no movimento circular e homogêneo dos processos vitais, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações. O mundo é o espaço artificial interposto *em torno* dos homens como fronteira face à natureza bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens através de suas interações e interesses comuns.

3. A politização da vida como Bem Supremo

O sentido desse empenho arendtiano por distinguir *mundo* e *vida* reside na tarefa de evidenciar o modo como tais dimensões fundamentais da condição humana atingiram ao longo da modernidade uma perigosa zona de irreduzível indiferenciação que diluiu a delimitação entre o contexto mundano da existência humana e o espaço da vida biológica, apagando, assim, progressivamente a linha divisória que deveria demarcar e proteger nossa condição não-natural de “ser do mundo” da nossa condição natural de “ser vivente”. A crescente indiferenciação entre mundo e vida promoveu, ao longo da modernidade, a ascensão de um contexto

² Deixar a organização da vida doméstica e a família para “abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa” ou para “dedicar a vida aos negócios da cidade” exige coragem, isto é, a ousadia de superar o servilismo expresso na auto-preservação da vida realizada no esconderijo do lar, onde o homem está resguardado e engajado basicamente em atividades desempenhadas em nome das carências vitais ou das exigências da utilidade. Para dizer com Arendt: “É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (2007, p. 203).

biopolítico no qual se consolidou a perigosa fusão e a perniciososa confusão entre a esfera do político e a administração dos processos metabólicos da vida natural, disseminando o poder *como* violência.

Podemos encontrar já na obra *Origens do totalitarismo*, mais precisamente no capítulo conclusivo da 2ª edição, intitulado “Ideologia e Terror”, uma reflexão na qual Arendt nomeia com o termo *loneliness* (*Verlassenheit* em alemão e *solidão* na tradução brasileira – alguns intérpretes traduzem como *desolação* ou *desarrimo*) a principal experiência que, servindo de base para os regimes totalitários, decorre desse contexto biopolítico. Para dizer com Arendt:

“A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (2004, p.528).

Nas análises de *A Condição Humana*, a autora nomeia esse obscurecimento biopolítico do mundo comum e humano e sua principal experiência com a expressão *alienação do mundo*, isto é, degradação no pertencimento ativo dos homens ao mundo enquanto âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* eles através de suas interações e interesses comuns e também como abrigo estável não-natural interposto *em torno* dos homens como fronteira demarcadora e protetora do artifício humano, no qual ocorrem os negócios humanos, em face do repetitivo, inumano, inflexível e interminável movimento cíclico da vida natural. Foi a partir do diagnóstico desse fenômeno biopolítico de “não ter um lugar reconhecido no mundo” e “não pertencer ao mundo de forma alguma” que Arendt empreendeu, como apresentamos anteriormente, a análise fenomenológica das condições de instituição, preservação e degradação do mundo comum e humano e dos modos mais fundamentais de engajamento ativo dos homens (*labor, fabricação e ação*) às condições mundanas mais elementares de sua existência (*vida, mundanidade e pluralidade humana*).

Arendt esclarece que a indiferenciação biopolítica entre mundo e vida promoveu a solidão, a alienação ou a sensação de descartabilidade e desenraizamento experimentada pelas massas modernas. Contudo, é importante não perder de vista que essa diluição das fronteiras entre o contexto mundano da existência humana e a vida biológica não é consequência apenas da destruição apenas do lado público do mundo, acarretando o isolamento e a impotência dos homens, isto é, a perda da capacidade de agir em concerto, como ocorre nos regimes tirânicos. As implicações biopolíticas da solidão ou da superfluidade das massas se caracterizam pela deterioração tanto da esfera pública quanto da esfera privada da existência, ou seja,

quando o homem perde, por um lado, toda relação com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, e com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem, mas também, por outro lado, quando o homem perde a confiança na manifestação sensorial do mundo concedida pelo senso comum e, enfim, perdendo até mesmo o próprio “eu” como parceiro no diálogo reflexivo pelo qual o pensamento confere significados para aquilo que os homens fazem e sofrem no mundo. Por isso observa Arendt: “O isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (2004, p.527). Esse colapso biopolítico do mundo ou essa solidão das massas modernas se consolidou através de um modo de vida no qual todas as atividades humanas foram definidas com base na capacidade de sustentar e potencializar a sobrevivência natural, efetuando a socialização do labor e do consumo e a funcionalização de todas as atividades humanas. Trata-se de uma forma de organização biopolítica da vida coletiva que nutriu nos homens a crença de que o fator que rege nossos engajamentos ativos com o mundo é a eterna necessidade imposta a nós pelos processos inflexíveis da natureza e que nós, portanto, dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da gigantesca esfera social e econômica, cuja gestão seria a finalidade suprema da política. O isolamento se torna solidão radical em uma sociedade onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar e consumir. Como diz Arendt:

“nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão” (2004, p.527).

O isolamento e a impotência se tornam solidão ou alienação do mundo quando, em busca da abundância, da felicidade individual e social, a relação trabalho-consumo se universaliza a ponto de tornar os homens alheios ao mundo instaurado *em torno e entre* eles, concentrando-os apenas em suas próprias existências, no mero bem-estar e no desenvolvimento socioeconômico. Sem um mundo comum e humano que a um só tempo nos relacione e nos distinga, passamos a viver ou em uma separação desesperadamente solitária ou comprimidos em uma massa. Uma sociedade biopolítica baseada na organização das massas solitárias, como diz Arendt: “nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos, que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (2007, p. 126).

Assim, a dominação totalitária reflete a sensação de superfluidade das massas modernas, pois pretendeu administrar as condições em que a pluralidade humana pudesse ser anulada e reduzida à mera sobrevivência biológica, nutrindo nos homens

a crença de que eles pertencem à raça humana da mesma forma que os animais pertencem a uma dada espécie de animais. Os inéditos instrumentos totalitários de dominação dirigiram e desnudaram a atrofia do mundo comum, configurando um ordenamento político que dispensava a convicção, a opinião e qualquer auxílio humano para sua instituição e preservação, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro e relacionar o homem com o mundo enquanto abrigo artificial e assunto compartilhado de seres singulares que agem e falam. Forçadas a viver fora do mundo comum e humano, as massas estavam devidamente preparadas para mergulhar no gigantesco movimento da *História* ou da *Natureza* que supostamente utilizariam a humanidade como material, ignorando nascimento e morte.

O totalitarismo deve ser compreendido, portanto, como uma cristalização súbita, imprevisível e não necessária de diversos elementos biopolíticos constitutivos das condições gerais da existência humana no século XX. Segundo Arendt, o totalitarismo foi uma “tempestade de areia” no meio do deserto do mundo moderno, ou seja, uma tempestade que ameaçou “devastar o mundo que conhecemos — um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim — antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de se firmar” (2004, p. 531). Esse “mundo que conhecemos” e que Arendt afirma “ter chegado ao fim” é o mundo ocidental-europeu sustentado pela trindade tradição, religião e autoridade. O totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa a esta perplexidade que iluminou o esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a civilização europeia. O desafio da era moderna consiste precisamente em ter que viver em um mundo comum caracterizado pelo fato de não depender de autoridade, religião e tradição para ser instaurado, conservado e compreendido.

É neste sentido que podemos ler no terceiro item da primeira seção de uma palestra proferida por Hannah Arendt em 28 de outubro de 1954, a seguinte nota: “O totalitarismo é um fenômeno de decadência, mas em resposta ao desafio do mundo moderno. O mundo livre deve fazer o mesmo? Há um modo de desenhar uma nova organização política [*polity*]?” (2011a, p. 236). Em outros termos, se o totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa ao “desafio do mundo moderno”: “isso significa que somente o totalitarismo aceitou o desafio de nossa época? Que o mundo livre fracassou?” (ARENDR, 2011a, p. 231). Ora, mas a contemporânea democracia de massa, com suas bases liberais e seu sistema representativo, não seria um “novo começo” em resposta ao desafio do mundo moderno e em face do totalitarismo?

Quando o acirrado antagonismo ideológico que marcou a Guerra Fria esperou de Arendt uma defesa da democracia liberal como única solução contra o totalitarismo, a autora surpreendeu ao propor “uma pergunta muito mais radical, agressiva e desesperada: a política tem ainda algum sentido?” (2008, p. 162). Tal desconcertante pergunta nasce do seguinte diagnóstico crítico: se os regimes totalitários foram a negação mais absoluta da liberdade, a versão abstrata e repre-

sentativa da democracia não seriam efetivamente uma “nova organização política” que superaria efetivamente a solidão ou a alienação das massas, uma vez que esse regime também está estruturado com base na atrofia biopolítica do mundo comum e humano, obscurecendo o sentido político da liberdade e a liberdade como o sentido da política.

Enxergando no totalitarismo a pretensão de subordinar todas as esferas da vida às exigências da política, destruindo a individualidade e as liberdades civis, sobretudo a liberdade de isenção da política, a democracia liberal aprofundou a sua convicção sobre a incompatibilidade entre política e liberdade, expandindo pelo mundo, desde a segunda metade do século XX e na transição para o século atual, uma democracia formal que vem absorvendo continuamente um número expressivo de países, sendo os exemplos mais marcantes disso a derrocada do comunismo na antiga União Soviética, no Leste Europeu e nos países bálticos, assim como o fim das ditaduras militares sul-americanas. Contudo, essa expansão democrática planetária, ao invés de aceitar o desafio do mundo moderno e dar uma resposta à solidão das massas, em busca de uma “nova organização política”, ela dá continuidade ao esvaziamento da vida política e ao abismo entre liberdade e poder. A versão liberal e representativa da democracia moderna fortalece os preconceitos tradicionais sobre a política ao sediar a esfera do político no aparato do Estado e ao sustentar que a liberdade começa onde a política termina. Esse preconceito está enraizado em nossa filosofia política tradicional para a qual, desde sua origem platônica, a esfera dos negócios humanos, resultante da fala e da ação, como deveria possuir uma dignidade advinda de si própria, mas se sujeitasse ao domínio de algo exterior a seu âmbito, recusando, portanto, qualquer dignidade ou autonomia à política como um fim em si mesmo. Assim, alinhada a essa lógica tradicional, a concepção liberal da política defende a tese de que a política é um “mal necessário” e *quanto menos política, mais liberdade*, intensificando a oposição entre política e liberdade e a identificação entre poder e violência. A política passa, então, a ser pensada como garantia de segurança aos direitos dos indivíduos, com a função de resguardar as necessidades sociais e as liberdades apolíticas de pensamento, religião, expressão, atividade econômica e toda a esfera privada da vida, na qual os homens possam exercer atividades realizadas fora do lado público do mundo. Os liberais, convictos de que o poder corrompe e o progresso requer constante perda de poder, enxergaram apenas diferenças de grau entre autoritarismo, tirania e totalitarismo, uma vez que todas essas formas de governo acarretam uma intervenção arbitrária dos governos sobre as liberdades individuais. O liberal identifica a autoridade com o poder, e, além disso, amalgama autoritarismo, tirania e totalitarismo, justamente porque todos eles desempenhariam a mesma função: obstaculizar o desenvolvimento histórico. É essa mentalidade que acaba utilizando a violência para supostamente restabelecer a autoridade, ou seja, faz a violência preencher a mesma *função* que a autoridade, qual seja: obter obediência.

Mas, para Arendt, o credo liberal que funde poder e violência nos impede de ver que o totalitarismo não é a ampliação do espaço do político, mas a sua supressão. E a separação entre liberdade e política em nada contribui para a superação do desenraizamento, da violência, da massificação e da descartabilidade que assolam as massas modernas e serviram de base para os instrumentos totalitários de mobilização e dominação. Como observa Duarte:

“O denominador biopolítico comum à violência *extraordinária* do totalitarismo e à violência *ordinária* das modernas sociedades democráticas despolitizadas, em que o cuidado dos cidadãos pela coisa pública foi substituído pela administração e pelo incremento tecnocrático dos interesses *vitais* dos agentes econômicos privados, se encontra exatamente na ascensão do *animal laborans* e dos interesses econômicos vitais da sociedade ao centro do espaço público” (2010, p. 323).

Por isso uma “nova organização política” que responda efetivamente ao desafio do mundo moderno, precisa começar recusando a distinção entre liberdade e política e percebendo nessa fusão entre poder e violência “os elementos do pensamento totalitário que hoje existem em todas as sociedades livres” (ARENDR,2002b, p. 54). É por isso também que a versão formal e representativa da democracia não configura ainda um “novo começo” ou outra resposta diante da resposta destrutiva totalitária, pois nelas a liberdade não é vivenciada na ação e no discurso, consolidando uma experiência negativa da liberdade como “não impedimento”, como gozo de atividades não controladas pelo Estado, restringindo a liberdade efetivamente política ao mínimo instante do voto. Nas democracias liberais de massa e mercado, a política se transformou em administração burocrática da gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político ao longo da modernidade. O que resulta desse processo é a intensificação do comportamento repetitivo e previsível do labor e do consumo, reduzindo o espaço público ao mercado de trocas econômicas. Todo esse processo foi potencializado ao máximo quando o trabalho e o consumo se transformaram nos fundamentos de toda relação política, promovendo a vida biológica ao nível de *Bem supremo* e disseminando o ideal da maior felicidade possível para o maior número de indivíduos em uma sociedade inteiramente formada por detentores de empregos. Imerso no trabalho para a manutenção do seu metabolismo com a natureza, as massas socialmente reconhecidas e economicamente estabelecidas se inserem no ciclo repetitivo de funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social, isto é, ao cuidado, ao controle e ao desfrute do mero viver. A esfera pública foi destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo. E a conversão do privado em uma função precípua do Estado implica justamente na perda do significado da política como ação livre e espontânea frente às determinações do âmbito da necessidade e da funcionalidade.

Por esta via, a crescente indistinção entre mundo e vida submete a pluralidade humana, condição da política, a determinações completamente autônomas com relação as suas capacidades de intervenção, interação e compartilhamento, promovendo o recrudescimento da violência, da descartabilidade e da massificação social. A natural condição de vivente tranca todo ser vivo no programa biológico da sua espécie, não permitindo que sua atividade converta o seu entorno em “mundo”, uma vez que a natureza não reivindica ao ser vivo que ele se torne um ser efetivamente ativo, apenas que ele se adapte ao meio absorvido pelos ciclos inflexíveis dos processos biológicos, sempre circulares, sem finalidade exterior, sem começo e nem fim, velado em si e para si. É neste sentido que Arendt ressalta a importância de compreendermos hoje que os engajamentos produtivos e práticos dos homens com o mundo estão voltados para a construção do artifício humano enquanto um espaço estável para os negócios humanos, enfim, para atividades que os homens realizam por *liberdade*, em franca oposição às necessidades naturais ou às carências da vida orgânica. Para dizer com Hannah Arendt:

“Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna” (2007, p. 202).

Quando a vida está em jogo, o ingresso na esfera política passa a ser limitado ao mero processo biológico, vinculando-se às necessidades do mero viver. Neste sentido, a ascensão da biopolítica, na era moderna, revela o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade. Passa a imperar um tipo de sociedade que transformou a esfera pública em função da economia doméstica de subsistência, e esta se tornou a única preocupação comum que sobreviveu entre os homens, pois a esfera da convivência e das interações humanas passam a significar a dependência mútua dos homens em prol da subsistência biológica. É nessa medida que não vivemos hoje propriamente em um mundo, mas engolfados e impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo.

A sociedade do trabalho e do consumo paralisa, assim, o potencial imprevisível e espontâneo da ação e do discurso, desprezando o seu potencial de iniciar algo novo, pois se interessa somente pela capacidade do indivíduo em se adaptar àquilo que está dado. E quando os homens se tornam absolutamente supérfluos e desprovidos de um mundo comum, passa a ser dispensável a opinião e qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade. Assim, a existência de um mundo comum como espaço intermediário da ação e da fala é a condição para que possamos estar livremente

associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses mundanos, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados. Quando a preocupação com a esfera social e econômica se tornam a finalidade da política ou o fator que rege nossas ações e nossa conduta no mundo, vemos destruídas a espontaneidade e a capacidade dos homens de iniciarem algo novo por liberdade, algo que não possa ser explicado processo inflexível da vida biológica, algo que resulte da instauração coletiva da novidade. Enquanto o poder político estiver identificado com a gestão integral da vida biológica e com o desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade, não poderá existir um mundo verdadeiramente público, mas atividades privadas exibidas em público.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.
- _____. *A dignidade da política*. A. Abranches (Org.). Trad. H. Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. “Trabalho, obra, ação”. Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005, p. 175-201.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. Totalitarismo. Trad. A. Correia. In: *Inquietude: Goiânia*, v. 2, nº 2, ago/dez, 2011a.
- _____. *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia da Letras, 2011b.
- BIRMINGHAM, Peg. *The Predicament of Common Responsibility*. Indianápolis: Indiana University Press, 2006.
- BRAUN, K. Biopolitics and temporality in Arendt e Foucault. In: *Time and Society*, v. 16, nº1, 2007, pp. 5-23.
- DELEUZE, G. *Post-Scriptum: sobre sociedades de controle. Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUARTE, A., LOPREATO, C., MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ESPOSITO, R. *Bíos: Biopolítica y Filosofía*. Trad. Carlo R. M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FUENTES, Juan José. Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. In: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 44, enero-junio, 2011, 239-255;

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I – a vontade de saber*. Trad. M.T. da Costa Albuquerque e J.A.G. de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

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

_____. *Segurança, território e população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2008b.

NEGRI, A.; HARDT, M. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001).

PÉLBART, P. *Vida capital*. Ensaio de vida política. São Paulo: Iluminuras, 2003.

QUINTANA, L. Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt. In: *Revista de ciencia política*. Vol.29, nº 1, 2009, pp. 185-200.

ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERGH, M. (Orgs.). *Hannah Arendt et la Modernité*. Paris: Vrin, 1992.

VATTER, M. Natality and biopolitics. In: *Revista de Ciência Política*, v. 26, nº2, 2006, pp. 137-159.



A memória e a cura das feridas: Violência democracia trauma

Silvia Maria Brandão Queiroz*

* Mestranda em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – Campus Guarulhos.

Resumo

Pretendemos refletir, a partir do pensamento de Paul Ricoeur, sobre a dimensão política da memória em sociedades oriundas de regimes de exceção. Para tanto, enfatizaremos o papel que o filósofo atribui ao testemunho. No percurso priorizamos o diálogo do autor com Sigmund Freud e Tzvetan Todorov.

Palavras-chave: violência, democracia, trauma, testemunho, reconhecimento.

Introdução

Nas sociedades com passado violento, o desvelamento das memórias do período propicia a percepção crítica acerca do ocorrido e abre espaço para novo agir. Contudo, quando o reconhecimento público permanece em suspenso há o bloqueio da política e da expectativa de outro devir. Parece-nos que a assertiva pode ser confirmada quando refletimos acerca do modo com que as novas democracias lidam com seu passado de terror.

Adotamos como foco argumentativo a relação que Ricoeur estabelece entre violência, democracia e trauma. Nessa perspectiva, destacamos o valor exemplar do testemunho, pois se o traumatismo remete ao passado, o valor exemplar orienta para o futuro.

Por fim, salientamos que partimos da experiência do vivido: o caso brasileiro. Advogamos que as estratégias adotadas pelo discurso oficial acerca do passado recente seguem bloqueando o agir político e comprometendo o devir. Pois, se num primeiro olhar ou em certo discurso, a “reconciliação nacional” e o “perdão”

promovidos pela anistia brasileira aparecem como remédios eficazes; a sociedade está pacificada e a barbárie diz respeito apenas a um passado acabado; e a vítima é aquela que não aceita o perdão, que mais do que clamar por justiça, almeja vingança. Num olhar mais profundo, parece-nos que o “perdão imposto” buscou apagar a ação discordante dos atores e igualar as diferenças em nome de uma pretensa reconciliação nacional, com isso legitimou certa autoridade e baniou o dissenso, gerando uma incapacidade ética e política. Isso representou não apenas uma aparente ausência de conflito, mas também, mais profundamente, a inviabilidade de se opor um mundo comum a outro, de inaugurar um novo ser, um novo agir. Somos uma sociedade paralisada no trauma.

A memória e a cura das feridas

A memória é uma representação fragmentada e polissêmica de uma coisa ausente conduzida pelo tempo. Assim, a lembrança que desponta no presente não é o passado tal e qual, mas a presença da ausência que se manifesta por meio de um ajustamento defeituoso, enviesado do ter-sido. Contudo, não temos nada melhor que a memória para significar que algo se passou antes que declarássemos nos lembrar.

Para Ricoeur, a impressão originária se faz presente a partir do reconhecimento. A assertiva faz parte da reflexão que o autor desenvolve na obra *O percurso do reconhecimento*, onde aborda o conceito em três níveis: como *identificação*, onde o ato de reconhecer implica em uma voz ativa que carrega o reconhecimento como idêntico a si mesmo e a distinção atua apenas como instrumento de reafirmação de si; como *reconhecimento de si*, onde o percurso implica em se reconhecer e se fazer reconhecer, ser reconhecido por outrem; e como *reconhecimento em reciprocidade*, onde a solicitação “expressa uma expectativa que pode ser satisfeita somente enquanto reconhecimento mútuo quer este permaneça como um sonho inacessível, quer ele requeira procedimentos e instituições que elevam o reconhecimento ao plano político” (2006, 28).

O *reconhecimento de si* ocupa um lugar mediano entre a alteridade e a autodesignação do sujeito da gramática ricoeuriana do *eu posso*.¹ Nesse nível, destacamos o papel que Ricoeur atribui à narrativa, é ela quem faz a mediação entre a lembrança e o indivíduo que se reconhece e se faz reconhecer. Para o autor, lembrar é trazer a recordação à consciência e para tal, o pressuposto é a capacidade de atestar e reconhecer-se na experiência do vivido tanto como agente do ato como paciente da ação diante de outrem. O sujeito da lembrança é então aquele que nomeia e desmente a si mesmo diante da escuta do outro. Dessa maneira, a “autodesingação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais

¹ Na gramática do eu posso a humanidade é mediada pela semiótica da cultura, onde o homem capaz de falar, agir, narrar, se imputar, assumir a responsabilidade por seus atos não é um sujeito autônomo em si mesmo, mas inserido em um corpo social, recheado de feridas, conflitos, discursos estratégicos de legitimação de poder e autoridade, nem sempre acessíveis à consciência, somos determinados por essa *incapacidade originária*.

a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outrem” (RICOEUR, 2006, 111). Aqui, o ato de recordar realiza a vinculação entre o agente, o paciente e o ato: eu fiz, eu sofri, eu me lembro. Portanto, na “forma reflexiva do ‘narrar-se’ a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa” (RICOEUR, 2006, 114), onde o dizer para outrem é que permite ao sujeito o *reconhecimento de si*.² Contudo, a constituição da *ipse* não se dá por meio de um processo linear e contínuo, mas por meio do encadeamento de sentido que entrelaça o concordante-discordante inerente ao processo narrativo.³

Todavia, se por um lado, a narrativa é fundamental para o reconhecimento do passado que retorna e é indivisível da consciência que nos impulsiona à ação; por outro, para que ocorra narrativa e reconhecimento antes há de haver a sobrevivência da ausência no presente. Falamos da memória subjetiva, que se constitui a partir da imagem mental, do rastro psíquico;⁴ ao mesmo tempo ajustado e apagado no presente.

Enquanto rastro psíquico, a memória é uma impressão marcante que foi inscrita na alma e permaneceu no tempo, mas não de modo idêntico. Portanto, é pelas medidas do tempo que entramos na interioridade, pois “é o homem interior que se lembra de si mesmo” (LEAL, 2002, 108). Para Jeanne Marie Gagnebin, o caráter subjetivo do rastro mantém viva a tensão entre a presença e a ausência. Nessa perspectiva, “as marcas tornam o verbo permanecer mais importante que o verbo passar” (RICOEUR, 2007, 22), pois medimos a impressão que ficou ou não medimos nada. A colocação institui limites à pretensão da memória de fidelidade ao passado, evidenciando sua condição inquietante de permanente inacabamento.

No caso das lembranças traumáticas, ainda que o conteúdo reprimido permaneça como rastro, pois como ensina Freud, seria um erro “acreditar que o nosso esquecimento corriqueiro significa uma destruição do registro mnêmico, ou seja,

² Para Ricoeur, a identidade narrativa se constitui em meio às contingências da vida humana e está aberta a constantes releituras. A abertura é desencadeada pelo círculo mimético, que é composto de três etapas: a prefiguração (antes da narrativa), a configuração (o texto) e a refiguração. No último estágio ocorre intersecção entre o mundo do texto e do leitor, mundos que se atravessam e provocam novas possibilidades de sentido indutores da ação. Cf. Leal, Ivanhoé Albuquerque, *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*, [2002].

³ O conceito concordante-discordante origina-se a partir da *Poética* de Aristóteles. Ricoeur o insere no tempo do mundo, onde se dá a representação da ação humana para além do ficcional do poeta e onde recompor o passado é tanto estabelecer a concordância, por meio da organização dos fatos, do encadeamento de uma unidade de sentido, a qual denomina de ordenação das temporalidades ou síntese de heterogeneidades; como revelar a discordância dos agentes, por meio dos personagens, da ação e da intriga. Dessa maneira, a discordância se instaura no interior da concordância, caracterizando a estrutura da intriga como concordante-discordante. Cf. Ricoeur, *Tempo e narrativa*, vol. 1, [2010].

⁴ Ricoeur classifica os rastros em três tipos: o escrito, que se relaciona com o plano da operação histórica documental; o cortical, que diz respeito à organização biológica do cérebro, onde se localiza a possibilidade de esquecimento definitivo; e o psíquico relativo a uma impressão que foi deixada em nós por uma afecção, um acontecimento marcante, que permanece. Enquanto os dois primeiros dizem respeito a marcas exteriores, o último volta-se ao profundo, ao depositário da significação mais dissimulada, porém originária. Em nosso estudo priorizaremos o rastro psíquico, pois é ele que atesta a sobrevivência da memória subjetiva no presente. Cf. Ricoeur, *A memória, a história, o esquecimento*, [2007], parte III, cap. O esquecimento.

uma aniquilação” (2011, 50), há uma resistência à recordação que se manifesta como compulsão de repetição. Para o psicanalista, a resistência é uma defesa psíquica contra a incapacidade de recepção de um evento que ultrapassa os limites da percepção, fazendo com que o indivíduo retire do passado o arsenal de armas para impedir que a memória traumática passe à consciência. Quando maior a resistência, mais se manifesta à compulsão. Assim, embora a cena manifesta não seja um ato de rememoração, pois se dá de modo involuntário e inconsciente, permanece determinando a ação consciente e obstaculizando a vida do sujeito. Nesse sentido, ainda que difícil, a elaboração do passado doloroso é necessária. Entretanto, como sugerido implicitamente, elaborar não é esquecer ou repetir inconscientemente, mas trazer a lembrança à consciência. “Descritivamente falando, trata-se de preencher lacunas da memória; dinamicamente é superar resistências devidas à repressão” (FREUD, 1996d, 163). A técnica psicanalítica consiste então em escutar o paciente, identificar as resistências e torná-las consciente ao analisando, que as vence e caminha em direção a cura. No processo, o paciente faz narrativas desconexas; o analista as escuta, interpreta, faz o encadeamento de sentido e relata ao doente os impulsos instituais que estavam reprimidos e alimentam a resistência. Para Ricoeur:

[...] o que Freud quer é que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe é estranho, alargue o seu campo de consciência, viva melhor e finalmente seja um pouco mais livre e, se possível mais feliz. Uma das primeiras homenagens rendidas à psicanálise fala de “cura pela consciência”. A afirmação é justa. Com a condição de se dizer que o analista quer substituir uma consciência imediata e dissimulante por uma consciência mediata e instruída pelo princípio de realidade (1988, 150).

Todavia, o analisando resiste a aceitar a veracidade da narrativa, pois ainda que o terapeuta faça a mediação entre a lembrança traumática e o ser afetado, esse tem de reconhecer-se no conteúdo que lhe é apresentado. Portanto elaborar o passado ferido não diz respeito apenas ao tempo, mas necessita do tempo. Do confronto, em desafio a ele, que o paciente pode convencer-se da existência do trauma e superá-lo. Nesse sentido, como coloca Ricoeur, a análise não visa substituir a ignorância pelo conhecimento, mas provocar a consciência por meio de um trabalho sobre as resistências.

O esforço de recordação é denominado por Freud de trabalho de rememoração, “pertencem a esse trabalho tanto a paciência do analista para com a repetição canalizada pela transferência⁵ como a coragem requerida ao analisando de se reconhecer enfermo, em busca de uma relação verídica com seu passado” (RICOEUR, 2007, 85). De acordo com a historiadora Janaina Teles, “a literalização da

⁵Segundo Freud, a transferência é uma doença artificial que permite a intervenção do analista. São as ações repetitivas exibidas na transferência que levam ao despertar das lembranças reprimidas. Para o psicanalista, o principal instrumento para trazer a recordação a consciência reside no manejo da transferência. Cf. Freud, *Recordar, repetir, elaborar*, [1996d].

cena traumática consiste na incapacidade do sobrevivente de incorporar as imagens das memórias em uma cadeia contínua, daí apresentarem-se fragmentadas. A tradução desses ‘nós da memória’ – desses momentos encapsulados ou enterrados em uma cripta interna – é o objetivo de toda a terapia” (2009, 157).

Na análise, a transferência é a arena onde se dá a intermediação entre a doença e a vida real, momento em que o paciente pode manifestar sua compulsão com total liberdade. Mas para tal, com efeito, o terapeuta:

[...] pede algo ao paciente: que, parando de gemer ou de esconder a si próprio o seu estado mórbido, encontre coragem para fixar sua atenção sobre estas manifestações mórbidas, de olhar a doença como um adversário digno de estima, como uma parte de si mesmo, como um fundo do qual conviverá que ele extraia preciosos recursos para vida ulterior”. Senão, acentua, Freud, não se produzirá nenhuma “reconciliação” (RICOEUR, 2005, 3).

Para Ricoeur, na experiência analítica a participação do paciente é fundamental, é ela que faz a “articulação entre o lado passivo, apático, da memória e o lado ativo do exercício da memória. Nesse ponto, a noção de trabalho – trabalho de rememoração, trabalho de luto – ocupa uma posição estratégica na reflexão sobre as falhas da memória” (2007, 93).

O trabalho de luto é voltado para algo que perdemos: uma pessoa, um ideal, a liberdade etc. O desligamento do objeto ocorre por graus, até o momento em que interiorizamos a perda. No processo, há uma separação entre o eu e o objeto. Assim, diz respeito a um esquecimento ativo que nos liberta aos poucos, possibilitando a reconciliação com as feridas. Embora, o objeto perdido continue existindo psiquicamente, diferente da compulsão de repetição, que paralisa o sujeito no mesmo de forma inconsciente e acrítica, com o trabalho de luto o ser fica livre e desinibido para a vida.

Para o filósofo francês, a libertação que a psicanálise preconiza não diz respeito a projetos de dominação, mas a capacidade de falar. É uma técnica de veracidade, que se desenrola no campo do poder dizer, onde o analista detecta, por meio da linguagem, o sentido do narrado, a interpretação de uma história. Nesse sentido, seu objeto não são os fatos em si, mas o desvelamento dos efeitos de sentidos, das ilusões, dos delírios, a revelação do encoberto pelas distorções que provocam deslocamentos no ser que age. Para Ricoeur, a psicanálise freudiana desnuda a ilusão da consciência imediata quando revela o *Cogito* ferido; trata-se ainda do sujeito, mas de um sujeito portador de uma consciência mediada por signos e heranças, nem sempre conscientes e que antecedem e ultrapassam o ser que age. A questão nos transporta à memória coletiva.

Segundo Ricoeur, a aplicação dos conceitos psicanalíticos à memória coletiva é autorizada pelas constantes alusões de Freud para além do divã. Justifica-se mais completamente pela estrutura originária entre violência e comunidade. Pois

“não existe nenhuma comunidade histórica que não tenha nascido de uma relação que se possa comparar sem hesitação com a guerra” (RICOEUR, 2007, 92). Em outras palavras, há uma relação inaugural entre violência, democracia e trauma atestada por vários acontecimentos fundadores das sociedades contemporâneas. Portanto o patológico pode ser legitimamente recepcionado pelo coletivo. A assertiva se evidencia quando refletimos acerca da violência fundante encoberta pelas memórias públicas das novas democracias.

Aqui, a compulsão de repetição se manifesta tanto pelo excesso como pelo déficit de memória, pois “o que uns cultivam com deleite lúgubre e outros evitam com consciência pesada” (RICOEUR, 2007, 93). Em ambos os casos, trata-se de uma deformação, cujo resultado não é uma mudança de aparência, mas colocação de outra coisa em seu lugar. A falsificação permite, dentre outras coisas, que trechos do passado sejam tratados como fatos completamente esquecidos.⁶

A memória-repetição é atestada tanto pelas comemorações coletivas, caracterizadas pela passividade dos sujeitos sociais diante de celebrações, que colocam a violência fundadora como necessária à manutenção da ordem, fazendo com que aceitemos a repetição da violência em situações análogas, pois “a ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, uma vez instituída, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que se poupam dúvidas e hesitações em todos os casos idênticos” (FREUD, 2011, 94);⁷ como pelas testemunhas, que buscam escutas às narrativas e todo esforço para não pensar naquilo transforma-se espontaneamente em “pensamento obsessivo”, fascinação pelo objeto proibido. Na história, os historiadores do passado recente podem ter esse tipo de obsessão por um passado que não passa.

No entanto, enquanto as celebrações intencionalmente deformadas se fazem acreditar pela comemoração de uma lembrança incompleta; o testemunho das víti-

⁶ O deleite lúgubre se manifesta em festividades que transformam atos violentos em acontecimentos dignos de celebração. Esse é o caso das comemorações anualmente realizadas por brasileiros, civis e militares da reserva, para lembrar o golpe de 1964, que continuam denominando, publicamente, de “Revolução.” Ainda que essas celebrações não façam parte da agenda oficial de Estado, reafirmam a inversão do passado, pois permitem a legitimação do discurso que justifica os crimes de tortura, assassinato e desaparecimentos perpetrados pelo Estado como necessários à manutenção da lei, da ordem, da democracia e da segurança. A deformação se evidencia pela própria natureza do fato celebrado: golpe de Estado contra um governo eleito democraticamente, com implantação de uma ditadura militar, que durou 21 anos e que resultou na tortura, no assassinato e desaparecimento dos que se oponham ao regime. Somente em 1989, após 25 anos do golpe, os brasileiros readquiriam o direito de eleger diretamente o Presidente da República. Contudo, a democracia ainda não está consolidada como indicam, dentre outras questões, a permanência da tortura como prática de Estado e a legislação autoritária recepcionada pela democracia, como a Lei de Anistia.

⁷ Identificamos a analogia na forma como o Estado brasileiro tem justificado a barbárie do presente. O discurso é similar ao do passado. Contudo, se ontem a ameaça à ordem vinha dos comunistas, dos denominados terroristas; hoje é identificada em diferentes partes do corpo social, como estudantes, dependentes químicos, sem terras, sem teto, moradores das periferias, entre outros; como evidenciam os constantes casos de violência de Estado noticiados pela mídia.

mas pode ser visto como prova dos indícios não valorizados do passado, pois “não devemos esquecer que ao avaliar uma nova doutrina, não é suficiente o conhecimento de seu conteúdo *positivo*; o seu lado *negativo* é quase igualmente importante, ou seja, o conteúdo daquilo que ela rejeita” (FREUD, 1996a, 35). Aqui, o testemunho é o rastro que permite a impressão da memória oculta nas marcas do vivido.

Para Ricoeur, as celebrações públicas baseadas em um esquecimento imposto por meio de anistias desqualificam o testemunho quando fazem com que à narrativa, que atesta o ocorrido, seja tratada como fato não sucedido. As lembranças encobridoras⁸ transformam-se então em notáveis abusos de memória. Pois, “o que celebramos em nome de acontecimentos fundadores, são essencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado de direito precário” (RICOEUR, 2007, 95).⁹

De acordo com o filósofo francês, o paradigma contemporâneo de anistia, “enquanto esquecimento institucional toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada com um passado declarado proibido” (2010, 460). Pois, o que preconiza precede da instância política, figurando como ato promulgado por um chefe de Estado, discutido e aprovado por um Parlamento. O processo encobridor faz com que nasça com a aparência de um legítimo acordo político.¹⁰ Contudo, representa um apagamento que contém duplo esquecimento:

⁸ De acordo com Freud, em *Psicopatologia da vida cotidiana*, as lembranças encobridoras resultam de um processo de deslocamento, de uma substituição da recordação significativa, cuja reprodução direta é impedida por uma resistência. Para o psicanalista, as lembranças encobridoras podem ser classificadas como uma espécie de paranóia, pois “cada um de nós se comporta, em algum ponto, de maneira semelhante ao paranoico, corrigindo um aspecto insuportável da realidade por meio de uma formação de desejo e introduzindo esse delírio na realidade. É particularmente digno de nota o caso em que um grande número de pessoas empreende conjuntamente a tentativa de obter garantias de felicidade e proteção contra o sofrimento mediante uma transformação delirante da realidade. [...] E quem toma parte do delírio, obviamente nunca o reconhece como tal.” Cf. Freud, *O mal estar da cultura*, [2011, 73].

⁹ A precariedade do Estado de direito das novas democracias pode ser atestada pela ambigüidade, política e jurídica, que permeia a ação dos novos governos diante dos crimes de Estado cometidos durante as recentes ditaduras latino-americanas. No caso brasileiro, se por um lado às vítimas, como rastros, lutam para que as impressões ocultas das marcas do vivido sejam inscritas na memória oficial, como denota a ação civil declaratória movida pela família Teles, que cunhou o reconhecimento jurídico e histórico de que o Coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ustra, dirigente do DOI-Codi de São Paulo entre 1970 e 1974, foi torturador. Por outro, a Lei de Anistia, tem impedido o julgamento e a condenação penal dos perpetradores. Nos dois casos, falamos da lei de um mesmo Estado. Perguntamo-nos então o que faz com que a justiça declare a culpa de um cidadão e, ao mesmo tempo, impeça sua responsabilização criminal? A dúvida permanece. Contudo, a transformação da conduta coletiva em prol de uma ação política ética, que poderia advir do reconhecimento jurídico e social do ocorrido, fica em suspenso. Continuamos no delírio.

¹⁰ A anistia brasileira se encaixa no modelo. Pois a transição, acordada durante a ditadura, entre as elites políticas e as Forças Armadas, fez com que figurasse como legítimo acordo político. Contudo, o discurso democrático encobre a prática autoritária. Pois, embora a lei do “perdão” tenha sido aprovada segundo procedimentos democráticos, vivíamos no regime ditatorial; tanto que para garantir a aprovação da anistia o governo mudou a lei, por meio do pacote de abril de 1977, que consistiu em uma série de reformas constitucionais, dentre as quais a escolha de senadores biônicos. Lançou mão também de práticas de terror e repressão como o massacre da Lapa, ocorrido em São Paulo, onde militantes do Partido Comunista foram mortos, presos e torturados, em 1976; a invasão da PUC-SP comandada pelo Secretário de Segurança, Antônio Erasmo Dias, durante a realização clandestina do III Encontro Nacional de Estudantes, em 1977; a bomba que vitimou a secretária da OAB, em 1980; a bomba do Riocentro,

não lembrar os males e é proibido lembrar os males. Embora o esquecimento vincule-se a inviabilidade da execução penal, suas consequências a ultrapassam. Pois, ainda que a culpabilidade criminal possa ser considerada como um reconhecimento ínfimo diante das atrocidades cometidas; sem reconhecimento não há desligamento e reconciliação. E, “nos grandes processos ensejados pelas catástrofes do século, esse trabalho de luto não é oferecido apenas às vítimas, se é que elas ainda existem, mas aos seus descendentes, parentes e aliados, cuja dor merece ser honrada” (RICOEUR, 2008a, 189). Para o filósofo, “se uma forma de esquecimento puder então ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo de modo apaziguado, sem cólera. Essa dicção tão pouco será de um mandamento, de uma ordem, mas de um desejo no modo optativo” (2007, 462).

Em outros termos, os adeptos da amnésia institucional fazem com que a ação dos sujeitos sociais apareça como desprezada da tradição, na medida em que o suposto consentimento acerca do perdão não se fundamenta na experiência do vivido, mas no esquecimento das barbáries. Dessa maneira, sob o argumento da racionalidade instrumental, a anistia surge como imperativo à reconciliação. Entretanto, o perdão é contrário ao esquecimento, só perdoamos o que podemos lembrar. Portanto, ainda que possua uma grandeza política, que é destruir a dívida; as anistias, quando impõem o perdão por meio do apagamento dos males, inviabilizam a concessão. Ela pode funcionar como “uma terapia emergencial, sob o signo da utilidade e não da verdade” (RICOEUR, 2007, 462), pois sabemos a partir de Freud, que os rastros ou as mãos sujas de sangue não se desvanecem por decisão institucional, como evidenciam a indignação para com a injustiça do passado e do presente, tônica manifesta pela narrativa das testemunhas e dos movimentos sociais, herdeiros da memória impedida.¹¹

Os males que ela preconiza não podem ser ignorados, pois a inexecução penal, além de permitir o esquecimento de fuga¹² e a repetição, fortalece o discurso negacionista, como indica a afirmação do ex-ditador Augusto Pinochet:

O país sabe que nunca procurei o poder, quando o exerci jamais me agarrei a ele e quando chegou o momento de entregá-lo, de acordo com a nossa Constituição [negociada sob pressão], o fiz lealmente [...] agi como governante infatigável e irredutível no afã de evitar os conflitos armados, por buscar em todo momento a paz para o Chile. [...] sou absolutamente inocente de todos os crimes e dos fatos que irracionalmente se me imputam. (APUD PADRÓS, 2004)

em 1981, entre tantos outros fatos. Em abril de 2010, o Supremo Tribunal Federal reafirmou a versão encobridora. Para STF, a lei foi resultado de uma negociação democrática e tem legitimidade como instrumento imparcial de equilíbrio e justiça entre forças políticas e sociais em disputa.

¹¹ A indignação ecoa como rastro, como demonstram os esculachos promovidos por jovens de países que passaram por ditaduras, como Argentina, Chile e Brasil. Embora esses jovens não tenham vivido diretamente o período de terror, manifestam sua indignação pela injustiça e a existência de uma memória coletiva impedida, quando denunciam publicamente torturadores que não foram presos ou julgados.

¹² Para Ricoeur, o esquecimento de fuga diz respeito a uma omissão, um não querer saber, uma negligência, um não agir. Cf. *A memória, a história, o esquecimento*, [2007].

Nesse contexto, a antítese do esquecimento vai além do desvelamento das memórias impedidas, transformasse também em dever de justiça. A questão é saber então em que medida “pode-se ignorar as angustias dos antigos resistentes ou deportados que lutam contra a amnésia? [...] O esquecimento que ela preconiza não se acompanha de nenhuma leitura satisfatória da história” (RICOEUR, 2007, 458). Seu efeito não seria então de ocultar “os exemplos de crimes suscetíveis de proteger o futuro das falhas do passado e, ao privar a opinião pública dos benefícios do *dissensus*, condenar as memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã?” (RICOEUR, 2007, 462).

As colocações de Ricoeur o aproximam de Tzvetan Todorov. Para esse autor, ainda que não possamos negar o direito ao esquecimento, e em algumas situações, é o que possibilita que continuemos;¹³ na vida pública, fazer com que a comunidade esqueça o ocorrido seria transformá-la em outra; impedir a superação do infortúnio do vivido e em aproveitar as lições das injustiças sofridas como valor exemplar na luta contra a reprodução da barbárie. Nesse sentido, as vítimas de um passado traumático têm uma obrigação para com o presente, pois quem foi afetado diretamente, quem conhece o horror tem o dever de levantar sua voz quando se depara com a repetição. O que o autor defende é que a vítima adote uma conduta exemplar, se eleve para além do grupo de pertencimento e denuncie a violência análoga praticada no presente. Contudo, o papel reservado às vítimas não seria de uma exigência extrema?

Parece-nos que a ação, ainda que necessária, requer uma disposição suprema que não pode ser exigível como dever às vítimas, pois nem todas são capazes de tal elevação; e nem todos os homens dignos de tamanha consideração. Todavia, o impulso da humanidade à destruição, à violência, à agressividade tem de ser combatido. Dessa maneira, a luta por uma vida ética adquire valor fundamental, tornando-se imperativo o reconhecimento da humanidade em reciprocidade, pois como enfatiza Ricoeur, é por meio dele que podemos vislumbrar viver uma vida boa para mim e para outrem em instituições justas.

Contudo, como salienta Tzvetan Todorov, se por um lado a recuperação da memória literal permite, como no trabalho da psicanálise, que a recordação da dor seja neutralizada, posta de lado, deixando de ser um obstáculo à vida; por outro, pode provocar uma incapacidade de superar o infortúnio, fazendo com que fiquemos dominados pela recordação. É nesse sentido, o autor advoga o uso da recordação traumática, ainda que por analogia e generalização, como conduta para não repetição, pois onde “construo um exemplo e extraio uma lição. O passado se converte portanto em princípio de ação para o presente” (2000, 31).¹⁴

¹³ O esquecimento libertador foi narrado por Semprún. Entretanto, como o próprio autor evidencia os rastros não se apagaram, apenas fizeram com que, momentaneamente, experimentasse um sentimento libertador. Rompido, com o suicídio de Primo Levi, que o atravessou e impulsionou a fazer sua própria narrativa acerca da dor sofrida. Cf. *A escrita ou a vida*, [1995].

¹⁴ Todas as traduções de Todorov são de minha responsabilidade.

A assertiva aproxima Todorov de Ricoeur. Pois para o filósofo francês, a singularidade não deve impedir a comparação, não podemos confundir catástrofes, que no plano moral podem ser consideradas excepcionais, com incomparabilidade relativa no plano histórico. Pois ainda que o reconhecimento de semelhanças entre crimes cometidos por Estados possa ser utilizado como desculpa para crimes individuais; a singularidade do incomparável não apaga a possibilidade do repetível. Dito de outra forma, se:

[...] existem uma singularidade e uma incomparabilidade éticas que se devem à magnitude do crime, ao fato de ele ter sido cometido pelo próprio Estado contra uma parte discriminada da população à qual ele devia proteção e segurança, ao fato de ele ter sido executado por uma administração sem alma, tolerado sem objeções marcantes pelas elites dirigentes, sofrido sem resistência importante por uma população inteira (RICOEUR, 2007, 346).

Ela não resulta em incomparabilidade histórica, pois crimes praticados pelo Estado, contra a população que em tese deveria proteger, reproduziram-se e se reproduzem, em diferentes contextos históricos, mesmo após a comunidade e o sistema de justiça internacional haverem reconhecido que crimes contra humanidade são imprescritíveis.¹⁵ Entretanto, como coloca Tzvetan Todorov, a generalização do horror deve ser vista de forma limitada, pois “não há de desaparecer a identidade dos fatos, somente relaciona-los entre si, estabelecendo comparações que permitam destacar as semelhanças e as diferenças. Ser ‘sem comparação’ não quer dizer ser ‘sem relação’: o extremo coabita em germe o cotidiano. Há de saber distinguir, não obstante, entre o germe e o fruto” (2000, 45).

Retomamos então a função que Ricoeur atribui ao testemunho. Para o filósofo, na esfera coletiva o passo inicial à busca da lembrança é a declaração, a narrativa para outrem, testemunho para um terceiro, possivelmente registrado e transformado em um arquivo. Para a historiadora Janaina Teles, “não se trata de retornar sempre ao mesmo ponto nem de repetir o ocorrido, mas de inscrever no campo das representações coletivas as marcas do vivido” (2009, 160).

Nesse contexto, rememorar é trazer os testemunhos ao espaço público, pois como coloca Maurice Halbwachs, na memória coletiva, apesar da lembrança se constituir em nós não é decorrente apenas de nós, mas também de uma realidade que nos é externa. Portanto precisamos dos outros para lembrar. Assim, ainda que

¹⁵ O Estatuto de Roma, em seu artigo 7º, define os crimes contra humanidade como um “ataque contra a população civil”, entendida como qualquer conduta que envolva a prática múltipla de atos como tortura, desaparecimento, assassinato político etc; contra uma população civil, de acordo, com a política de um Estado ou de uma organização de praticar esses atos ou tendo em vista a prossecução dessa política. Para os signatários da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, como é o caso do Brasil, esse tipo de crime é imprescritível. Clarifica-se novamente a lógica dicotomia do discurso e da prática política e jurídica do Estado brasileiro, pois ao mesmo tempo em que assina convenções e tratados, onde reconhece o crime e a punição e assim figura, internacionalmente, como um país preocupado com a questão; no âmbito interno adota a impunidade como prática de Estado.

tenhamos a ilusão de que somos autores de nossas crenças, ela é uma adaptação à pressão social, que interiorizamos de forma inconsciente e acrítica.

Para Ricoeur, o dogmatismo não deve fechar a discussão, pois o próprio Halbwachs diz que:

[...] embora a memória coletiva extraia sua força e duração do fato de que um conjunto de homens lhe serve de suporte, são indivíduos que se lembram enquanto membros do grupo. Agrada-nos dizer que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda segundo o lugar que nele ocupo e que, por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantenho com outros meios (APUD RICOEUR, 2007, 134).

Inferimos então que a capacidade do “eu posso” falar, contar, agir, imputar, não elimina a suspeita e a confrontação entre testemunhos discordantes. Surge então a questão: até que ponto o testemunho é confiável?

Para o filósofo francês, a testemunha pede crédito. Temos então três declarações: “Eu estava lá”; “Acreditem em mim”; “Se não acreditam em mim, perguntem à outra pessoa.” Todavia, a “autenticação do testemunho só será completa após a resposta em eco daquele que recebe o testemunho e o aceita; o testemunho, a partir daquele instante, está não apenas autenticado, está acreditado” (2007, 173). Contudo, “ele é duramente afetado quando instituições políticas corrompidas instauram um clima de vigilância mútua, de delação, nos quais as práticas mentirosas solapam as bases de confiança na linguagem” (2007, 175). Cabe então à história corrigi-lo, por meio do confronto entre a memória declarativa e a arquivada. Nesse sentido, a crise do testemunho nos autoriza a considerar o conhecimento histórico como uma escola de suspeita. Essa “é a maneira rude que a história documental encontra para contribuir com a cura da memória” (2007, 192). No entanto, dizer historicamente não é sinônimo de imparcialidade, totalidade, acabamento, pois história é seleção, escolha, valores, representação incompleta, parcial e inacabada do passado, cuja matriz é a subjetividade do ser que se lembra. Dessa maneira:

A história pode ampliar, completar, corrigir, e até refutar o testemunho da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo. Por quê? Porque, segundo nos pareceu, a memória continua a ser o guardião da última dialética constitutiva da preteridade do passado, a saber, a relação entre o “não mais” que marca seu caráter acabado, abolido, ultrapassado, e o “ter-sido” que designa seu caráter originário e, nesse sentido, indestrutível. Que algo tenha efetivamente ocorrido, é a crença antepredicativa – e até pré-narrativa – na qual repousa o reconhecimento das imagens do passado e o testemunho oral. Nesse sentido, os acontecimentos, tais como a Shoah e os grandes crimes do século XX, situados nos limites da representação, erigem-se em nome de todos os acontecimentos que deixaram sua impressão traumática nos corações e nos corpos: protestam que foram e, nessa condição, pedem para ser ditos, narrados, compreendidos. Esse protesto, que alimenta a atestação, é da ordem da crença: ela pode ser contestada, mas não refutada (RICOEUR, 2007, 503).

Nesse sentido, o que torna os crimes do século XX inesquecíveis e imperdoáveis não é o trabalho do historiador ou do juiz, mas o testemunho de quem sobreviveu. Assim, se por um lado, historiadores a serviço do poder encobrem intencionalmente o passado violento e confirmam o esquecimento imposto por anistias; por outro, a memória viva faz com que a história ocupe o lugar do analista quando permite que historiadores, preocupados com a revelação das lembranças proibidas, estabeleçam o concordante discordante da intriga, por meio do encadeamento de sentido entre o narrado e o registrado, e revelem à comunidade o que a memória oficial colocará em surdina. No último caso, a história possui a dimensão de descortinar os encobrimentos à recordação das lembranças traumáticas à sociedade, possibilitando que a coletividade se reconheça na narrativa e passe pelos trabalhos de rememoração e luto.

Todavia, o percurso só se inicia quando a testemunha adquire coragem e assume a capacidade de dizer, de narrar, de se designar como verdadeiro autor diante de outrem. Só posteriormente entra no campo do *reconhecimento mútuo*, que requer procedimentos e instituições que o levem para o plano político. Em outros termos, assim como nos traumas que atingem os indivíduos, no âmbito coletivo, só há possibilidade de reconciliação quando a sociedade reconhece-se enferma.¹⁶

Entretanto, a consciência social resiste a aceitar-se doente; precisa de tempo para elaborar os relatos reprimidos, para aceitar a verdade do ocorrido, de reconhecer o passado violento como parte da memória social que a constitui e do qual poderá retirar preciosos ensinamentos para um devir democrático. Pois como coloca Freud:

A nova verdade desperta resistências emocionais; estas encontram expressão em argumentos pelos quais as provas em favor da teoria impopular não podem ser discutidas; o combate de opiniões toma um certo período de tempo; desde o princípio há adeptos e oponentes; tanto o número quanto o peso dos primeiros continuam a crescer, até que, por fim, levam a palma; durante todo o tempo de luta, o assunto com que ela se relaciona jamais é esquecido (1996a, 81).

¹⁶ A questão nos leva a refletir acerca do caso brasileiro. Embora o discurso de Estado adote o tom do reconhecimento reconciliatório, o inviabiliza, pois impede que a sociedade se reconheça enferma, quando faz com que o testemunho da vítima ecoe no espaço público apenas para atender ao objetivo de legitimação do discurso governamental, que imobiliza o passado. A criação da Comissão Nacional da Verdade com manutenção da Lei de Anistia clarifica assertiva. Pois, se por um lado, as vítimas, seus familiares e ativistas de direitos humanos, são chamados a falar em prol da verdade história, entendida aqui como aquela que estabelece a versão para um passado acabado e sem relação com o presente; por outro, quando buscam espaços para o reconhecimento de seus pleitos por justiça, que contradizem a política oficial têm suas vozes publicamente caladas; ora por meio da esfera jurídica, que tem inviabilizado a ação penal contra os perpetradores; ora por meio da esfera política, como ocorreu na cerimônia de formalização da Comissão Nacional da Verdade, quando Vera Paiva, filha do deputado desaparecido Rubens Paiva, foi impedida de ler seu discurso e as vítimas ficaram mais uma vez sem voz para suas demandas por justiça. Trata-se de uma lógica de governo baseada no cálculo, onde se adota o conveniente e se rejeita o que deslegitima a prática e o discurso oficial.

No confronto sobre as resistências, o trabalho sai das mãos do historiador e ocupa a cena pública, onde os sujeitos sociais manifestam o embate, o discurso e a ação em liberdade. Contudo, se a transferência é uma etapa fundamenta à cura das feridas, como efetiva-lá quando não há espaço público para o conflito e a luta contra as resistências?

Abre-se o espaço para a melancolia. Segundo Freud, diferente do luto, onde o sujeito sabe o que perdeu; na melancolia o sujeito não consegue simbolizar o objeto e passa a identificar-se com ele; transformando-o em perda do ego. Devido à identificação, as críticas do melancólico são superficialmente direcionadas para si, mas de fato, se dirigem ao objeto perdido. Entretanto, como não consegue separar-se do objeto, o eu torna-se invadido pela perda, inviabilizando o desligamento. De acordo com Jeanne Marie Gagnebin, se no luto há um esvaziamento ocasionado pela perda, na melancolia é o indivíduo que não tem forças para recompor-se e viver, pois é o próprio eu que se esvazia. Para a autora, ainda que para Freud as críticas que o sujeito melancólico endereça a si mesmo, façam parte de uma crítica ao objeto perdido, haveria “uma complacência narcísica na melancolia, que fornece ao sujeito sua grande “vantagem” de desistir do trabalho de luto, isto é, de novos investimentos libidinosos e vitais, para se instalar na tristeza e na queixa infinitas, reino onde o eu pode reinar incontestado” (2009, 105).

A assertiva aproxima a autora da relação que Ricoeur, ancorado em Freud, estabelece entre luto e melancolia. Para o filósofo, o par deve ser tomado em conjunto, pois há uma “[...] propensão do luto à melancolia e a dificuldade do luto de escapar dessa tremenda neurose que devem suscitar nossas reflexões ulteriores sobre a patologia da memória coletiva e sobre as perspectivas terapêuticas assim abertas.” (2007, 85). Dessa forma, a “integração da perda à experiência da rememoração tem um significado considerável para todas as transposições metafóricas dos ensinamentos da psicanálise para fora de sua esfera de atuação” (RICOEUR, 2007, 454).

Nas memórias coletivas traumáticas, a compulsão de repetição e a melancolia podem ser vistas como um par que impede a libertação à vida. Entretanto, se a compulsão nos paralisa no trauma, de forma inconsciente e acrítica; a melancolia indica a crise, atestada pela narrativa da barbárie que entrecruza ficção, memória e história. Para o filósofo, o que a narrativa transmite então é:

[...] a impotência para acumular a lembrança e arquivar a memória, o excesso de presença de um passado que não para de assombrar o presente irrevogável e, paradoxalmente, a falta de presença de um passado para sempre irrevogável, a fuga desnorteada do passado e o congelamento do presente, a incapacidade de esquecer e a incapacidade de se lembrar do acontecimento a uma boa distância. Em resumo, a superposição do indelével e do irrevogável. Ainda mais sutil é a ruptura dialogicidade inerente a uma memória compartilhada, na experiência pungente da solidão (RICOEUR, 2007, 402).

A crise é suscitada pelo horror da história narrada e pela “obliteração da vertente intuitiva da representação e a ameaça, que a ela se acrescenta, de perder o que se pode chamar de atestação do ocorrido, sem o que a memória seria indiscernível da ficção” (RICOEUR, 2007, 402). Pois, no estado melancólico, a identificação com o objeto faz com que a quebra moral ocasionada pela violência originária resulte numa incapacidade coletiva para enfrentar a destruição da capacidade de agir de forma consciente e crítica, fazendo com que a violência fundadora não seja percebida como tal pelos sujeitos sociais das novas democracias. Em outros termos, embora a violência e o trauma perpetuem-se, a relação entre violência fundadora, democracia, trauma; e a analogia com a violência do presente permanece inconsciente.

A reflexão leva Ricoeur a advogar em favor de um dever de memória. No entanto, não se trata de “transformar a lembrança do horror em mais um produto cultural a ser consumido; [...], assimilável, digerível, enfim, em mercadoria que faz sucesso” (GAGNEBIN, 2009, 79). Mas de revelar o segredo, o mal estar mais profundo e oculto por traz da memória celebrada sem, contudo, atribuir-lhe o *status* de nova compulsão memorialística. Pois como coloca Tzvetan Todorov quando o grupo:

[...] não consegue desligar-se da comemoração obsessiva do passado, tanto mais difícil de esquecer quanto mais doloroso, [...] nesse caso o passado serve para reprimir o presente, e essa repressão não é menos perigosa que a anterior. Sem dúvida todos tem o direito a recuperar o seu passado, mas não há razões para erigir um culto a memória pela memória; sacralizar a memória é outro modo de fazê-la estéril (2000, 33).

Dito de outra forma, ainda que a recuperação do passado impedido seja um direito inegável às vítimas e as sociedades afetadas pelo trauma; quando transformado em nova compulsão comemorativa, embora assegure o *status* privilegiado às vítimas, quando reforça seu reconhecimento social, moral e político; impede a eclosão da memória ativa, que reconhece o vivido e o usa como lição para atuar no presente. Se no primeiro caso, a lembrança desperta uma consciência acrítica, que associamos a compulsão de repetição; no segundo, propicia uma percepção crítica, possibilitando a sublimação do trauma e a não repetição.¹⁷

Todavia, assim como trabalho de rememoração não impede a evocação de uma nova compulsão; também não inviabiliza a manifestação de falsas representações, de lembranças encobridoras, que atuam como instrumento do inconsciente para fugirmos da culpabilização, tanto em relação a nós mesmos, como em relação ao outro. Pois:

¹⁷ No caso brasileiro, o *status* de vítima, além de impedir a eclosão da memória ativa, justifica a abstenção da coletividade. Pois não sendo nem vítima e nem perpetrador, o restante da sociedade sente-se afastada da questão. Essa visão é fortalecida pela forma como as políticas de reparação às vítimas tem sido implementadas no país. De acordo com Glenda Mezarolla, “ao optar quase que exclusivamente pelo pagamento de indenizações ou pensões individuais, o esforço reparatório desenvolvido pelo Brasil evidenciou sua preferência pela esfera privada, em total detrimento da dimensão pública que costuma caracterizar iniciativas do gênero, sinalizando certa intenção de melhorar, em alguma medida, a qualidade de vida de seus beneficiários, mas, sobretudo, de encerrar o assunto.” Cf. Anistia e reparação uma combinação imprópria In: *A luta pela anistia*, [2009, 170].

[...] interpostas entre nossas impressões infantis e narrativas que delas fazemos com toda confiança, acrescenta à simples substituição no esquecimento dos nomes uma verdadeira produção de falsas lembranças que desnorteiam sem que nós percebamos; o esquecimento de impressões e de acontecimentos vivenciados (isto é, de coisas que sabemos ou que sabíamos) e o esquecimento de projetos, que equivale à omissão, à negligência seletiva, revelam um lado ardiloso do inconsciente colocado em postura defensiva (RICOEUR, 2007, 454).

As sociedades com passado violento buscam nas falsas representações seu arsenal para a desculpabilização e os meios para fortalecer a ilusão criada. Aqui, as lembranças encobridoras servem tanto aos algozes como a coletividade, as vítimas e seus familiares. Pois os perpetradores podem criar a ilusão de que “apenas obedeciam” e a sociedade dizer “não sabíamos”; quanto às vítimas e seus familiares, ainda que não procurem a desculpabilização, podem fugir do doloroso, mas necessário desprazer de enfrentamento do trauma e da perda.¹⁸ Nesse aspecto, as desculpas servem tanto as ações moralmente reprováveis em um contexto de paz como a construção de uma pretensa memória apaziguada às vítimas.

Descortina-se novamente a importância que Ricoeur atribui à função reveladora da história. Entretanto, como já referido, não se trata de negar a função matricial da memória subjetiva; mas de evidenciar os perigos de seus desvios, das lembranças encobridoras, que no caso das memórias do horror, podem contribuir com os que advogam em favor da denegação. Para o filósofo, é como crítica histórica que a memória encontra o sentido da justiça.¹⁹ Pois, se a ocultação do passado

¹⁸ Primo Levi, em *Afogados e Sobreviventes*, relata o caso de familiares que se recusavam a acreditar na morte do ente querido, criando a ilusão de que ele havia sobrevivido aos horrores dos campos, embora nunca tenha reaparecido. [2004, 28]. No Brasil, há familiares que se recusam a mudar de casa, esperando ainda o retorno do ente querido desaparecido. Esse é o caso da “pernambucana Elzita Cruz, uma senhora de 97 anos. Como boa parte das pessoas de idade, Elzita reluta em mudar de casa ou de trocar o número de seu telefone. Contudo, seu comportamento não é motivado apenas em função da idade. Elzita aguarda até hoje o retorno de seu filho Fernando, desaparecido na época da ditadura militar (1964-1985). O caso de Elzita é apenas mais um exemplo de inúmeras mães que perderam seus filhos, de crianças que ficaram órfãs e de viúvos e viúvas do regime discricionário brasileiro.” Disponível em: <<http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=2413>> Acesso em: 01. jun. 2012

¹⁹ No entanto, como desfazer a ilusão coletiva, quando ela é constantemente reafirmada, reforçada por lugares invertidos de memória, como os nomes dos espaços públicos - ruas, viadutos, avenidas - que infestam as cidades brasileiras com nomes dos agentes da repressão. Ou com monumentos comemorativos, deliberadamente falhos, que imprimem a distorção como o caso ocorrido em 2011, na USP, onde foi instalada uma placa no local onde será construído um monumento para lembrar o período militar com os seguintes dizeres: “Monumento em homenagem aos mortos e cassados pela Revolução de 1964”. O fato causou indignação e a placa retirada. Contudo, considerando a posição adotada por João Grandino Rodas, reitor da universidade; no tempo em que era membro da Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos (1995 -2002), a ação parece deliberada. Pois, de acordo com o livro – relatório, de 2007: *Direito à memória e a Verdade da Secretaria Especial de Direitos Humanos*, o atual reitor da USP votou contra a culpabilidade do Estado pela morte e desaparecimento de vários presos políticos, como Zuzu Angel, morta por denunciar o assassinato, sob tortura, de seu filho Stuart Edgard Angel Jones, na Base Aérea do Galeão em 1971 e **Edson Luiz Lima Souto, assassinado no restaurante Calabouço, no Rio de Janeiro em 1968, durante manifestação estudantil por melhores condições de ensino. Nos dois casos votou com** o general Oswaldo Pereira Gomes, representante das Forças Armadas.

faz com que atos de injustiça sejam vistos como justos, sua revelação pode levar a indignação e a justiça, uma vez que seu pressuposto é que ninguém seja poupado das restrições. É o que esperamos do sacrifício que fazemos em nome de uma convivência social e ética aceitável, que “o resultado final deve ser um direito para o qual todos [...] tenham contribuído com o sacrifício de seus impulsos, e não permita ninguém – mais uma vez com a mesma exceção – se torne vítima da força bruta” (FREUD, 2011, 98).

Considerações finais

Para Ricoeur, na relação violência, democracia e trauma; a cura das feridas possibilita que se instaure a justa distância, o lugar da vítima e do ofensor; propiciando que a dor compartilhada e o visível do desejo de vingança sejam substituídos pela palavra que diz o direito. Não se trata da defesa de uma justiça baseada no cálculo da punição, mas de reforçar o uso exemplar do passado para a ação do presente, pois quando sentença reconhece que violência de Estado e crimes contra a humanidade são atos passíveis de punição, indica que haverá consequência aos que desrespeitarem o que a coletividade reconhece como injusto. Em outros termos, aqui a justiça não serve ao passado, mas ao presente, ao devir democrático e ao viver em conjunto e bem. Pois, como ensina o filósofo, é no âmbito jurídico, na formulação concreta da justiça que se evidencia uma ideia de querer viver bem como ética fundamental para além de qualquer direito positivo. Onde o si, os outros e os distantes devem ser igualmente considerados:

[...] viver bem com os outros em instituições justas, [...] a ética judiciária encontra na vontade de viver em instituições justas a exigência que liga o conjunto das instituições judiciárias à ideia de vida boa. É esse querer viver em instituições justas que encontra visibilidade e legibilidade na palavra de justiça proferida pelo juiz na aplicação das normas que, por sua vez, estão no cerne da moralidade privada e pública (RICOEUR, 2008b, 62).

Trata-se portanto de uma moralidade em reciprocidade, que antecede a formalização e universalização contida no pressuposto do reconhecimento legal. Pois antes de qualquer formalização, de qualquer universalização, de qualquer tratamento procedimental, a justiça refere-se à justa distância entre todos os seres humanos, o “meio termo entre a pouquíssima distância própria a muitos sonhos de fusão emocional e o excesso de distância alimentado pela arrogância, pelo desprezo, pelo ódio ao estranho, desconhecido.” (RICOEUR, 2008b, 66). Para Ricoeur, a virtude da hospitalidade é a expressão emblemática mais próxima da cultura da justa distância.

Referências

- ARENDDT, Hannah. (2004). *A condição humana*. 10ª ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FREUD, Sigmund. (2011). *O mal - estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: LPM.
- _____. (1996a). *Moisés e o monoteísmo: esboço de psicanálise e outros trabalhos*. In: Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, vol. 23.
- _____. (1996b). *Luto e melancolia*. In: Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, vol. 14.
- _____. (1996c). *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*. In: Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, vol. 6.
- _____. (1996d). *Recordar, repetir, elaborar*. In: Sigmund Freud: edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago, vol. 12.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. (2009). *Lembrar escrever esquecer*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.
- LEAL, Ivanhoé Albuquerque. (2002). *História e ação na teoria da narrativa de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e do Desporto.
- LEVI, Primo. (2004). *Afogados e sobreviventes*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra.
- MEZAROBBA, Glenda. (2009). Anistia e reparação uma combinação imprópria. In: SILVA, Haike R. Kleber da; (org.). *A luta pela anistia*. São Paulo: UNESP, p. 157 – 173.
- NESTROVSHI, Arthur, SELIGMANN, Márcio. (orgs.) (2000). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta.
- PADRÓS, Enrique Serra. (2004). Uso da memória e do esquecimento na História *Revista Literatura e autoritarismo: o esquecimento da violência*. vol. 4. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/grpesqla/revista/num4/ass02/pag01.html>> Acesso em: 27 ago. 2012.
- RICOEUR, Paul. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François (et. al.) Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp.
- _____. (2010). *Tempo e Narrativa. Volume I, II e III*. Trad. Cláudia Berliner, São Paulo: WMF Martins Fontes.
- _____. (1988) *O conflito de interpretações*. Trad. E.F. Sá Correia. Porto – Portugal: Rê Editoria.
- _____. (2006). *O percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário, São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (2008a). Condenação, reabilitação, perdão In: *O justo. Vol. 1. A justiça como regra moral e como instituição*. Trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo: WMF Martins Fontes.
- _____. (2008b). Justiça e verdade. In: *O justo. Vol. 2. Justiça e verdade e outros estudos*. Trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo: WMF Martins Fontes.
- _____. (2005). *O perdão pode curar?(2005)*. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf> Acesso em 7. Set. 2012. Publicado In:

HENRIQUE, Fernandes (org.). *Paul Ricoeur e a simbologia do mal*. Porto: Edições Afrontamento.

SEMPRÚN, Jorge. (1995). *A escrita ou a vida*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.

TELES, Edson. (2007). *Brasil e África do Sul: memória política em democracias com herança autoritária*. Tese (Doutorado). Departamento de Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo.

TELES, Janaina de Almeida. (2009). Entre o luto e a melancolia: a luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil. In: SANTOS, Cecília Macdowell; TELES, Edson; TELES, Janaina de Almeida. (orgs.). *Desarquivando a Ditadura – Memória e Justiça no Brasil*. Vol. 1. São Paulo: Hucitec, p. 151-176.

TODOROV, Tzvetan. (2000). *Los abusos de la memoire*. Trad. Miguel Salazar. Barcelona: Paídos.

A ideia de um “mínimo existencial” de Rawls

Thadeu Weber*

*Doutor – PUCRS

Resumo

O texto apresenta a ideia de um mínimo existencial como condição de possibilidade para a realização dos direitos e liberdades fundamentais incluídos no primeiro princípio de justiça de Rawls. Mostra, no entanto, a sua insuficiência para o exercício pleno da cidadania. Daí decorre a necessidade de ampliação da noção de “mínimo social” (mínimo existencial) para a ideia de “bens primários”, considerando a concepção política de justiça.

Palavras-chave: Dignidade humana. Direitos fundamentais. Mínimo existencial. Bens primários.

1. Mínimo existencial e Dignidade

A dignidade da pessoa humana como preceito ético e fundamento constitucional exige do Estado não só respeito e proteção, mas garantia de efetivação dos direitos dela decorrentes. Toda pessoa é sujeito de direitos e deve ser tratada desse modo. Quando, do ponto de vista jurídico, falamos de um “mínimo existencial” estamos tratando de algo intrinsecamente ligado à realização dos direitos fundamentais sociais, que representam a concretização do princípio da dignidade da pessoa humana.

A ideia que o norteia refere-se à preservação e garantia das condições materiais e exigências mínimas de uma vida digna. Isso significa dizer que o direito ao mínimo existencial está alicerçado no direito à vida e na dignidade da pessoa humana. Que esta seja respeitada, protegida e promovida é dever do Estado. Porém, o que é dignidade? Ela estará assegurada quando houver a realização efetiva dos

direitos fundamentais, entre os quais está o direito ao mínimo existencial?¹ Não haveria aqui o risco de uma argumentação circular? Para explicitar o conteúdo da dignidade relacionamos os direitos fundamentais à sua concretização e para elaborar uma lista destes recorreremos à dignidade. A propósito, cumpre apenas salientar, o que não é objeto desse trabalho, que os direitos fundamentais não esgotam o conteúdo da dignidade da pessoa humana e, também, como afirma Sarlet, “não é certo que todos os direitos fundamentais tenham um fundamento direto na dignidade da pessoa humana” (FIGUEIREDO; SARLET, 2007, p. 185). Para o autor não há equivalência entre “o conteúdo em dignidade” e o “núcleo essencial dos direitos fundamentais” (SARLET, 2004, p. 119).

O reconhecimento e a promoção da dignidade é uma conquista da história, mas ao mesmo tempo é uma construção da razão. Eles indicam um dever-ser, são normativos e representam uma qualidade intrínseca do ser pessoa, além de definirem o homem como fim em si mesmo, para usar uma expressão kantiana. E isso, obviamente, não depende de desenvolvimento histórico. Mencionar a dignidade no prelo e/ou nos artigos iniciais e basilares de uma Constituição, significa estabelecer a inviolabilidade do ser humano como pressuposto de toda a estrutura jurídica e social, reconhecendo-o como sujeito de direito, isto é, como portador de direitos e deveres.

Estabelecer a dignidade da pessoa humana como fundamento de uma Constituição, tal como o faz a brasileira, significa dizer que ela se constitui no referencial teórico e base de sustentação de toda a estrutura jurídica e social. Significa, portanto, que não pode ser violada e que, ao mesmo tempo, deve ser protegida e promovida². Os direitos fundamentais, sobretudo os sociais, são, nesse caso, a expressão do conteúdo da dignidade humana e a sua realização efetiva nas instituições sociais.

Desse modo, é a partir da dignidade, como fundamento constitucional, que se justifica e até mesmo se impõe o reconhecimento do direito ao mínimo existencial. Entretanto, como definir, propriamente, o conteúdo desse mínimo existencial, capaz de garantir uma vida com dignidade? Falar em mínimo não significa conformar-se com ele?

As experiências de humilhação da pessoa humana no transcurso da história foram inúmeras. Aprendemos com elas: deram-nos a lição do que não é dignidade e o quanto ela foi violada. Por isso, falamos em conquistas da história. Se o que motivou a criação do Estado e justifica sua manutenção é a preservação e proteção da vida digna, é obrigação do mesmo assegurar, em primeiro lugar, o acesso às condições materiais mínimas dos cidadãos para realizar esse objetivo. Considerar a dignidade como fundamento constitucional significa colocar o indivíduo, em primeiro lugar, como sujeito de um direito ao mínimo existencial.

¹ Sobre o tema da dignidade da pessoa humana e sua concretização na forma de direitos fundamentais, ler SARLET, I. W. *Dignidade da pessoa humana e direito fundamental na Constituição Federal de 1988*. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004, principalmente cap.4.

² Cf. CORRÊA, A. E. *Consentimento livre e esclarecido*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2010, p.73.

A definição do conteúdo desse mínimo existencial é, no entanto, objeto de muita divergência. Entendê-lo como a satisfação das necessidades básicas da vida – uma espécie de sobrevivência física – é restrito demais. Sarlet, referindo-se à efetivação da dignidade da pessoa humana, chama a atenção para o mínimo existencial como um direito fundamental, que diz respeito não só a “um conjunto de prestações suficientes apenas para assegurar a existência (a garantia da vida) humana, [...] mas uma vida com dignidade, no sentido de vida saudável” (SARLET, 2004, p. 93). Coloca, desse modo, em sua base, a dignidade e suas formas mais amplas de concretização e não reduz o mínimo existencial ao “mínimo vital”.

O fato é que não é possível fixar abstratamente o conteúdo desse mínimo existencial. Suas exigências podem variar de acordo com as condições econômicas, culturais e sociais de um povo. No entanto, alguns parâmetros são hoje reconhecidos, quanto ao que é necessário para uma vida digna. Os direitos sociais como a saúde, a educação e a habitação estão entre eles. Portanto, como uma primeira delimitação, pode-se afirmar que o conteúdo do mínimo existencial é constituído basicamente pelos direitos fundamentais sociais, sobretudo aquelas “prestações materiais” que visam garantir uma vida digna. Isso não significa garantir apenas a sobrevivência física, mas implica no desenvolvimento da personalidade como um todo. Viver não é apenas sobreviver. Se ainda faz sentido falar em mínimo existencial é porque estamos longe da plena efetivação das necessidades básicas dos cidadãos.

A formulação, e principalmente as reformulações, dos princípios de justiça³ de John Rawls, tendo em vista uma sociedade cooperativa e “bem-ordenada”⁴, dão conta de sua preocupação com a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos para o exercício dos direitos e liberdades fundamentais. O autor refere explicitamente um aspecto ignorado na formulação do primeiro princípio de justiça, o que trata dos direitos e liberdades fundamentais.

Ele diz, no início do *Liberalismo Político*, que esse princípio pode

ser precedido de um princípio lexicamente anterior, que prescreva a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, ao menos à medida que a satisfação dessas necessidades seja necessária para que os cidadãos entendam e tenham condições de exercer de forma fecunda esses direitos e liberdades (RAWLS, 2005, p. 7).

³ Entre as várias formulações dos princípios de justiça podemos encontrar uma que comporta os seguintes princípios: “a) cada pessoa tem um direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais, esquema este compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; b) as desigualdades econômicas e sociais devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença)” (RAWLS, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001, p.42).

⁴ Por sociedade bem-ordenada Rawls entende aquela “regulada por uma concepção política e pública de justiça” (RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 71). Trata-se de uma sociedade na qual todos aceitam os mesmos princípios de justiça. O mesmo ocorre com suas principais instituições políticas e sociais.

Existem, desse modo, condições prévias para o exercício dos direitos fundamentais.

Rawls considera, todavia, que essas “necessidades básicas” estão evidentemente pressupostas na aplicação do primeiro princípio. Como falar em exercício efetivo dos direitos fundamentais (primeiro princípio) sem pressupor a satisfação das necessidades básicas, tais como alimentação, saúde e habitação? Esse é um mínimo material, chamado pelo autor de “mínimo social”, necessário para a realização dos direitos e das liberdades fundamentais. Por isso, ele é um elemento constitucional essencial, entendido aqui como o mínimo existencial rawlsiano⁵. O direito ao mínimo existencial está, portanto, justificado a partir da dignidade da pessoa humana como fundamento constitucional.

Essa explicitação destaca a necessidade de uma concepção de justiça dever incluir um mínimo existencial na formulação de seus princípios, sobretudo quando trata da garantia e promoção dos direitos fundamentais e de seu fundamento, a saber, a dignidade humana. Também quando faz menção à extensão de um consenso constitucional, Rawls insiste em mostrar que na sua concepção política de justiça a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos é um elemento constitucional essencial.

O que está em questão é que “abaixo de um certo nível de bem-estar material e social, e de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos, e muito menos como cidadãos iguais” (RAWLS, 2005, p. 166). Esse é o “mínimo social” que deve “suprimir as necessidades básicas dos cidadãos” (RAWLS, 2001, p. 48) para o exercício dos direitos fundamentais. É o mínimo existencial em sentido estrito.

O autor, no entanto, quando se refere aos cidadãos amplia essa noção do mínimo essencial com a ideia de “bens primários” (*primary goods*). Na verdade, a ideia de bens primários de Rawls tem em vista uma concepção política de justiça e está relacionada, por essa razão, às condições de possibilidade do exercício da cidadania no sentido amplo e não apenas à satisfação das necessidades básicas dos cidadãos (mínimo social). Cumpre observar que o foco são as pessoas como cidadãs.

Ocorre, entretanto, que esse mínimo social está incorporado ao conjunto dos bens primários. O exercício da autonomia e da cidadania amplia as exigências do ser pessoa. É fundamental que, no *Liberalismo Político*, se entenda a concepção de justiça rawlsiana como concepção política e não como concepção moral abrangente, tal como o próprio autor reconhece em *Uma Teoria da Justiça*. A concepção de pessoa, portanto, também é política. A definição de uma lista de bens primários necessários decorre dessa concepção de justiça. Pode-se, então, falar em um mínimo necessário para a vida política.

⁵ Rawls não fala em “mínimo existencial”, mas em “mínimo social”. Se por mínimo existencial se pretende referir às prestações estatais referentes à garantia das condições mínimas para uma vida digna, a analogia com o estadunidense é válida, embora essas condições sejam insuficientes para o pleno exercício da cidadania.

A concepção de justiça rawlsiana envolve, desse modo, além das condições materiais básicas, também as condições para o exercício da autonomia na sociedade democrática (cooperativa). Poder-se-ia objetar que se está ampliando demasiadamente esse conceito de “mínimo social”. De qualquer sorte, precisamos distinguir dois níveis de satisfação: o das necessidades básicas como condições de possibilidade do exercício dos direitos fundamentais; e o dos direitos e liberdades fundamentais propriamente ditos. O mínimo existencial (em sentido estrito) refere-se ao primeiro.

Os bens primários, além das necessidades básicas, incluem a realização dos direitos e liberdades fundamentais. Poderíamos, então, falar também em mínimo existencial para o exercício da cidadania? Ocorre que a satisfação das condições necessárias para uma vida digna inclui o exercício efetivo da cidadania. É por isso que devemos, com Rawls, ampliar o conceito de mínimo existencial para a ideia de bens primários, até porque estes incorporam o “mínimo social” (mínimo existencial) de Rawls. Eles são, portanto, bens que os cidadãos precisam como “pessoas livres e iguais”. Uma concepção política de justiça para um regime democrático deve incluir “medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham meios materiais suficientes para fazer uso efetivo dos direitos fundamentais” (RAWLS, 2005, p. 157).

2. Mínimo existencial e os “bens primários”

2.1. Conceituação de bens primários

O que são e quais são os bens primários? Embora a satisfação das necessidades básicas materiais se refira ao primeiro princípio, a questão colocada nos reporta também ao segundo princípio de justiça. Há aí uma referência aos “menos favorecidos”. Quem são eles? É na resposta a essa pergunta que Rawls (2001) introduz a ideia de bens primários. Isso não significa que estes só decorram do segundo princípio; ao contrário, dizem respeito, principalmente, ao primeiro princípio de justiça, tanto é que na lista enumerada indica em primeiro lugar os direitos e liberdades fundamentais, juntamente com as necessidades básicas dos cidadãos como pressupostas, que envolvem direitos fundamentais sociais.

É preciso lembrar, porém, que as desigualdades mencionadas no segundo princípio devem representar um benefício aos menos favorecidos. Para Forst, o princípio da diferença, segundo princípio da justiça de Rawls, devidamente contextualizado, requer que a “distribuição dos bens sociais deve ser justificada frente aos menos favorecidos” (FORST, 2010, p. 178). Por isso que ele é o princípio da reciprocidade. Significa que as desigualdades existentes numa determinada sociedade devem “beneficiar os outros tanto como a nós mesmos” (RAWLS, 2001, p. 91).

Rawls diz usar uma teoria do bem “para definir os menos privilegiados da sociedade” (RAWLS, 1997, p. 396) e assim inclui-os em sua teoria da justiça. Para realizar seus planos de vida, os indivíduos desejam a satisfação de certos pré-re-

quisitos. Desejam, por exemplo, realizar liberdades e oportunidades que certamente constituem um bem. Daí porque há na ideia do “mínimo social” uma referência explícita aos menos favorecidos. São certamente os que mais precisam da atenção do Estado, pois não têm a sua dignidade valorizada, protegida e promovida. Isso mostra a insuficiência das teorias utilitaristas.

A definição dada dos bens primários revela bem a dimensão do que é necessário para que os cidadãos como livres e iguais tenham uma vida digna. Trata-se de “condições sociais e meios polivalentes geralmente necessários para que os cidadãos possam desenvolver-se adequadamente”. O autor está se reportando aos “requisitos sociais” e às “circunstâncias normais da vida humana em uma sociedade democrática” (RAWLS, 2001, p. 58).

Ora, nessa sociedade requer-se a satisfação de certas exigências para o exercício da autonomia: as condições materiais mínimas, embora insuficientes, são as que, em primeiro lugar, se impõem. Em outra passagem, Rawls escreve:

Bens primários são condições necessárias e exigidas por pessoas vistas à luz da concepção política de pessoa, como cidadãos que são membros plenamente cooperativos da sociedade e não simplesmente como seres humanos, independentemente de qualquer concepção normativa (RAWLS, 2001, p. 58).

Chama atenção a satisfação de condições necessárias para a realização da concepção normativa de pessoa e não simplesmente de indivíduos como seres humanos. A preocupação com o mínimo existencial, em sentido convencional, é o ser humano em suas condições de vida minimamente digna. Quando fala em bens primários, o autor refere-se àquilo que as pessoas, não apenas como seres humanos, mas como cidadãos, precisam para serem “membros plenamente cooperativos da sociedade [...]. São coisas de que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais numa vida plena; não são coisas que seria simplesmente racional querer ou desejar, preferir ou até mesmo implorar” (RAWLS, 2001, p. 58). Elas são exigências que decorrem de uma concepção política de pessoa e de justiça.

A garantia do mínimo existencial é uma exigência fundamental para o exercício da liberdade e da democracia, mas insuficiente para a concepção política de pessoa e de justiça. Estão bem explícitos dois níveis de necessidades a serem satisfeitas: as da pessoa como ser humano e as da pessoa como cidadã – a concepção política de pessoa. Rawls, no entanto, quando trata das pessoas como cidadãs, amplia o conteúdo do mínimo existencial para além das condições materiais básicas. Com a ideia dos bens primários, a ênfase recai sobre “as necessidades das pessoas na condição de cidadãs” (RAWLS, 2005, p. 179).

Note-se que pessoa e cidadão são dois níveis de realização complementares. Para o autor “uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão (*can be a citizen*), isto é, um membro normal e plenamente cooperativo da sociedade por toda a vida” (RAWLS, 2005, p. 18). Para poder ser esse membro cooperativo pressupõe-se que

o cidadão tenha “no grau mínimo necessário” capacidades morais, intelectuais e físicas. Entre as qualidades morais incluem-se a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem.

Não se pressupõe que os cidadãos tenham capacidades iguais, mas que as tenham no “mínimo essencial” para serem membros cooperativos da sociedade. Se não houver cooperação não há produção e sem essa, não há distribuição⁶. Trata-se, então, de saber do quê essas pessoas como cidadãos precisam para desenvolver essas capacidades e serem membros capazes de cooperar com a sociedade. Para isso é preciso ampliar o conceito de “mínimo existencial” para a realização de bens primários, uma vez que são bens que os cidadãos precisam como pessoas livres e iguais. Se a preocupação do mínimo existencial é com os seres humanos como pessoas éticas, Rawls, com a ideia dos bens primários, está pensando nos seres humanos como cidadãos e, desse modo, como pessoas políticas.

Temos, portanto, dois aspectos expressos na “justiça como equidade”: o primeiro, “pressuposto na aplicação do primeiro princípio”, destaca a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos, tendo em vista o exercício dos direitos fundamentais, o que se poderia chamar de mínimo existencial propriamente dito; o segundo, expresso nos dois princípios (mas principalmente o primeiro), inclui os bens primários como requisitos necessários para que os cidadãos, como pessoas livres e iguais, desenvolvam suas qualidades morais, tornando-se membros cooperativos da sociedade.

A noção de mínimo existencial (sentido estrito) é condição necessária, mas insuficiente para uma concepção política de justiça, isto é, para o exercício efetivo da cidadania. Segundo Rainer Forst, dada a ênfase no caráter político da teoria da justiça rawlsiana, os bens primários têm como “único objetivo colocar à disposição dos cidadãos os meios necessários para torná-los membros plenos de uma comunidade política” (FORST, 2010, p. 176). Uma lista de bens primários é especificada, conseqüentemente, considerando as necessidades desses cidadãos. Em vista disso, e considerando o princípio da diferença, Forst chama a atenção para a necessidade de investigação de uma “cota de bens básicos que os menos favorecidos possuem” (FORST, 2010, p. 176).

É claro que temos certa dificuldade em verificar se a lista dos bens primários indicada por Rawls atende àquelas necessidades. Qual é propriamente o mínimo a ser assegurado, sobretudo quando se trata dos menos favorecidos? Como critério geral temos os princípios de justiça e o que é viável dentro deles. O mínimo existencial é o ponto de partida. Ele inclui a satisfação de condições materiais básicas para uma vida digna, tais como saúde, alimentação e habitação.

O fato é que Rawls enumera entre os bens primários, referidos na explicitação do segundo princípio, aspectos do primeiro, tradicionalmente indicados como conteúdo do mínimo existencial. É digno de nota que o primeiro princípio, o que

⁶ Cf. RAWLS, J. *Justice as Fairness*, p.61.

trata dos direitos e liberdades fundamentais, abarca os elementos constitucionais essenciais, sobre os quais, portanto, é “mais urgente atingir um acordo político” (RAWLS, 2001, p. 46).

Em *Justiça como Equidade*, aludindo também ao primeiro princípio, o autor fala em “mínimo social (*social minimum*) que supra as necessidades básicas de todos os cidadãos” (RAWLS, 2001, p. 48) como elemento constitucional essencial. No *Liberalismo Político* ele menciona “a liberdade de movimento e a livre escolha de ocupação” e um “mínimo social que abarque as necessidades básicas (*basic needs*)” (RAWLS, 2005, p. 230)⁷ dos cidadãos como elementos constitucionais essenciais.

Como dissemos, ao se referir a esses elementos, o autor quer mostrar que “abaixo de certo nível de bem-estar material e social, e de treinamento e educação, as pessoas simplesmente não podem fazer parte da sociedade como cidadãos, muito menos como cidadãos iguais” (RAWLS, 2005, p. 176). O mínimo existencial é a base comum requerida. Isso indica a prioridade do primeiro princípio de justiça sobre o segundo e a necessidade das prestações prioritárias por parte do Estado.

Quando, por exemplo, Rawls se reporta “ao direito de ter e fazer uso exclusivo da propriedade pessoal”, diz ser este um direito fundamental porque proporciona “uma base material suficiente para a independência da pessoa e um sentimento de autorrespeito (*self-respect*)” (RAWLS, 2001, p. 114). Em nota, ele esclarece que esse direito pessoal “deveria incluir pelo menos certas formas de propriedade real, tais como habitações e áreas privadas” (RAWLS, 2001, p. 114).

Trata-se de um direito geral, um direito que todo cidadão tem, tendo em vista seus interesses fundamentais. Ele exclui, por exemplo, o direito de herança e o direito de participar do controle dos meios de produção como não sendo elementos constitucionais essenciais. Não são elementos básicos do direito de propriedade, ou, nos termos do autor, “não constituem base social essencial do autorrespeito”. Justifica-se, com isso, a função social da propriedade.

Ao explicitar a concepção de igualdade da justiça como equidade, o autor salienta a necessidade de regulamentar as desigualdades econômicas e sociais. Isto porque não é justo que alguns sejam amplamente providos e outros passem fome e padeçam de doenças tratáveis. Ter o suficiente para a satisfação das necessidades básicas é o mínimo que se espera de uma sociedade cooperativa justa. Este é o princípio da justiça distributiva.

A satisfação dos bens primários, que inclui o mínimo existencial (mínimo social), é uma tentativa de reduzir as desigualdades entre os cidadãos de uma “sociedade bem-ordenada”. Este, aliás, é um aspecto essencial do segundo princípio

⁷ Falar em mínimo existencial em Rawls é dar ênfase às condições sociais. Na ideia de bens primários, no entanto, estão incluídos os direitos fundamentais sociais e individuais. Aspectos relevantes para a justiça que dizem respeito à dotação natural das pessoas (talentos e contingências físicas) não são importantes na construção dos princípios de justiça, mas devem ser considerados na aplicação dos mesmos (estágios legislativo e judicial). Relevantes são as qualidades morais (senso de justiça e concepção do bem) necessárias para a participação da sociedade cooperativa.

da justiça como equidade. Numa sociedade bem-ordenada pelos princípios de justiça como equidade, “os cidadãos são iguais no mais alto nível e nos aspectos mais fundamentais” (RAWLS, 2001, p. 132). Por isso, ser igual como cidadão implica na satisfação de mais condições (bens primários) do que em ser igual como ser humano (mínimo existencial).

2.2. Uma possível lista de bens primários

Quais são esses bens primários, que aqui poderíamos considerar como uma espécie de mínimo existencial para o exercício da cidadania e não apenas como satisfação das necessidades básicas materiais dos indivíduos humanos?

O Liberalismo Político é a mais ampla apresentação e defesa de uma concepção política de justiça. Isso significa que ela se aplica às principais instituições políticas e sociais e não à vida como um todo. Já na formulação do primeiro princípio está explícito que somente as “liberdades políticas deverão ter seu valor equitativo garantido” (RAWLS, 2005, p. 5).

Essa restrição visa viabilizar um acordo em torno dos elementos constitucionais essenciais. Importa salientar que a concepção política de justiça se baseia em várias ideias do bem que, por conseguinte, devem ser políticas, isto é, devem satisfazer duas condições: que possam ser “compartilhadas (*shared*) por cidadãos livres e iguais” (RAWLS, 2005, p. 176) e que não pressuponham doutrinas abrangentes.

Dentro da justiça como equidade, Rawls descreve cinco ideias do bem que satisfazem essas condições. Além do “bem como racionalidade”, que diz respeito à capacidade que toda pessoa tem de formar um plano racional de vida e de efetivamente realizá-lo, está a ideia dos “bens primários”. Quanto a estes, a questão fundamental que se coloca é a seguinte: considerando os cidadãos como livres e iguais, de quê eles precisam para se desenvolverem adequadamente, realizarem suas qualidades morais e, conseqüentemente, poderem ser “membros normais e plenamente cooperativos da sociedade”? (RAWLS, 2005, p. 225) Rawls refere-se principalmente aos requisitos sociais de uma sociedade democrática. Ele faz menção a direitos, liberdades, oportunidades e recursos materiais, como veremos.

A resposta à questão nos reporta à elaboração de uma “lista viável” de bens primários. Todavia, temos que pressupor que estamos tratando de uma concepção política de pessoa, ou seja, que a concepção de pessoa como cidadão é uma concepção política e não uma concepção moral, religiosa ou de outra ordem. Isso implica, portanto, na realização de valores políticos. O autor estadunidense evidencia a necessidade de “reconhecer os limites do político e do praticável”.

É isso que é assegurado pelos princípios de justiça ou está circunscrito nos limites da “justiça como equidade”. É a partir desta concepção que se pode falar em necessidades e urgências básicas dos cidadãos como pessoas livres e iguais. Forst, tratando da justificação dos bens básicos de Rawls, escreve: “uma teoria da justiça

social tem como cerne a ideia de pertença igual a uma comunidade política. Esse *status* implica determinados direitos e liberdades e os bens necessários para o seu exercício” (FORST, 2010, p. 180).

Uma lista viável destes bens primários precisa considerar essa restrição no nível de bens ou ideias políticas. “Devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça” (RAWLS, 2005, p. 176) e atender as necessidades básicas dos cidadãos. Assim, os cidadãos como pessoas livres e iguais e socialmente cooperativos precisam dos seguintes bens primários: a) os direitos e liberdades fundamentais, que incluem, entre outros, a liberdade de pensamento, de consciência, de associação, de expressão, de participação política, de propriedade. Trata-se de “condições institucionais essenciais” para o desenvolvimento das qualidades morais. Não se desenvolve o senso de justiça e nem uma concepção do bem sem a proteção desses direitos básicos. Não se pode esquecer, contudo, que na aplicação e no exercício efetivo desses direitos fundamentais está pressuposta a satisfação das necessidades básicas materiais; é o mínimo existencial no sentido convencional; b) “as liberdades de movimento e livre escolha de ocupação” diante da diversidade de oportunidades; c) “os poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade”; d) “renda e riqueza”, que incluem recursos materiais necessários para atingir minimamente os inúmeros objetivos, bem como realizar as faculdades morais; e) “as bases sociais do autorrespeito (*self-respect*)” (RAWLS, 2001, p. 58 e 2005, p. 181) ou o que em *Teoria* o autor chama de autoestima. Esta, que nas obras citadas aparece em último lugar, é referida nessa obra como o bem primário mais importante (1997).

Forst insiste nessa importância na medida em que isso implica em “ter os meios para uma vida que [...] não estigmatize a pessoa” e endossa a afirmação de Adam Smith no sentido de que os cidadãos devem ter os meios de reconhecer a si mesmos e não se “envergonhar de aparecer em público” (FORST, 2010, p. 180). Explicada a partir da concepção do bem como racionalidade, a autoestima “inclui um senso que a pessoa tem de seu próprio valor” e a convicção de que é capaz de realizar seu plano de vida, a sua concepção do bem. Isso implica na confiança em suas habilidades e, portanto, na própria capacidade de executar seus planos.

É por isso que a autoestima e a confiança em seu próprio valor constituem o bem primário mais importante. Não é por acaso que Rawls, entre os direitos fundamentais, chama a atenção para o direito de propriedade como sendo uma “base material suficiente” para a “independência pessoal e um sentimento de autorrespeito” (RAWLS, 2001, p. 114). Assim, podemos aduzir esse bem primário ao próprio “mínimo existencial”. Ter um senso de seu próprio valor implica em ter habitação e alguma área privada como meio de subsistência.

O sentimento de autoestima depende dessas necessidades básicas satisfeitas. O direito de herança e a propriedade dos recursos naturais não estão incluídos. Desse modo, não são elementos constitucionais essenciais. É interessante notar que essa lista de bens primários não tem em vista favorecer determinados planos

de vida. Entretanto, é compatível com os diferentes projetos de vida éticos concretos (FORST, 2010).

Reconhecendo “os limites do político e do praticável”, e que, portanto, temos que nos manter dentro do âmbito da justiça como equidade, outros bens poderiam ser acrescentados como, por exemplo, o tempo para o lazer. Este e todos os demais referidos são bens que as pessoas livres e iguais precisam como cidadãos. O conceito de dignidade da pessoa humana deve incluir a satisfação desses bens para o exercício da cidadania.

Não se trata apenas de seres humanos em seus níveis mínimos de existência e sobrevivência, mas do exercício efetivo da cidadania. Estamos falando de projetos de vida e formas de concretização dos princípios da dignidade e da autonomia. Trata-se de exigências que capacitam os cidadãos para que sejam “membros plenamente cooperativos da sociedade” (RAWLS, 2005, p. 183).

Forst, comentando Rawls, destaca duas dimensões do autorrespeito: “a dimensão política do autorrespeito consiste no reconhecimento como concidadão pleno, e a dimensão ética consiste em ser estimada como pessoa com um plano de vida digno de ser reconhecido” (FORST, 2010, p. 175). A garantia dos direitos e liberdades fundamentais, das oportunidades, renda e bens, é decisiva para promover esse autorrespeito. Não se trata de propor um abandono da ideia do mínimo existencial, mas de enfatizar sua insuficiência para a realização da vida política.

Além do mais, ninguém ignora que existam variações entre as pessoas; variações que dizem respeito às capacidades e habilidades morais, intelectuais e físicas, bem como aos gostos e preferências. Elas não são, obviamente, injustas. Injusto é o tratamento que, por vezes, a elas se dá. O desafio é saber lidar com essas variações. Delas decorrem deveres e obrigações por parte do Estado no sentido de dar oportunidades de qualificação para favorecer a igualdade equitativa de oportunidades. O acesso à educação é um “mínimo social” necessário.

Variações nas capacidades físicas, decorrentes de doenças ou outras fatalidades podem ser resolvidas mediante legislação própria (“estágio legislativo”) e previsão orçamentária do poder público. O objetivo, afirma o estadunidense, “é recuperar a saúde das pessoas [...] para que possam voltar a ser membros plenamente cooperativos da sociedade” (RAWLS, 2005, p. 184). O direito à saúde é um direito social fundamental e, nesse caso, elemento constitutivo do mínimo existencial e, portanto, elemento constitucional essencial. Como pode a pessoa ser membro plenamente cooperativo da sociedade sem ter satisfeitas as mínimas condições de saúde?

Além disso, se a liberdade de expressão é um direito fundamental, como pode alguém exercê-lo se não souber ler nem escrever? Disso decorre que a educação básica é parte integrante do mínimo existencial. Ora, esses direitos estão entre os bens primários enumerados por Rawls, expressos já no primeiro princípio constitucional de justiça. Isso mostra que o autor contempla as exigências do mínimo existencial na lista dos bens primários, embora esta seja mais ampla, tendo em

vista o exercício da cidadania. Daí a tese de que o mínimo existencial propriamente dito é insuficiente para proteger e promover a dignidade humana, no sentido de garantir uma vida digna. “Uma teoria da justiça social”, como a de Rawls, “tem como cerne a ideia de pertença igual a uma comunidade política” (FORST, 2010, p. 180).

É claro que não se pode perder de vista que está em jogo uma concepção política de justiça. Diz respeito às instituições da estrutura básica da sociedade. São estas instituições que devem satisfazer as necessidades básicas dos cidadãos, habilitando-os a serem cooperativos. Por isso, quando Rawls fala em “concepções permissíveis do bem” está se reportando à concepção política de justiça ou aos princípios que a constituem. Expressando o “bem como racionalidade”, supõe que os cidadãos tenham um “projeto racional de vida”, que, para a sua efetivação, requer mais ou menos os mesmos bens primários. A restrição ao nível do político torna viável uma lista desses bens, dentro da realização dos princípios de justiça política. Para a sua efetivação, essas concepções permissíveis do bem requerem “os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicos” (RAWLS, 2005, p. 180).

Portanto, considerando que muitos aspectos do que normalmente é tido como pertencente ao conteúdo do mínimo existencial estão contemplados na ideia de bens primários, sobretudo no que se refere aos pressupostos do primeiro princípio de justiça, podemos falar no mínimo existencial rawlsiano para o exercício da vida política. Na medida em que insistimos no caráter político de sua concepção de justiça, podemos observar que a garantia de um mínimo existencial é um pressuposto para o bom funcionamento do Estado Democrático ou da democracia em geral.

Embora possa haver, como de fato há, muita controvérsia quanto ao conteúdo do mínimo existencial, Rawls, com a ideia dos bens primários, dá uma importante contribuição no sentido de explicitar exigências para o efetivo exercício da autonomia e da cidadania. Nesse caso, o mínimo existencial não pode ser restringido à satisfação das necessidades físicas dos indivíduos, como se a preocupação fosse apenas com a sua sobrevivência, ou o chamado “mínimo vital”.

Para marcar a estreita relação com a dignidade, o mínimo existencial não pode ser atrelado apenas à satisfação das necessidades básicas materiais, mas deve visar o desenvolvimento da pessoa como cidadã. Nisso há um avanço com a ideia de bens primários. Os direitos à educação básica, à saúde, à alimentação, etc., certamente estão incluídos ou pressupostos no primeiro princípio de justiça. Contudo, essa lista é completada com outros bens primários do segundo princípio, tal como a igualdade equitativa de oportunidades, para a qual, aliás, é necessária a educação.

Com isso, o conteúdo do princípio da dignidade da pessoa humana está mais explícito e a possibilidade do exercício da autonomia mais exequível. Destaque-se, sempre, a sua vinculação ao domínio do político: é uma questão de viabilidade. Essa restrição permite a elaboração de uma lista de bens e ao mesmo tempo indica as reais necessidades da concretização de uma concepção normativa de pessoa e de justiça.

Referências

- CORRÊA, A. E. *Consentimento livre e esclarecido*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2010.
- FIGUEIREDO, M.; SARLET, I. W. Reserva do possível, mínimo existencial e direito à saúde: algumas aproximações, in: *Direitos fundamentais & justiça*, Porto Alegre, HS Editora, ano I, n.1, 2007.
- FORST, R. *Contextos da Justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- _____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.
- SARLET, I. W. *Dignidade da pessoa humana e direito fundamental na Constituição Federal de 1988*. 3.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.
- _____. (Org.). *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.
- SEN, A. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



Negri e a dialética hegeliana

Thiago Silva Augusto da Fonseca*

* Mestrando pela FFLCH-USP

Contato: thiago.silva.fonseca@usp.br

Resumo

O propósito é apresentar as leituras que Antonio Negri faz de Hegel, ou antes da dialética hegeliana, em dois momentos distintos: na década de 1970 e, em seguida, a partir da década de 1980, com ênfase no início do século XXI. Em ambos os casos, trata-se de apreensões mediadas por outros pensadores: primeiramente através da leitura que Lenin faz em seus Cadernos sobre a dialética hegeliana; no segundo caso, a partir de um ponto de vista espinosista. Pretendemos mostrar como a leitura de Negri passa de um momento simpático ao discurso da dialética a um segundo momento em que esta é criticada e abandonada, e as dificuldades que o pensador encontra para desvencilhar-se dela.

Palavras-chave: Antonio Negri – Hegel – dialética – marxismo

Nosso objetivo é examinar as leituras que Antonio Negri faz de Hegel e da dialética hegeliana. Pretendo mostrar que num primeiro momento Negri é simpático a isso que podemos chamar de pensamento dialético, mas que, posteriormente, fará sua crítica. Para ilustrar essa passagem, proponho começar por apresentar dois extremos dessa leitura: o primeiro extraído de um texto de 1958 – *Estado e Direito no jovem Hegel*, sua tese de doutorado – e outro de *Império*, de 2000. A ideia é mostrar como essa ruptura ou desligamento vai-se dando ao longo da segunda metade do século XX.

Naquele primeiro momento, em 1958, o jovem Hegel aparecia ao jovem Negri como um revolucionário, situado entre o iluminismo e o romantismo. Segundo Timothy Murphy, comentador americano de Negri, este, ainda não tendo lido Marx, é bastante simpático a Hegel, como o era Lukács antes do marxismo (MURPHY,

2012, pp. 52 e segs). Negri vê em Hegel uma abertura no horizonte teórico, não um fechamento – uma abertura para a qual não há uma verdade definitiva.

Naquele texto, Negri foca no papel que a filosofia política e jurídica teve na emergência do pensamento de Hegel da maturidade: Negri historiciza o desenvolvimento da dialética. É a este ponto que quero chamar a atenção: antes de a dialética ser um modelo lógico do pensamento, por assim dizer, ela tem um desenvolvimento histórico; Hegel pretenderia resolver antinomias concretas com a dialética. Quais são essas antinomias? Podemos partir do ponto alto do iluminismo alemão: Kant. Em Kant, a lei moral é definida não por seu conteúdo mas pela sua forma: o imperativo categórico e universal. A partir dessa moralidade como uma forma lógica, as correntes jurídicas formalistas da Alemanha deduziram uma instituição estatal correspondente: o *Vernunftstaat*, o Estado racional. Tal conceito exigia efetivação universal e a Revolução Francesa parecia comprovar isso, ao menos na Europa. A antinomia vai surgir quando o Estado racional se colocar de frente ao particularismo do início do romantismo, particularismo este de nações imaginadas como *Kulturstaaten*, Estados de cultura, comunidades linguístico-culturais. Em suma: uma antinomia entre uma pretensão de um Estado racional, de uma razão e de uma lei universais, e uma outra pretensão, a de um Estado que respeite as tradições culturais, os costumes de comunidades específicas; um conflito entre o universal e o particular. Esta seria a questão concreta que o jovem Hegel se põe. Segundo Negri, Hegel não vai aceitar que nenhum dos termos da antinomia tenha prioridade sobre o outro. Como Negri vê isso? Eu cito:

“À teoria da *Vernunftstaat*, que na antinomia iluminista de racionalidade e individualidade absolutizou o primeiro termo e àquela da *Kulturstaat* (...), Hegel põe no lugar o ideal positivo de *Volkstaat*, no qual individualidade e totalidade se vinculam e universalidade individualizada ganha força” (NEGRI *apud* MURPHY, 2012, p. 58).

Assim, o *Volkstaat*, Estado popular, faria a síntese ou mediação entre universal e particular, entre razão e história, num direito que poderemos chamar de universal concreto; o Estado popular não é fundado nem em uma racionalidade abstrata nem na tradição cultural imediata, mas “no direito democraticamente concebido de um povo, como a totalidade das razões individuais trabalhando juntas em direção a uma concretização coletiva histórica”. Um projeto de democracia, portanto. Dirá Negri:

“A reelaboração do ideal de Estado popular e o aprofundamento do método histórico caminham lado a lado no pensamento do jovem Hegel: vale dizer que o método não é esvaziado em uma esfera formal, neutra aos juízos de valor, mas se refina através de uma análise que se move no interior da relação com o conteúdo ideológico que é aplicado. O método é condição da definição do ideal, e vice-versa; a dialética, na qual se configura tal relação de recípro-

cidade, não se põe autonomamente como instrumento lógico abstrato, nem nasce de uma especulação meramente teórica, mas é entendido como chave interpretativa totalmente adequada à realidade do movimento histórico: o nexosujeito-objeto é por isso essencial à evolução do procedimento dialético, assim como ele é essencial à interação do individual e do racional” (NEGRI, 1958, p. 212).

A solução dessa antinomia se tornará, posteriormente, um modelo metodológico para Hegel. Murphy diz que na leitura de Negri “a dialética se torna a chave-mestra da história, uma chave que supera todos os obstáculos a fim de afirmar até mesmo a identidade entre predestinação e livre-arbítrio” (MURPHY, 2012, p. 60). Mas, repita-se, não se trata de aplicar um esquema lógico, metodológico ou metafísico pré-configurado ao direito ou à política. É a partir da pretensão de solucionar uma contradição histórica de seu presente que Hegel desenvolve a dialética, e somente posteriormente ela se torna um instrumento lógico. “Antes”, cito Negri, “sua metodologia e em geral toda sua filosofia se elaboraram no interior dos temas concretamente propostos pela experiência” (NEGRI, 1958, p. 11).

E a Revolução Francesa é uma das experiências fundamentais, segundo Negri, no desenvolvimento a obra hegeliana. A partir disso, Negri poderá dizer que o partido de Hegel é o da revolução. A mola do progresso vive no pensamento revolucionário, entre a individualidade do querer e a racionalidade do fim. A revolução aparece como síntese da angústia que deve e da coragem que quer – não se trata somente de mediar, mas de redefinir os polos: o indivíduo não é um átomo, mas se insere constitutivamente na história; a racionalidade não é uma realidade celeste, mas conjunta à expressão humana (NEGRI, 1958, p. 219).

Um parêntese: isso não quer dizer que desde sempre Hegel tenha operado com o conceito de dialética. Em seu período em Tubingen, não há, segundo Negri, método dialético, mas oposição e síntese. Somente em Berna Hegel começará a desenvolver propriamente a dialética, a partir do conceito de alienação, que segundo Negri, é um conceito não metafísico, mas sociológico – a alienação é causa e consequência do adormecimento da virtude cívica, nascendo assim a “vida privada”.

Então temos, neste primeiro momento, em 1958, um Hegel que é um teórico revolucionário, que combate a vida privada em nome da virtude cívica, do Estado popular que faz a síntese entre racionalidade e individualidade.

Vejamos agora outro momento do pensamento de Negri, num corte para um texto mais recente. Em *Império*, escrito com Michael Hardt e publicado em 2000, Negri, já marxista há muitas décadas, seguirá os passos de Althusser com relação a Hegel e estabelecerá uma genealogia histórico-filosófica antidialética na qual Marx estará vinculado não a Hegel, mas a Maquiavel e Espinosa. A dialética de Hegel estará associada, então, à apologia do Estado, entendido como o corolário contrarrevolucionário e repressivo da modernidade contra a potência da multidão, que havia sido liberada pelo humanismo autêntico do renascimento. O que é a potên-

cia da multidão liberada pelo humanismo do renascimento? São “as afirmações dos poderes *deste* mundo, a descoberta do plano da imanência”, do qual decorre, secundariamente, um projeto de secularização, “uma ideia experimental de ciência, uma concepção constituinte de história e de cidades, (...) o ser como terreno imanente do conhecimento e da ação”. É o homem potencializado, não submetido a transcendência alguma, mesmo à transcendência política nos modelos de soberania teológica, nacional ou popular (HARDT e NEGRI, 2003, pp. 89-100). Em um só movimento de abandono e crítica da dialética, Negri se coloca contra a noção de “mediação” no exercício político e também da noção de teleologia que estaria presente na ideia do Estado como forma final da organização humana (KOHAN, 2002, pp. 106-107).

É justamente essa crítica ao aspecto teleológico supostamente presente na dialética hegeliana que permitirá Negri afirmar em *Império*. Cito:

“É verdade que Hegel restaura o horizonte da imanência e tira a incerteza do conhecimento, a irresolução da ação e a abertura fideísta do kantismo. A imanência que Hegel restaura, entretanto, é cega, na qual a potencialidade da multidão é negada e agrupada na alegoria da ordem divina. *A crise do humanismo é transformada numa dramaturgia dialética, e em cada cena o fim é tudo e o meio simplesmente um ornamento. Já não existe nada que se empenhe, deseje ou ame*” (HARDT e NEGRI, p. 99; grifo nosso).

Que os sujeitos desejem e ajam, que se empenhem, que o destino esteja aberto para os desejos e ações humanos, eis a colocação de Negri contra uma dialética em que o fim estaria pré-ordenado. O tema do sujeito terá um papel importante para Negri, como veremos adiante.

Entre o texto de 1958 e o de 2000 se passam 42 anos, e é preciso situar a transição das leituras. Não há um momento único, mas uma longa passagem desde a década de 1960.

Posteriormente à publicação de *Estado e Direito no jovem Hegel*, Negri lerá Marx e o se envolverá com o movimento operário italiano, no início dos anos 1960. A partir daí, Negri já começa a se desvincular de Hegel e a criticá-lo. Em 1970, publica *Rileggendo Hegel, filosofo del diritto*, em que inverte sua interpretação da abertura da dialética hegeliana mas ainda afirma que a filosofia do direito de Hegel é o texto filosófico primário da modernidade. Em que sentido? Segundo Murphy, “Negri coloca a filosofia do direito e do Estado de Hegel como a definição mais perfeita da ‘política’ moderna, isto é, como expressão do projeto hegemônico de dominação e exploração do trabalho vivo produzido pela burguesia”. A dialética hegeliana agora não é mais a síntese entre real e racional, universal e individual, mas a ferramenta de imposição da exploração sobre os trabalhadores. Ou seja, o Estado como mediação entre comando e trabalho é exploração. Murphy diz que “essa é essencialmente a mesma dialética que Negri descreveu em termos quase utópicos

na conclusão de *Estado e Direito no jovem Hegel*; mas ele a avalia da perspectiva oposta – a perspectiva do trabalhador – e não do ponto de vista do próprio Estado, que Hegel havia implicitamente adotado” (MURPHY, 2012, pp. 61-63). Do ponto de vista dos trabalhadores, o Estado é exploração, e o será independentemente de ser controlado pela burguesia ou pelo partido comunista. O ponto de vista dos trabalhadores, como veremos adiante, será trabalhado pela esquerda extraparlamentar italiana nos anos 1960 e 1970.

Mas livrar-se de Hegel não significa livrar-se imediatamente da dialética. É preciso verificar o trabalho de Negri sobre Lenin para saber qual a relação do seu pensamento com a dialética no início da década de 1970.

Nos anos de 1972 e 1973, Negri ministra um conjunto de 33 aulas sobre Lenin, que vieram a ser compiladas na obra *A Fábrica da Estratégia*. Seu objetivo era apresentar ao movimento operário italiano a possibilidade de um revisionismo revolucionário que tivesse suas raízes nas teorias de Lenin, mas que não se restringisse a uma vertente estalinista. Ao contrário. O ponto de partida dessa revisão revolucionária *operaísta* se deu com a publicação do artigo *Lenin na Inglaterra*, de Mario Tronti, cuja hipótese principal era: “Lenin segue vivo, mas se confronta com um nova realidade de classe”. Trata-se da *hipótese operaísta*: inverter a prioridade subjetiva, isto é, adotar o ponto de vista operário. Com isso se afastam tanto a ideologia capitalista – segundo a qual toda iniciativa e criatividade são do capital – quanto o dogma da esquerda institucionalizada, que vê como sujeitos o sindicato e o partido, e não os próprios operários.

É nesse sentido que o tema do sujeito se torna importante para Negri. Nesse momento, segundo o próprio Michael Hardt, ocorre aquilo que ele chama de “cesura subjetivista”, com a qual se tem início uma nova fase no pensamento de Negri: a compreensão de quem é a subjetividade trabalhadora, produtiva, qual a sua composição técnica e política, qual seu ponto de vista.

Assim, Negri ministra o curso sobre Lenin não como um conjunto de prescrições a serem aplicadas em toda e qualquer situação histórica, ou seja, não como um dado objetivo, mas como um «dispositivo epistemológico e instrumento de organização da continuidade de um processo revolucionário».

Há nessas aulas um momento intitulado *Intermezzo sobre a dialética*, que visa a dar conta dos cadernos filosóficos de Lenin, escritos a partir de 1914, quando estava exilado em Zurique. Cadernos no qual Lenin anotou sua leitura sobre *A ciência da lógica*, de Hegel, de um Hegel já maduro. Não será a primeira vez, nessas aulas sobre Lenin, que Negri faz referência à dialética. Desde a primeira aula o termo “dialética” aparece. Ao tratar, por exemplo, da inevitável descontinuidade das variações das análises políticas no pensamento de Marx, Negri chega a afirmar que “O pensamento é descontínuo porque *a realidade é dialética* e o movimento, revolucionário e progressivo”(grifo nosso). Há aí um uso ainda não especificado da expressão, em frases como: “A continuidade do sujeito subversivo (...) deve con-

frontar-se com a descontinuidade da especificidade do sujeito, com a transformação dialética das formas materiais que este assume” ou “A realidade é dialética; a espontaneidade é a base dialética do processo que conduz à organização (...)” (NEGRI, 2004, pp 19, 22 E 40). Esse uso do termo “dialética” somente ganhará reforço conceitual no *Intermezzo*.

Para apresentar esse momento da vida e da obra de Lenin, Negri tem uma hipótese específica: ler a dialética como um instrumento de dupla face: teórica e prática (NEGRI, 2004, p. 146). A partir dessa apreensão, Lenin teria lançado por terra a ortodoxia bolchevique, e convertido a dialética em “um instrumento de leitura da história real, em um instrumento científico que possui a mesma entidade que um microscópio ou um fuzil”. Apesar dessa qualificação instrumental da dialética, Negri ainda a reconhece, nesse momento, junto com Lenin, como pertencente ao mundo. Ou seja: a ênfase no caráter instrumental da dialética não implica num abandono do materialismo. Diz Negri:

“O materialismo é a teoria que remete a totalidade do horizonte humano ao mundo real (...) e, na medida em que o homem remodela continuamente esse mundo, nu quadro de relação prática. A dialética é a lei dessa relação, é a regra fundamental da ciência que incide na relação entre coletividade humana produtiva e transformação da natureza e da sociedade” (NEGRI, 2004, p. 147).

Temos então uma “dialética pertencente ao mundo”: com isso quero dizer que, ao menos no caso de Hegel (e da maneira como Lenin o apreende), não se trata de um projeto idealista. Lenin chega a anotar que a *Ciência da Lógica*, ápice do idealismo, é, no fundo, plenamente materialista. Não seria por outro motivo que a *Ciência da Lógica* se inicia com a lógica objetiva. Lefebvre e Guterman escreveram uma introdução à edição francesa dos Cadernos de Lenin e lá insistem no fato de que é preciso que a *Ciência da Lógica* comece pelo ser, pelo objeto, e não pelo conhecer, pelas ideias, porque desses não vem o ser. Ele insistem: “A contradição está nas coisas e só está na consciência e no pensamento porque está nas coisas. A consciência da contradição define uma atividade que se desenvolve com uma coerência imanente: o pensamento dialético” (GUTERMAN e LEFEBVRE in LENIN, 1967 pp28-30).

Com relação a esse mundo material, no entanto, Negri afirmará que Lenin inicialmente apropria de Hegel “um conceito de matéria que, por um lado, tende a confundir-se e se aproxima muito do conceito de vida”. Neste momento, as dificuldades que ele detecta na leitura que Lenin faz da *Ciência da Lógica* se voltam principalmente a esse aspecto vitalista da matéria. De início, diz Negri, a teoria que Lenin apreende sobre a dialética é relacional, espinosana, mecanicista, e só aos poucos vai se liberando, compreendo mais completamente a dialética como processo do real.

Nesse sentido, Negri chegará a dizer que, ao estudar o conceito geral da lógica, Lenin se deparará com o problema do “nexo necessário interno”, a partir do qual entenderá que na esfera dos fenômenos todos os aspectos, forças e tendências estão necessariamente interligados, e que, conseqüentemente, há uma lógica interna aos conflitos. No entanto, Lenin não teria ido adiante a uma crítica à doutrina do ser: “Lenin chega a essas reflexões com dificuldades; ele [o ser] volta a aparecer com o caráter compacto próprio de Espinosa, concedendo-se mais importância a conceitos como vida, vitalidade – que não são desde já sinônimos de produção – que ao elemento produtivo” (NEGRI, 2004, pp. 153 e segs.). O elemento produtivo é o justamente o trabalhador.

A partir dessa dificuldade, prossegue Negri, Lenin foi interpretado como um dualista (teoria dialética de um lado e pragmática política de outro), como se a teoria fosse reflexo teórico dos fenômenos, «longe da capacidade de reconduzir a realidade a um sujeito criativo». Tal interpretação vem da concepção de que o materialismo e Lenin não conseguem dar-se uma compreensão unificadora sem serem idealistas, e «que qualquer noção de subjetividade (se por subjetividade entendermos a atribuição da conexão a um substrato produtivo) deve ser eliminada da teoria». Essa é, segundo Negri, a crítica feita por Althusser a Lenin. Althusser, no entanto, estaria equivocado, pois nos mesmos cadernos filosóficos Lenin teria reconquistado a unidade da perspectiva «através da definição da dialética como arma do sujeito revolucionário» (NEGRI, 2004, pp. 158 e segs.).

Tal reconquista estaria, segundo Negri, presente no estudo sobre a subjetividade na Doutrina do Conceito da *Ciencia da Lógica*. Lá, Lenin teria recuperado o sujeito que produz o conhecimento. Assim, vemos escrito: “sujeito e objeto são dialéticos”. Se inicialmente Lenin aproxima a dialética de uma eterna vitalidade, ainda dentro de um “relacionismo universal, espinosano”, aos poucos ela, a dialética, irá se constituir como processo. A união produtiva entre sujeito e objeto começa a encontrar seu verdadeiro objeto: a práxis, e não a vida. “A dialética deixa de ser circular, e na continuidade se identifica com a conexão de elementos constituídos pela práxis e intelectualmente correlativos. Continuidade e descontinuidade dialética encontram seu motor constitutivo na práxis” (NEGRI, 2004, p. 160).

Podemos ver que Negri critica Hegel, mas a dialética ainda encontra algum espaço em seu pensamento, contanto que considerada pelo ponto de vista da práxis, do sujeito produtor, e não de um todo orgânico e fechado. Entretanto, já no final da década de 1970, após anos de intensificação da atividade militante, agindo e reagindo politicamente, com a publicação de *Marx além de Marx*, sua postura já será outra. Segundo Murphy, agora, para Negri, quem se beneficia da dialética é o capitalismo, e por isso *O Capital*, de Marx, deve perder sua posição privilegiada dentro da esquerda em favor dos *Grundrisse*, também de Marx, texto onde o antagonismo é de fato antagonico e não meramente dialético, formal. Recuperar esse antagonismo é a pretensão de Negri, e é recuperar o papel desejante, ativo, do sujeito que produz. Ele chegará a afirmar que:

“O antagonismo já não é uma forma de dialética, é a sua negação... ele recusa a dialética mesmo como um simples horizonte. Ele recusa todas as fórmulas binárias. (...) Negar a dialética: (...). Em Marx, vemos o projeto mais avançado de sua destruição, vemos passos enormes nessa direção” (NEGRI *apud* MURPHY, p. 116).

No entanto, durante sua prisão, que durou de 1979 a 1983, Negri entra em contato intenso com Espinosa e publica em 1981 a *Anomalia Selvagem*. Agora teremos uma revisão da dialética mediante um novo enfoque, com um viés adotado de Althusser, o mesmo viés que visto em *Império*, que estabelece Espinosa como precedente de Marx, e não mais Hegel. Segundo Néstor Kohan, esse rodeio a Althusser é necessário a Negri para que possa submeter a dialética a uma crítica. Diz o comentador:

“A recusa da teleologia significa que Espinosa não aceita que a realidade tenha uma finalidade para além de si mesma, pré-assegurada de antemão, aonde se dirigiria desde sua origem. (...) Em segundo lugar, o que Althusser toma de Espinosa é sua concepção de realidade como um todo sem fechamento, ou seja, como um processo de desenvolvimento que não se encerra ao final, que não termina nunca. Ambos os núcleos espinosanos servem a Althusser para questionar duramente a Hegel e sua filosofia dialética” (KOHAN, 2002, pp. 103-104).

Ou seja, está invertida a abertura teórica que o jovem Negri havia lido no jovem Hegel. Murphy diz que, na prisão, com a leitura de Espinosa, bem como a do poeta Leopardi e a do personagem bíblico Jó, Negri encontra os recursos necessários para limpar todo hegelianismo residual de seu período militante e aproximar-se “do universo conceitual nietzscheano de Deleuze, Guattari e Foucault” (MURPHY, 2012, p. 119). O livro sobre Espinosa dará início à *pars construens* do projeto filosófico de Negri, a ontologia constitutiva. Nele Negri apresenta uma distinção entre poder e potência, que se aproximará, em sua leitura, à distinção entre fortuna e virtude feita por Maquiavel, ou à distinção entre trabalho morto e trabalho vivo feito por Marx, e que viria a ser, em escritos posteriores, similar também à distinção que ele mesmo faz entre poder constituído e poder constituinte, entre biopoder e biopolítica. Em suma, os sujeitos têm potência, virtude, trabalho vivo, poder constituinte, tudo isso num plano de imanência espinosano; o poder constituído, o biopoder, o trabalho morto e também podemos dizer o capital e o Estado se impõem sobre ele de forma transcendental.

Unindo a hipótese operaísta (o ponto de vista do trabalhador) à imanência e ao desejo espinosanos, Negri pretende apresentar uma ontologia constitutiva que escapa do esquema formal dialético. Como é possível a Negri pensar num espinosismo pós-dialético sem cair num anacronismo? Espinosa teria negado a mediação constitutiva – indivíduos atomizados contratam ou pactuam um poder soberano

mediador –, base do próprio conceito de burguesia, em prol da essência da revolução. Um sistema dualista, diz Negri, “requer mediação para escorar suas ilusões de transcendência e soberania fixa” – ao eliminar o dualismo substancial, Espinosa teria eliminado a mediação e também, antecipadamente, o hegelianismo.

Como vemos, em *A anomalia selvagem*, já temos esse distanciamento da dialética consolidado. Quando Negri for para Paris, em 1983, no seu segundo exílio, entrará em contato com Foucault, Deleuze e Guattari, entre outros, mas não é a partir desse contato estrangeiro que passará a falar a língua da não dialética – já a falava, no mínimo, desde 1981. Esse contato só confirma uma nova direção que sua filosofia já vinha tomando, rumo a pluralismos e diferenças, que passaram ao primeiro plano de sua reflexão e até hoje detém lugar de destaque – pluralismos e diferenças que não se identificam ou vinculam numa relação dialética. Por isso, para terminar, lembramos que se em 1958 Negri descrevia a dialética como “chave interpretativa totalmente adequada à evolução do movimento histórico”, em 2008, num trabalho com Cesare Casarino, a dialética lhe aparece em outra chave: “às vezes ela funciona, às vezes é uma chave falsa que abre qualquer porta” (NEGRI *apud* MURPHY, pp. 63-64).

Referências

Hardt, M., & Negri, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

Kohan, Néstor. *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Madrid: Campo de Ideas, 2002.

Lenin. *Cahiers sur La dialectique de Hegel*. S/L: Gallimard, 1967.

Murphy, Timothy S. *Antonio Negri*. Cambridge: Polity Press, 2012.

Negri, Antonio. *La fábrica de La estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

_____. *Stato e diritto nel giovane Hegel - studio sulla genesi iluministica dela filosofia giuridica e politica di Hegel*. Padova: Cedam, 1958.



Totalidade e “ciências sociais” – existe uma teoria “política” marxista?

Walber Nogueira da Silva*

* Mestre em Filosofia pela
Universidade Estadual do
Ceará (UECE), membro
dos grupos de pesquisa
*Teorias Críticas na América
Latina (UFC) e Ética e
Direitos Humanos (UECE).*

Resumo

O presente trabalho pretende discutir a existência de uma teoria “política” marxista. Para tanto, parte da análise da categoria da totalidade (ou ponto de vista da totalidade). Tão cara ao marxismo (segundo Lukács, é o que distingue o marxismo da ciência burguesa), essa categoria, tomada de Hegel por Marx, implica em uma concepção da sociedade como um todo articulado, composto por mediações e contradições. Quando classe revolucionária, a burguesia assumiu a totalidade como recurso metodológico. Depois, quando tornou-se classe dominante, a abandonou. Foi nesse contexto que surgiram as chamadas “ciências sociais” particulares. O abandono da perspectiva da totalidade e a emergência destas “ciências” favorecem o aparecimento de um pensamento fragmentário que dificulta, ou mesmo impede, a reflexão sobre a sociedade como um todo e, conseqüentemente, a percepção das contradições e processos da vida social. A “política” é uma destas “ciências”. Gramsci nos chama a atenção para o fato de que, com a crescente complexidade da estrutura social, estas “ciências” podem corresponder a uma exigência do próprio objeto, mas o pesquisador marxista, ao lidar com os resultados destas “ciências”, deve fazê-lo de um modo crítico, tendo sempre a perspectiva da totalidade e da historicidade. É neste sentido que não podemos falar em uma teoria “política” marxista, já que o marxismo é uma teoria totalizante, que unifica as diversas perspectivas de análise da realidade.

Palavras-chave: Teoria “política” marxista – Totalidade – “Ciências sociais” particulares

1. Introdução

Neste trabalho, pretendemos analisar as chamadas “ciências sociais” particulares, mais precisamente, a “política”, com vistas a responder à questão: *existe uma teoria “política” marxista?*

As “ciências sociais” particulares surgiram com a decadência ideológica da burguesia (que Lukács analisou em artigo citado adiante) e representou o abandono de uma categoria fundamental para a apreensão do real: a totalidade. Com isso, passou a se estudar a sociedade através de “ciências” isoladas umas das outras, cujos objetos não se interseccionam.

Veremos, em um primeiro momento, a importância da categoria da totalidade não só para o marxismo, mas para a compreensão dos fenômenos sociais. Depois, analisaremos o surgimento das “ciências sociais” particulares e como Gramsci, analisando-as, percebeu a necessidade de se utilizar seus resultados, mas sempre tem em conta o método marxista.

Por fim, apresentaremos a resposta à pergunta proposta como conclusão de nossa pesquisa.

2. A categoria da Totalidade

Segundo Lukács (1989, p. 41), “é o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa”. Esse recurso metodológico foi tomado por Marx da dialética de Hegel e significa que a sociedade deve ser concebida como uma realidade complexa, articulada, composta de mediações e contradições. Exatamente porque é uma realidade articulada, o método mais adequado para pensá-la é o que privilegia “a dominação do todo sobre as partes, que é determinante e se exerce em todos os domínios” (LUKÁCS, 1989, p. 41). Mas essa totalidade é hierarquizada, com momentos cujo peso ontológico é mais marcante que outros e não uma totalidade indeterminada, no qual as partes não estão explicitadas e bem definidas. Assim, metodologicamente, o que caracteriza o pensamento marxiano (e marxista) é

a insistência na necessidade de conceber a vida e as estruturas sociais reconhecendo, por um lado, que elas formam *objetivamente* uma totalidade, mas também, por outro, que o modo mais correto de compreendê-las *subjetivamente* é a adoção consciente do que o jovem Lukács chamou de *ponto de vista da totalidade*. (COUTINHO, 1994, p. 93. Grifos no original).

Podemos dizer que se determinado fato é um *todo* composto de partes, leis e relações conectadas entre si e em movimento, eis que a desarticulação e a *fragmentação* desse todo *opera uma amputação do mesmo e elimina a possibilidade de conhe-*

cê-lo como tal. O conhecimento de uma região do todo não é ainda conhecimento do todo, uma vez que o conhecimento de partes isoladas do conjunto não significa o conhecimento nem das partes e nem do conjunto, ou seja, numa totalidade, o conhecimento das partes e do todo pressupõem uma reciprocidade, exatamente porque o que confere significado tanto ao todo, quanto às diversas partes que o formam, são determinações dispostas em relações, que perpassam e completam a transversalidade do todo, de modo a não poder haver conhecimento de um todo ou de partes dele se, amputada a totalidade, isolados os seus elementos entre si e em relação à totalidade e desconhecidas suas leis, não é possível captar a amplitude de determinações ontológicas das partes e da totalidade - determinações que só podem ser apreendidas se a análise percorre a transversalidade essencial do todo¹.

Apesar da adoção desta perspectiva ser *consciente*, ela não depende apenas da boa vontade do pensador social. Para Marx, aqueles que se encontram do ponto de vista de determinadas classes sociais, em determinadas épocas históricas, têm uma tendência maior a assumir tal perspectiva, de compreender a realidade como um todo. Isso se dá porque o interesse desta classe está em sintonia com o interesse universal, ou seja, suas reivindicações são não apenas de um grupo restrito, mas se vinculam aos interesses da maioria da sociedade. Vimos isso quando da consolidação do capitalismo, quando a burguesia se apresentava como legítima portavoza das forças sociais progressistas (o assim chamado “terceiro estado”). É certo que acabar com o antigo regime era fundamental para a afirmação econômica e política da burguesia, mas era também condição para a efetivação para o povo de direitos (formais, é bem verdade) como a liberdade e a igualdade². É essa posição da burguesia que permite que o pensamento de seus representantes se volte para a apreensão da realidade enquanto totalidade. Nesse sentido, é importante lembrar que o próprio Marx tinha grande respeito por pensadores burgueses como Smith e Ricardo (não obstante as críticas que desferia contra estes) e que Hegel pode ser tido como “o último grande pensador não-marxista (ligado, portanto, ao ponto de vista da burguesia) a colocar claramente o princípio da totalidade no centro de suas reflexões” (COUTINHO, 1994, p. 94).

A burguesia, então, emancipou os homens das relações de dependência pessoal vigentes na sociedade feudal, mas a liberdade política esbarrou em um limite próprio do regime burguês: a igualdade jurídica é apenas formal e, por isso, não pode se traduzir em igualdade econômico-social, e sem essa não é possível a emancipação humana. Assim, a burguesia levou a uma ordem sem dúvida mais livre que

¹ Para um aprofundamento da questão, cf. o artigo de Edmilson Carvalho *A Totalidade como categoria central na dialética marxista*. Disponível em: <http://orientacaomarxista.blogspot.com/2008/07/totalidade-como-categoria-central-da.html>. Acesso em: 10. jul. 2011.

² São justamente estes direitos que permitem ao trabalhador vender, no mercado, sua força de trabalho ao capitalista, já que, para tanto, ele precisa ser livre e igual, pelo menos formalmente, ao capitalista que a compra. É a partir daí que surge o direito, como uma forma de mediar a compra e a venda de mercadorias, notadamente a força de trabalho. Sobre isso, cf. nosso trabalho em parceria com Daniela Félix Teixeira “Origem e Extinção do Direito em Pashukanis”, in *Anais do I Congresso Internacional de Direito e Marxismo*, Caxias do Sul/RS: Plenum, 2011, pp. 561-571.

a anterior, mas que permanece estabelecendo limites insuperáveis à emancipação da humanidade. Estes limites devem-se ao fato de que a revolução burguesa e a nova sociedade instaurada por ela geraram uma nova dominação de classe e isso, evidentemente, contradizia as bandeiras emancipatórias empunhadas pela burguesia no período anterior.

3. O abandono da categoria da totalidade e as “ciências sociais” particulares

Uma vez que a burguesia se tornou classe (política e economicamente) dominante, observa-se uma mudança: a conversão em uma classe cujo interesse principal é a conservação do regime estabelecido e a conseqüente renúncia aos ideais emancipadores. Dessa maneira, transforma-se de classe revolucionária em classe conservadora e abandona o que de mais avançado havia na perspectiva da cultura iluminista. É nesse contexto que a burguesia ingressa em um ciclo de *decadência ideológica*³, marcado por uma incapacidade de propor alternativas emancipatórias e abandona o ponto de vista da totalidade.

Mas ao impor-se como classe dominante, a burguesia fez surgir no horizonte social uma nova classe, o *proletariado*, que se apresenta como (novo) sujeito revolucionário, uma vez que seus interesses particulares identificam-se com os interesses universais. Assim, passa a ser o a perspectiva de classe do proletariado a mais favorável à apreensão da realidade enquanto totalidade.

Segundo Marx, o êxito do proletariado enquanto sujeito revolucionário depende, em grande parte, do conhecimento da realidade social. A ação revolucionária, para ter plena eficácia, deve estar fundamentada em uma teoria social que reproduza no plano das idéias o movimento real da sociedade. Como afirmam José Paulo Netto e Marcelo Bráz,

na perspectiva de Marx, a *verdade* e a *objetividade* do conhecimento teórico não são perturbadas ou prejudicadas pelos *interesses de classe* do proletariado; ao contrário: na medida em que o sucesso da ação revolucionária da classe operária depende do conhecimento verdadeiro da realidade social, o ponto de vista (ou a perspectiva) que se vincula aos interesses do proletariado é exatamente aquele que favorece a elaboração de uma teoria social que dá conta do efetivo movimento da sociedade (NETTO & BRÁZ, 2007, p. 24) (grifos no original).

Dizíamos que a burguesia, ao se tornar classe dominante, abandona a perspectiva cultural iluminista que a caracterizava, entra em um ciclo de decadência ideológica e abandona o ponto de vista da totalidade, agora incompatível com sua nova posição social. É justamente neste contexto que surgem as chamadas “ciên-

³ Sobre a decadência ideológica da burguesia, cf. o artigo de G. Lukács, “Marx e o problema da decadência ideológica”, in *Marxismo e Teoria da Literatura*, São Paulo: Expressão Popular, 2010, pp. 51-103.

cias sociais (ou humanas)” particulares, fazendo surgir um quadro bem diverso do período imediatamente anterior: antes, mesmo pensadores que se enquadravam em uma perspectiva de classe burguesa, podiam transcender (e efetivamente o faziam) o horizonte de sua classe. Mais que isso: em virtude do ponto de vista da totalidade sua reflexão abarcava vários aspectos da realidade. Neste sentido, vale a pena citar o exemplo que nos dá Carlos Nelson Coutinho:

Difícilmente poderíamos dizer, por exemplo, que um pensador como Rousseau – que, em ampla medida, aliás, transcende o horizonte estritamente burguês – é um “politicólogo”, um cientista político, ainda que tenha contribuído como nenhum dos “politicólogos” de hoje para a compreensão da dimensão especificamente política do ser social; na verdade Rousseau refletiu sobre a totalidade da vida social (e precisamente disso decorre a fecundidade de sua visão da política), ou seja, refletiu sobre temas que hoje pertencem aos domínios do economista, do cientista político do antropólogo, do epistemólogo etc. (COUTINHO, 1994, p. 95).

E Rousseau não é uma figura única no horizonte desta perspectiva de pensamento comprometida com uma reflexão acerca da totalidade do social:

O mesmo raciocínio poderia ser feito para todos os grandes pensadores propriamente burgueses dessa etapa histórica, da etapa que antecede a plena consolidação do capitalismo: figuras como Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Spinoza, Kant, Hegel e tantos outros dificilmente poderiam ser enquadrados nas muitas etiquetas que hoje dão nome aos vários departamentos universitários em que se abrigam as chamadas “ciências sociais”. Todos eles refletiram sobre a totalidade do social, em suas múltiplas e complexas determinações. (COUTINHO, 1994, p. 95).

Neste ponto, cabe abriremos um parêntese para destacarmos a unicidade dialética do trabalho teórico de Marx, seu caráter não fragmentário, em contraposição a uma tese que cinde sua obra em duas. Nos referimos aqui ao pensamento de Louis Althusser que, na década de 60, apresentou uma “leitura” de Marx tendo como ferramenta metodológica o estruturalismo⁴. Para Althusser, havia um “corte epistemológico” que cindiria a obra de Marx em “humanista e ideológica” (a do chamado “jovem Marx”, o filósofo) e, contraposto a esta, uma científica (a do Marx da maturidade, o cientista de *O Capital*). Esta última seria a verdadeira e conteria uma impecável análise do capitalismo, ponto alto do complicado périplo intelectual do pensador alemão. Entre o “jovem Marx” e o Marx da maturidade não haveria também nenhuma continuidade dialética, mas uma ruptura radical. Segundo ele, também textos filosóficos de Engels (o *Anti-Dühring*) e Lênin (o *Materialismo e Empiriocriticismo*, os *Cadernos Filosóficos*) deviam ser lidos com cautela por usa-

⁴ Para uma profunda crítica ao pensamento estruturalista de Althusser, cf. Carlos Nelson Coutinho, *O Estruturalismo e a miséria da razão*, São Paulo, Expressão Popular, 2010, p. 175-231.

rem conceitos estranhos ao espírito da “ciência” marxista, vez que polemizavam no “terreno” do adversário: a filosofia. Althusser sugeriu ainda que o que ele chamou de “doutrina científica” marxista seria constituída de duas disciplinas científicas cujos objetos são distintos: o materialismo histórico e o materialismo dialético. O problema com essa formulação é que ela tenta “distinguir radicalmente os dois momentos do método marxista, transformando-os não apenas em disciplinas diversas, mas inclusive dotadas de objeto próprio” (COUTINHO, 2010, p. 190).

Fechado este parêntese, voltemos à nossa análise.

O abandono da perspectiva da totalidade e a emergência das “ciências sociais” particulares estimulam o aparecimento de um pensamento fragmentário que dificulta ou mesmo impede a reflexão sobre a sociedade como um todo e, conseqüentemente, a percepção das contradições e processos da vida social, tendendo ao positivismo e a aceitação da realidade como imutável e como um acúmulo de dados insuperáveis.

Porém, essa “divisão científica do trabalho” (COUTINHO, 1994, p.97) reflete uma necessidade do desenvolvimento capitalista (e do desenvolvimento do conhecimento sobre (e sob) a sociedade capitalista): é que esta sociedade se tornou de tal modo complexa que houve a necessidade de abordagens mais setoriais, o que explica a autonomia e a especificidade cada vez maiores dos seus vários níveis. O próprio Gramsci chamara a atenção para o fato de que o Estado capitalista sofreu uma ampliação de tal ordem que fez surgir no horizonte da vida social uma nova esfera do ser social, a sociedade civil.

É que, ao contrário do que pensava uma vertente da Segunda Internacional eivada de influência positivista, a estrutura de classes no capitalismo não tendeu a uma simplificação, com poucos burgueses de um lado e uma imensa massa proletária de outro. Ao contrário, o que se observou foi um processo de estratificação social cada vez mais complexo acompanhado de um assalariamento cada vez mais universalizado. Com estes fenômenos, surgem também novas formas de consciência social e política a eles ligadas. Dessa forma, impõe-se que, aos estudos que privilegiam o ponto de vista da totalidade para a compreensão da realidade social, sejam intercalados os estudos dos dados empíricos das “ciências sociais”. Não há, aqui, nenhuma contradição com o que foi anteriormente afirmado. A aceitação dos resultados das “ciências sociais” particulares se dá em virtude do já referido processo de complexificação da estratificação social, que pede uma nova perspectiva para a efetiva compreensão das novas determinações do real, e não importa, em absoluto, o abandono do ponto de vista da totalidade.

Diante das chamadas “ciências sociais”, a correta posição do marxismo (e do pesquisador marxista) “deve implicar o reconhecimento, ainda que crítico, de que tal especialização corresponde *também*, muitas vezes, a uma exigência do próprio objeto, que se tornou mais complexo e internamente diversificado” (COUTINHO, 1994, p. 98).

Neste sentido, é interessante observar como procede Marx ao analisar os resultados destas ciências particulares. Sua crítica (segundo Lukács, uma crítica

ontológica)⁵ se dá em dois planos: o da totalidade e o da historicidade. No primeiro plano relaciona, através do método dialético, os resultados da ciência particular com a totalidade social. Ora, para Marx a totalidade não é fechada, mas processo, onde o todo é dinâmico e os objetos encontram-se em constante devir. Por isso que, no segundo plano, ele impõe àqueles resultados a historicidade, ou seja, situa seu objeto de análise na história, para, assim, desmistifica-los em sua aparente naturalidade.

Assim, através de sua crítica ontológica, Marx faz a correta distinção entre a verdade parcial destes resultados e seu uso ideológico. Tal crítica tem como objetivo

resgatar os resultados parciais positivos das mesmas [as ciências particulares], dando-lhes porém um tratamento crítico-dialético, capaz de relacionar tais resultados com a totalidade e a historicidade. Trata-se assim de *mediatizar* o que as ciências sociais apresentam como sendo imediato, de *desfetichizar* os “fatos sociais” através de sua vinculação com a práxis. (COUTINHO, 1994, p. 101).

4. Existe uma teoria “política” marxista?

Vimos até agora que, como a realidade é articulada, um todo complexo composto de mediações e contradições, o ponto de vista da totalidade, recurso metodológico tomado de Hegel por Marx, é o mais adequado para pensá-la. Vimos também que, enquanto classe revolucionária, a burguesia tinha em seu horizonte o ponto de vista da totalidade, já que, como representante das forças sociais progressistas, seu interesse de classe estava em sintonia com o interesse universal, ou seja, suas reivindicações não eram apenas de um pequeno grupo, ao contrário, se vinculavam aos interesses da maioria da sociedade. Com sua efetivação em classe dominante, a burguesia abandona esta perspectiva, pois seu interesse passou a ser conservar sua nova condição e os consequentes privilégios daí advindos. É neste contexto que surgem as “ciências sociais” particulares, dentre elas a política.

Podemos agora nos perguntar sobre a existência de uma teoria política marxista, ou seja, pode o marxismo, que em sua análise da realidade utiliza-se do ponto de vista da totalidade, elaborar uma teoria de um aspecto ou dimensão da realidade social (no caso que ora analisamos, a política) à margem da totalidade que ele constitui?

Decerto que não! É impossível para o marxismo teorizar sobre “a política” enquanto esfera isolada das outras esferas da realidade e da influência destas. Estas separações podem até “ser recortes conceituais que permitam delimitar um campo de reflexão a ser explorado de um modo sistemático e rigoroso, mas que de maneira nenhuma podem ser pensados como realidades autônomas e independentes” (BORON, 2006, p.177). De fato, pensar a “política” sem ter em conta a sua

⁵ Não é à toa que a maior parte das obras de Marx tem o termo “crítica” em seu título ou subtítulo. Com isso, ele que indicar que não está escrevendo um mero tratado de economia (caso de “O Capital: crítica da economia política”) ou de política (caso de “Crítica da filosofia do direito de Hegel”), mas está submetendo estas ciências particulares a uma rigorosa crítica.

relação dialética com as outras esferas da realidade convertidas em ciências particulares (a economia, a história, etc.) significaria o abandono do ponto de vista da totalidade, o que representaria o abandono do traço distintivo entre marxismo e a ciência burguesa.

Como visto anteriormente, a estratificação social se tornou extremamente complexa, o que implica, para a apreensão das novas determinações do real, em uma outra perspectiva: a aceitação dos resultados das “ciências sociais” particulares, dado o elevado grau de especialização do objeto. Acontece que estas ciências não podem ser reificadas e os resultados de suas premissas metodológicas não podem ser sistemas ou ordens compreensíveis por si mesmos independentes da totalidade que integram, dado que só nesta totalidade é que adquirem significado. Este esquartejamento da realidade social em setores estanques, autoexplicáveis e autosustentáveis, levou à constituição de disciplinas especializadas para seu estudo.

Este foi o caminho seguido pela evolução das distintas “ciências sociais”: a economia estuda a vida econômica fazendo abstração de seus conteúdos sociais e políticos; a sociologia estuda a sociedade despreocupada das distintas manifestações do social nos terrenos da economia e da política; e os políticos se entretêm elaborando engenhosos jogos conceituais nos quais a política é explicada por um conjunto de variáveis políticas. (BORÒN, 2006, p.178).

Dessa forma, a própria pergunta sobre a existência de uma teoria “política” marxista entra em contradição com os preceitos do marxismo. É que, assim colocado, a “política” seria mais uma “ciência social” distinta das outras, a estudar, isoladamente, seu objeto específico. Portanto, a pergunta se baseia em pressupostos da epistemologia positivista, que cinde e fragmenta a realidade em vários setores para estudá-los isoladamente.

A “política” (ou “ciência política”), ciência social particular a que temos nos referido até aqui, seria o conceito “restrito” de política de Gramsci, de que nos fala Carlos Nelson Coutinho (1994, pp. 105-106). Vale a pena analisarmos mais detalhadamente estes conceitos.

Em sua obra, Gramsci, segundo o já citado Carlos Nelson Coutinho, utiliza dois conceitos de política, o “amplo” e o “restrito”. A política em sentido “amplo” seria o que ele chama de “catarse”, que pode ser descrito como o momento em que

o homem afirma sua liberdade em face das estruturas sociais, revelando que – embora condicionado pelas estruturas e, em particular, pelas estruturas econômicas – é capaz, ao mesmo tempo, de utilizar o conhecimento dessas estruturas como fundamento para uma práxis autônoma, para a criação de novas estruturas, ou, como ele diz [Gramsci], para “gerar novas iniciativas”. (COUTINHO, 1994, p. 106).

Enquanto afirmador do momento da liberdade como momento presente na ação humana e constituidor desta, Gramsci se coloca em sintonia com a proposta ontológico-social de Marx. A obra gramsciana é marcada pela centralidade da política, o que não faz de dele um “cientista político”. Ao afirmar que “tudo é política”, o pensador italiano quer nos dizer que o todo social é perpassado pela práxis criadora, da qual faz parte a consciência ético-política, forma de consciência que tende à totalidade. Ora, nas várias esferas da práxis humana, percebemos momentos em que os indivíduos sofrem o condicionamento das estruturas, as dissolvem e, no mesmo processo, geram novas estruturas. Neste sentido, mesmo dando prioridade à dimensão política da práxis, Gramsci se mantém fiel à ontologia do ser social marxiana ao identificar política e catarse, já que, para ele, a consciência ético-política (enquanto momento ideal privilegiado) tem um peso importante na construção da vida social. Portanto, Gramsci, como já dito, não é um “cientista político”, já que, em sua reflexão, as esferas sociais trazem em si, mesmo como possibilidade, o momento da liberdade, da universalização. Ademais, em suas análises, a esfera da política é submetida ao ponto de vista da totalidade e à historicidade, só sendo possível apreender o que nela ocorre relacionando-a às demais esferas da sociedade.

O conceito de política “restrito” é o conceito da “ciência política” particular, ou seja, a esfera social na qual existem governantes e governados, dirigentes e dirigidos, e que pressupõe uma relação de poder entre estes. Este é o pressuposto da política. É evidente que não podemos negar a existência de governantes e governados, e efetivamente Gramsci não o faz. Ele

reconhece como pertinente o objeto da ciência política, mas o submete a uma crítica de inspiração marxiana: esse objeto não é um fato natural ou eterno, não é um situação que caracteriza qualquer ordem social, já que nem sempre existiram (e nada garante que sempre existirão) governantes e governados. Relacionando a esfera política com a totalidade e a história, Gramsci mostra que essa divisão entre governantes e governados resulta da divisão da sociedade em classes, o que nem sempre existiu; e mostra também que, na medida em que a sociedade vier a superar essa divisão em classes antagônicas, haverá uma tendência ao desaparecimento dessa divisão entre governantes e governados. (COUTINHO, 1994, p. 109).

Então, ao submeter ao crivo da totalidade histórica os conceitos da “política”, Gramsci refuta a idéia de que as classes são naturais, que sempre existiram e sempre existirão. Com isso, refuta também a idéia de uma natureza humana imutável, fixa. Ao contrário, esta é o conjunto das relações sociais historicamente determinadas. Assim, podemos dizer que sua crítica da “política” tem o mesmo sentido metodológico que a crítica de Marx à economia política.

5. À guisa de conclusão

Já antecipamos, no item anterior, o resultado de nossa pesquisa ao respondermos negativamente à pergunta que nos propusemos já no título deste trabalho.

De fato, se o marxismo se propõe a utilizar o ponto de vista da totalidade (e assim o faz, como vimos, por imposição do objeto, já que a própria realidade é um todo articulado), não pode ele elaborar uma teoria sobre um aspecto apenas desta realidade, aspecto este que se posiciona à margem da totalidade que o constituiu. Assim, não se pode também haver uma teoria “econômica” marxista do mercado ou uma teoria “sociológica” marxista da sociedade burguesa. A própria pergunta, em si, se mostra incongruente, pois ao considerar uma teoria “política”, evidencia estar construída sobre pressupostos de uma epistemologia positivista das “ciências sociais”, algo estranho ao marxismo. Esta pergunta, portanto, deve ser rechaçada por ser incompatível com os fundamentos epistemológicos do marxismo.

O que é possível fazer, como nos mostrou Gramsci é uma crítica a esta “ciência” que tome por base a totalidade e a historicidade, ou seja, repetir, metodologicamente, o que Marx houvera feito ao realizar a crítica da economia política de sua época.

O marxismo é um corpo teórico totalizante (e a própria obra de Marx é dotada de uma unidade dialética que não comporta o “corte epistemológico” althusseriano) que unifica as diversas perspectivas de análise sobre a sociedade, não sendo possível isolar nenhuma dessas das demais. A fragmentação pós-moderna lhe é inteiramente estranha.

Referências

- BORON, A. *Teoria política marxista ou teoria marxista da política*, in Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina (orgs.). *A teoria marxista hoje – problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2006.
- BOTTOMORE, T. (Org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988
- CARVALHO, E. *A totalidade como categoria central na dialética marxista*. Disponível em: <http://orientacaomarxista.blogspot.com/2008/07/totalidade-como-categoria-central-da.html>. Acesso em: 10. jul. 2011.
- COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *Marxismo e política – a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1994.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Rio de Janeiro: Elfos; Porto: Escorpião, 1989.
- _____. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- NETTO, J.P. & BRAZ, M. *Economia política – uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez Editores, 2007.

A inclusão do outro: sensibilidade para as diferenças

Zionel Santana*
Terezinha Richartz*

* Professores doutores
CNEC/Faceca

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar uma discussão sobre a inclusão do outro em todos os campos da sociedade, a partir do pensamento de Habermas. A partir do conteúdo racional de uma moral baseada no respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro, os indivíduos são portadores de direitos e precisam - através de articulação social e do espaço público - reclamar tais direitos. Em uma sociedade competitiva e globalizada, tal procedimento é essencial para garantir o direito em todas as esferas da sociedade, principalmente o direito de produzir riqueza e atividade produtora para garantir a sua sobrevivência.

Palavras-chave. Inclusão. Direito a diferença. Jurgen Habermas.

1. Introdução

O texto tem por objetivo apresentar uma discussão dos argumentos de Habermas sobre a participação política e social e os critérios de inclusão, recuperando o sentido originário do estado e dos princípios fundantes do direito, nos quais os indivíduos são autores e coautores do direito. Habermas concebe uma sociedade de jurisconsortes, a partir retomada do pensamento de Rousseau e Kant como uma concepção racional de leis, e a aplicação do “U” e “D” no uso do espaço público, através da ação comunicativa como processo de viabilização democrática, para o acesso à inclusão do outro na sociedade.

Habermas apresenta sua teoria nas obras “*Direito e Democracia entre facticidade e validade*” (1997) e também em “*A inclusão do outro: estudos de teoria*

política” (2002). Nesse texto, Habermas discute a seguinte questão: “Inserção – inclusão ou confinamento? Da relação entre nação, estado de direito e democracia”. O principal interlocutor de Habermas é Carl Schmitt (1888-1985), jurista, filósofo e, político alemão. Até 1933, Schmitt fez uma crítica teórica ao positivismo jurídico e ao normativismo Kelseniano, que não reconhecia o enraizamento do direito no político. Opunha-se à ideia de um ponto de vista decisionista, segundo o qual toda norma repousa num ato emotivo. Discípulo de Max Weber, Schmitt distingue política e Estado. O conceito de Estado pressupõe o conceito de política, e toda vida em sociedade – com ou sem Estado (fenômeno histórico) - implica o político. Schmitt separa rigorosamente a política da economia, do direito, do social e da moral. O critério e o caráter distintivo da política é a discriminação entre amigo e inimigo: isso não é uma definição (política não pode ser reduzida à relação amigo/inimigo), mas, através de uma relação existencial, é um princípio, um signo de identificação. O eixo central do pensamento de C. Schmitt é sempre constituído pela questão da ordem, da coesão, da homogeneidade e da unidade política. Sua teoria é integracionista, uma forma de pertença, que **apresenta** pressupostos para discutir a questão da inclusão e a participação política e social.

Para Habermas, o Estado não deve garantir a igualdade distributiva, pois o Estado é composto pela subjetividade dos indivíduos. Os indivíduos usam o espaço público para discutir e estabelecer leis que abarquem todas as subjetividades. Portanto, o respeito às individualidades é fruto de uma longa discussão pública e consensual, contemplada e garantida no direito que resguarda a todos a convivência pacífica e o seu desenvolvimento.

Mas o fato de a igualdade estar na fundamentação da Constituição permite que se abra, a partir do século XIX, a discussão em que qualquer membro da sociedade venha reclamar outras interpretações sobre direitos, dentro de contextos históricos diferentes. Esse é um argumento forte em Habermas, pois toda a Constituição não é perfeita, sempre terá o falibilismo. Isto é, abre um discurso novo a cada época, a cada mudança e a cada elemento novo introduzido na sociedade, fazem-se necessárias sempre novas interpretações sobre o direito (Constituição) e as leis de uma nação. Eis o motivo pelo qual, hoje, os cidadãos podem discutir e reclamar, na esfera pública, a sua inclusão nos direitos políticos e sociais da sociedade.

A participação dos cidadãos na sociedade se dá a partir de mudanças que exigem novas interpretações, nos aspectos cultural e histórico que mudaram significativamente, a partir do século XIX, influenciando o desenvolvimento dos papéis dos mesmos na sociedade. Nesse sentido, é necessário interferir nas leis, regulamentando-as ou, até mesmo, alterando aquilo que historicamente não faz mais sentido. A interpretação de leis, por exemplo, é necessária, pois tem o objetivo de incorporar segmentos sociais importantes na sociedade (mulheres, deficientes físicos, pobres e outros). Diversos fatores sociais, culturais, políticos e econômicos obrigam a própria sociedade a repensar direitos e deveres para os cidadãos ou grupos minoritários, para a sua inclusão.

2. Os argumentos de habermas para a inclusão do outro

A importância de discutir a inclusão na sociedade parte de três princípios básicos na sociedade moderna. A minoria, ou o outro, pode ser incorporada a partir de três argumentos plausíveis: 1º O Estado de Direito, 2º Soberania Popular e o 3º O Estado Moderno. Os três princípios são frutos da razão. No Estado de Direito, as leis são princípios para o exercício do poder que coloca limites na autodeterminação soberana do povo. “O poder das leis exige que a formação democrática da vontade não se coloque contra os direitos humanos positivados na forma de direitos fundamentais. O povo delibera o que deve ser feito. Racionalmente, o povo deliberou que todos deveriam participar igualmente, então não faz sentido a minoria não participar da mesma forma que os demais. (HABERMAS, 1997).

Desse debate, ainda temos mais cinco propostas, segundo Habermas: a) direito à autodeterminação, b) igualdade de direito nas sociedades, c) o direito e a intervenção humanitária, d) a transferência de direito e de soberania a instituições supranacionais e) inconveniência da visão etnonacionalista da soberania popular.

Habermas faz uma relação entre a teoria do discurso e o contrato social, como ponto de partida. Isto é, são os indivíduos que resolvem entrar numa prática constituinte. O “sim” ou o “não” são liberdades resguardadas que regulam a consciência futura, através do direito positivo. Dispor para o discurso prático esse uso da racionalidade não se limita à tradição, costume e moralidade de Rousseau e de Kant, pois é uma razão comunicativa que rediscute a convivência, a partir de regras dadas pela razão. É uma razão comunicativa que exige uma contextualização tanto das regras como dos problemas em questão na sociedade.

Isso permite afirmar que, na fundação do Estado através da Constituição, os grupos minoritários já estavam incorporados. Mesmo que, naquele momento histórico, a participação política deles não fosse efetiva, estava garantida a possibilidade de, em outro momento, virem a lutar pelo seu espaço.

O estado civil (moderno) nasce através do contrato (Rousseau). Os direitos são outorgados pela razão ao Estado (Kant): direito à propriedade e à participação política. Se os grupos minoritários não tivessem direitos à propriedade ou à participação política, o contrato - já no seu início - não teria se consolidado, ou nunca teria sido executado de fato. Hoje há um consenso de que os grupos minoritários são tão cidadãos quanto os outros grupos na sociedade. A igualdade não é distinta entre os indivíduos. Ela é estabelecida em lei. Todos devem ter os mesmos direitos. Nem o Direito popular (democracia), nem o direito moderno (liberais) devem distinguir ou excluir os grupos minoritários.

As distinções culturais e históricas entre os grupos sociais não são argumentos racionais que garantam uma distinção social e política. Só faz sentido priorizar os grupos minoritários, através de leis, se os grupos majoritários receberem tratamentos diferenciados, ou seja, ainda dominarem a vida pública e econômica. Então, tais leis devem corrigir essa distorção, não no contrato fundante, mas na implementação

posterior das deliberações desse contrato. As tradições culturais e religiosas aparecem sobrepondo a fundamentação do direito. O direito moderno veio justamente para ser racional contra a irracionalidade da cultura e das diferenças históricas.

A formação de um estado de direito, parte da noção do etnonacionalismo, da homogeneidade para o exercício da democracia e para a autodeterminação de um povo. Essa é a concepção de C. Schmitt. Habermas afirma que a democracia só pode ser exercida como uma práxis comunitária. Nisso Schmitt tem razão, mas o seu erro é colocar essa comunidade sem uma perspectiva de intersubjetividade de cidadãos que se veem e se reconhecem como membros de um grupo (povo). A igualdade dos indivíduos não parte mais da origem nacional como afirma C. Schmitt e, muito menos da formação política como autodeterminação de um povo.

Segundo Habermas, há uma separação entre democracia e estado de direito, portanto a vontade política não tem um conteúdo normativo racional. “Aquém da razão e da desrazão, a autenticidade da vontade popular atesta-se unicamente na execução plebiscitária da manifestação de vontade de uma multidão de populares, reunida num dado momento”. (HABERMAS, 2002, p. 155).

Se partirmos do pressuposto de que a democracia tem - por base - os princípios igualitários, a homogeneidade e a vontade de um povo, essa compreensão só é possível dentro e em oposição ao externo. Uma democracia que entre em contradição com a humanidade rompe com o conceito de respeito ao outro, ao diferente. Essa é a posição de C. Schmitt, em que a base da democracia é o povo e não a humanidade. Aí entra a questão: como inserir os direitos humanos nas constituições liberais? As constituições liberais garantem a igualdade dos iguais e se fecha para os externos.

A crítica de Habermas é sobre esse aspecto, das contradições existentes entre a autodeterminação democrática baseada na homogeneidade e a independência nacional, pois se reduz somente aos indivíduos membros. O que há é uma separação entre direitos fundamentais com uma cidadania que tem igualdade de origem com a comunidade democrática. O que acontece, de fato, é a separação entre os direitos fundamentais e uma democracia popular. Os direitos fundamentais são fundantes - a partir do princípio nacional - o direito nacional - na concepção tradicional - povo e nação. O contrato social fundamenta entre si cooperadores ou jurisconsortes de direitos iguais regidos por uma constituição. Daí, entra em choque com os direitos humanos e a democracia popular.

Habermas sugere um acordo, para incluir os estranhos, mas esse consenso só é possível em um povo que tenha uma formação democrática estruturada de opiniões e de vontades. São partes fundamentais para um discurso público entre todos que irá garantir a integração social. “Porque, na medida em que garante uniformemente o valor de uso das liberdades subjetivas, ele cuida de que a rede da solidariedade cidadã não se rompa”. (HABERMAS, 2002, p. 157).

A intersubjetividade é o ponto central para a convergência de direitos fundamentais e populares em que os envolvidos no processo são consultados em uma prática de comunicação, para se chegarem a decisões motivadas pelo bom senso. (HABERMAS, 2002, p. 158).

A formação da opinião e da vontade política não se realiza apenas na forma dos compromissos, mas também segundo o modelo dos discursos público, que visam à aceitabilidade racional das regras à luz de interesses generalizados de orientação de valor combatido e de princípios fundamentais. (HABERMAS, 2002, p. 158).

O que Habermas faz é a inversão. As leis passam para segundo plano e as pessoas assumem o primeiro plano, pois são pessoas comunicativas que agem da mesma forma, compartilham vidas e intersubjetividade, que as conduzem a uma formação de grupos, indivíduos com identidade em condições de reconhecimento recíproco. “A autodeterminação democrática não possui o sentido coletivo é ao mesmo tempo excludente da afirmação da independência nacional e da concretização da igualdade nacional”. (HABERMAS, 2002, p. 159). Para Habermas, a autodeterminação democrática tem um sentido de inserção em uma autolegislação que inclui uniformemente todos os cidadãos. “Uniformemente significa que tal ordem política se mantém aberta para equilibrar os discriminados e para incluir os marginalizados, sem confiná-los na uniformidade da comunidade homogênea de um povo.” (HABERMAS, 2002, p. 159).

No estabelecimento da lei, como no caso da Constituição, todos os participantes passam a ter “direitos subjetivos” garantidos que só podem ser concretizados se forem introduzidas quatro categorias de direito que levem à legitimação desse consentimento na sociedade. Na realização do projeto pelo caminho da razão, os indivíduos se colocam como portadores de direitos subjetivos. Isso só é possível porque existem, segundo Habermas, quatro categorias. Essas categorias de direitos são exigidas para a fundação de uma associação de parceiros jurídicos os quais se reconhecem reciprocamente como portadores de direitos subjetivos reclamáveis:

- 1) “Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável) que resultam da configuração autônoma do direito, que prevê a maior medida possível de liberdades subjetivas de ação para cada um.” (HABERMAS, 1997, p. 121).
- 2) “Direitos fundamentais: (de conteúdo concreto variável) que resultam da configuração autônoma do status de membro de uma associação livre de parceiros do direito” (idem).
- 3) “Direitos fundamentais: (de conteúdo concreto variável) que resultam da configuração autônoma do igual direito de proteção individual, portanto, da reclamabilidade de direitos subjetivos” (idem).

Isso garante aos parceiros do direito, aproveitadores e destinatários, pois dão a si mesmos as leis que elaboram. Mas, para tal, ainda se faz necessária uma quarta categoria:

- 4) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável) que resultam da configuração autônoma do direito para uma participação, em igualdade de condições, na legislação política. (HABERMAS, 2002, p. 122).

O reconhecimento mútuo como autores e coautores do direito possibilita a efetivação dos três direitos acima, através da instrumentalização. É o caminho da efetivação política, uma compreensão moral, no cumprimento da lei pela lei, e o direito é um complemento jurídico e moral da lei. Essa postura exigirá uma passagem de direitos fundamentais políticos para legisladores políticos. Sem essas categorias de direitos fundamentais não poderia existir o direito (parceiros), já que seria impossível os indivíduos adquirirem os direitos de conteúdos concretos para todos, a configuração autônoma do direito para uma participação de todos na sociedade, em igualdade e condições de autonomia política e autolegislação.

Essas categorias são fundamentais porque, a partir delas, todos os indivíduos portadores de direitos subjetivos podem reclamar se não estiverem sendo contemplados pela lei. O que acontece é que, muitas vezes, se faz necessário criar outra categoria, para garantir a aplicação das leis, já que as categorias (relacionadas acima) não comportam o não reconhecimento dos indivíduos como autores e coautores. Por isso, a instrumentalização permite que os autores desses direitos se reconheçam mutuamente como tal. (É necessário, através de uma nova categoria, transformá-los em autores e parceiros do direito em geral). Para manterem a autonomia na sua prática, é necessário introduzir direitos fundamentais políticos, de legisladores políticos porque são eles que instrumentalizarão conteúdos concretos, saindo da possibilidade para a efetivação real desses conteúdos.

- 1) Segundo essa categoria, os “direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do direito para uma participação, em igualdade de condições, na legislação política” (HABERMAS, 2002, p. 122). É aqui que acontece a instrumentalização do que foi colocado na legislação.

Para Habermas, o Estado não deve garantir a igualdade, mas sim as subjetividades individuais. É a partir delas que os indivíduos procuram o espaço público para discutirem e acordarem sobre o que é melhor para a coletividade.

O direito à diferença exigida pelos grupos minoritários (minorias étnicas entre outros) surge em todas as sociedades pluralistas e agudiza-se nas sociedades multiculturais. Quando elas estão organizadas como Estados Democráticos de Direito, apresentam-se, todavia, diversos caminhos para se chegar a uma inclusão - com sensibilidade para as diferenças (HABERMAS, 2002) - à concessão de autonomia cultural, aos direitos grupais específicos, às políticas de equiparação e a outros

arranjos que levem a uma efetiva proteção das minorias. Através disso, dentro de determinados territórios e em determinados campos políticos, mudam as totalidades fundamentais dos cidadãos que participam do processo democrático, sem tocar nos seus princípios.

3. A instrumentalização política como garantia dos direitos fundamentais

A compreensão da fundamentação do direito é fundamental para os indivíduos darem procedimentos ao discurso como prática constituinte e recuperarem a instrumentalização política da garantia dos direitos fundamentais. Isto é, os indivíduos são parceiros do direito, autores, coautores e se reconhecem mutuamente no direito fundante, dentro de um contexto social. Por isso, precisamos de um direito que conhecemos e que seja reconhecido por todos.

Sabemos que há Constituições que, apesar de incluírem as minorias como portadoras dos mesmos direitos constitucionais que os grupos majoritários, na prática, elas não conseguem garantir esses direitos de fato. O argumento da inclusão faz sentido porque, no pacto fundante, historicamente, era impossível para as minorias terem uma participação social e política efetiva. A partir do século XIX, com a garantia da democracia e o reconhecimento dos direitos humanos, como universais, começa a nascer a necessidade de regulamentar o direito à igualdade na prática e a sua instrumentalização e autolegislação, já garantida no direito fundante. É essa regulamentação, hoje reclamada através do discurso público pelos grupos minoritários, que permitirá a participação política mais intensa. A história vai sofrendo modificações, a Constituição precisa ser instrumentalizada para incorporar essas novas demandas. Se não possibilitamos a discussão e o reconhecimento por todos na universalização da primeira Constituição, é porque a minoria não participava do espaço público. Portanto, hoje é preciso instrumentalizar a Constituição com princípios do direito fundamental, buscando os argumentos dos participantes para incluí-los igualmente.

Habermas chama a atenção para a preocupação com as minorias inatas. Isso só aparece nas sociedades democráticas, quando uma cultura majoritária faz uso do poder político para submeter as minorias à sua forma de vida (HABERMAS, 2002, p. 164), impossibilitando às minorias inatas uma efetiva igualdade de direito. Mas o que são minorias inatas? São povos ou indivíduos que já conviviam antes da constituição da autodeterminação democrática, isto é, antes da fundação do estado de direito.

O problema abordado por Habermas é que se trabalha com um conceito abstrato de pessoas jurídicas, negando a sua origem. Esse princípio cai por terra à medida que os indivíduos interagem na sociedade: “entram em jogo as questões morais.” (HABERMAS, 2002, p. 165), pois os princípios que fundamentam o direito partem de argumentos da sociedade democrática majoritária e tudo é interpreta-

do à sua luz. Mesmo que a minoria reclame os seus direitos, será interpretada à luz da sociedade majoritária. O que Habermas propõe é uma saída a partir da intersubjetividade, pois a sociedade é composta por indivíduos dentro de processos sociais que desenvolvem sua identidade para evitarem que as minorias busquem seus direitos por meio da secessão. Esse ato acaba com a discriminação, quando reivindicam territórios ou espaços. Para Habermas, a solução seria a inclusão, que tenha suficiente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas, “com sensibilidade para as diferenças” (HABERMAS, 2002, p. 166). Portanto, o Estado precisa dar autonomia a grupais específicos e garantir a participação de todos, sem ferir os princípios fundamentais.

“A coexistência com igualdade de direito de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade”. (HABERMAS, 2002, p. 166).

4. A igualdade democrática como igualdade substancial

“A igualdade democrática é uma igualdade substancial. Porque todos os cidadãos participam dessa substância, eles podem ser tratados como iguais, podem ter o mesmo direito de votar e de ser votados etc.” (HABERMAS, 2002, p.154).

O conceito democrático da igualdade é um conceito político e faz referência à possibilidade da diferenciação. A democracia política, portanto, não pode fundamentar-se na falta de diferenças entre todos os seres humanos, mas apenas na concernência a um determinado povo [...] A igualdade, que faz parte da essência da democracia, dirige-se, portanto apenas para dentro, não para fora. (HABERMAS, 2002, p. 155).

Por isso, entre os direitos que criamos há duas distinções: a) a subjetividade – que os parceiros se tornam livres e iguais diante da soberania popular; b) por outro lado, a subjetividade passa por uma prática coletiva no direito fundamental contido no estado de direito. Tanto a soberania popular como o estado de direito encontram-se na mesma relação de implicação material e recíproca.

Rousseau e Kant partem de uma concepção racional na elaboração das leis. Os indivíduos são parceiros na elaboração de leis para que elas possam ser universalmente reconhecidas. Nesse sentido, para Rousseau é através da soberania popular (contrato) que se alguém não for contemplado pela lei, a lei deve ser mudada. E, na compreensão Kantiana, o mesmo acontece – o a priori do direito - a lei deve ser mudada, porque a lei deve ser aplicada a todos, validada e reconhecida pela razão e pelas vontades universais. Se, na fundação da lei, por questões culturais, a individualidade e a subjetividade (Kant) dos cidadãos não foram regulamentadas, essa lei hoje precisa ser corrigida, para que o Estado moderno e o Direito moderno de fato possam ser efetivados.

Para Habermas, o poder das leis não precede a vontade do soberano e nem se origina dele. Para tal, somente são legítimas as máximas generalizáveis (aplicada a todos): o respeito a todos e a cada um. A ação de um indivíduo está ligada às leis racionais e universais que a própria razão lhe outorgou. Isto é, a autonomia do cidadão do estado e a do cidadão da sociedade se completam mutuamente.

Por certo, o Estado moderno já vinha regulando desde o início seus limites sociais sobre os direitos de nacionalidade, isto é, os direitos de integrar o Estado. Mas integrar o Estado, no início, não significava mais do que a submissão ao poder estatal. É só com a transição ao Estado democrático de direito que deixa de prevalecer esse caráter de concessão que se faz ao indivíduo, de que ele possa integrar uma organização, para então prevalecer à condição de membro integrante do Estado conquistado agora (ao menos pela anuência implícita) por cidadãos participantes do exercício da autoridade política. Nessa expansão do significado que o conjunto de membros experimenta a partir da mudança do status dos que integram o Estado, e que passam então a ser seus cidadãos, com certeza precisamos distinguir o aspecto político-jurídico do aspecto verdadeiramente cultural. (HABERMAS, 2002, p. 128).

Kant reconhece que todo ser humano tem, como tal, o direito a ter direitos e a regular comunitariamente a convivência com os outros, de tal modo que todos possam usufruir a mesmas liberdades, segundo leis públicas e obrigatórias. (HABERMAS, 2002, p. 159).

Conforme se mencionou, o Estado moderno tem duas marcas constitutivas: a soberania do poder estatal, corporificada no príncipe, e a diferenciação do Estado em relação à sociedade, ainda que, de maneira paternalista, se tenha reservado às pessoas em particular um teor essencial de liberdade subjetiva. Com a mudança da soberania baseada no príncipe para a de cunho popular, esses direitos dos súditos transformam-se em direitos do homem e do cidadão, ou seja, em direitos liberais e políticos de cidadania. Do ponto de vista de uma tipologia ideal, tais direitos garantem não só a autonomia privada, mas também a autonomia política, que em princípio é atribuída com igualdade a cada um. O Estado constitucional democrático, de acordo com a ideia que o sustenta, é uma ordem desejada pelo próprio povo e legitimada pelo livre estabelecimento da vontade desse mesmo povo. Segundo Rousseau e Kant, os destinatários do direito também devem entender-se como seus próprios autores. (HABERMAS, 2002, p. 129).

Kant afirma, através do conceito de imperativo categórico - a razão elabora leis que a própria razão reconhece - que a razão é primordial para a elaboração de leis (razão prática). Não faz sentido elaborar uma lei que não vai ser cumprida, ou que não incorpore partes da sociedade.

Habermas defende, primeiramente, o conteúdo racional de uma moral baseada no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro. A desconfiança moderna diante de um universalismo que, sem nenhu-

ma cerimônia, a todos assimila e iguala não entende o sentido dessa moral e, no ardor da batalha, faz desaparecer a estrutura relacional da alteridade e da diferença, que vem sendo validada por um universalismo bem entendido.

“Os direitos só se tornam socialmente eficazes, quando os atingidos são suficientemente informados e capazes de atualizar, em casos específicos, a proteção do direito garantida através de direitos fundamentais de justiça.” (HABERMAS, 1997, p. 149).

Para Habermas, o direito passa a ser um instrumento de proteção aos parceiros desse direito, para garantir a justa medida. A proteção jurídica colocada por Habermas não se resume em representar tais indivíduos, mas o essencial é o engajamento e a contemplação dos interesses desses indivíduos. Com essa visão, Habermas rompe com aquela clássica concepção do Estado paternalista que impede o envolvimento político dos indivíduos, na construção do poder. Só assim poderão os indivíduos criar um elo entre o “status positivo do direito e o status de cidadão ativo.” (HABERMAS, 1997, p. 150).

O ponto crucial é resgatar, segundo Habermas, a autonomia privada e a autonomia pública e, mais, a autonomia social dos participantes do processo. “A relação correta entre igualdade de direito e de fato não pode ser determinada apenas em vista dos direitos subjetivos privados”.

A subjetividade dos indivíduos não poderá sobrepor o coletivo, mas deverá ser resguardada pela lei. Essa visão é fundamental para discutir, no espaço público, a inclusão do outro, especialmente dos grupos minoritários. Mesmo que a lei garanta a sua participação política, eles ainda terão a autonomia de participar ou não na sociedade, ou seja, tais normas podem ter o efeito de normalizações que limitam a liberdade dos grupos minoritários. (HABERMAS, 1997, p 152). Quando se admite que a autonomia privada e a autonomia pública são cooriginárias, essa relação só pode ser determinada, em última instância, pelos cidadãos. (HABERMAS, 1997, p 153).

5. Comunidade de sujeitos de direitos

Paradoxalmente, o direito é resultado de leis abstratas, mas para resolver problemas da convivência entre os indivíduos. Quando essas leis não mais garantem a convivência, geram injustiças sociais, por isso a lei é resultado da vontade coletiva. Não poderá mais excluir os envolvidos e os parceiros. É aí que a comunicação entre os parceiros aproxima as diferenças e as dificuldades. “A teoria do discurso explica a legitimidade do direito como auxílio de processos e pressupostos da comunicação” (HABERMAS, 1997, p. 153), para a melhor aplicação do direito. O discurso é o acesso de todos ao espaço público, no qual cada indivíduo se faz representar, “os quais permitem levantar a suposição de que os processos de criação e de aplicação do direito em busca de melhores resultados racionais.” (HABERMAS, 1997, p. 153). Isso só será possível, se todos os destinatários do direito forem livres, iguais e parceiros em comunidade de sujeitos de direitos.

O imperativo categórico (Kant) aplica a todos a forma racional e a aplicação da racionalidade para garantir a integridade. A partir dessa compreensão, juridicamente todos receberam o mesmo tratamento, “o qual inclui a igualdade de aplicação do direito.” (HABERMAS, 1997, p. 153). Todos são iguais perante a lei, “segundo a qual aquilo que é igual e, sob aspectos relevantes, deve ser tratado de modo igual e aquilo que não é igual deve ser tratado de modo não igual.” (HABERMAS, 1997, p. 153). O fundamento está na compreensão de que os indivíduos são racionais e livres, por isso, um tratamento da liberdade perante a lei. A liberdade passa pela proposição das argumentações - discurso comunicacional – como regra, isto é, um discurso instrumentalizado, uma instrumentalização. Mas o que são argumentos? Normas e regras aceitáveis por todo o princípio “U” é a diferença que Habermas faz entre a autonomia privada e a autonomia pública, o estado de direito e o estado social. O paradoxo da liberdade de direito é de fato atingir os envolvidos. “A igualdade de direito refere-se à sua competência em decidir livremente, no quadro das leis, segundo preferências próprias.” (HABERMAS, 1997, p. 155). Entra em contradição com o mundo da vida e com a autonomia privada. Por isso, o paradoxo entre a liberdade de direito e a liberdade de fato.

Nem todos os indivíduos da comunidade conseguem desfrutar dessa liberdade contemplada na lei. O que existem são as contradições. Há um hiato entre o direito e a realidade. A aproximação entre esses espaços passa pela dialética, caminho apontado por Habermas para a normalização, mas a normalização abre uma nova dependência e caímos em um novo dilema.

A liberdade limita a autonomia e leva a uma obediência passiva. “É o caso da regulamentação do direito familiar ou do direito trabalhista, que obrigam os assalariados e membros a regular seu comportamento por um tipo de contato normal ou por um modelo de socialização exemplar.” (HABERMAS, 1997, p. 156).

A teoria do discurso, o direito positivo, por depender das resoluções adotadas por um legislador, tem que distinguir na autonomia das pessoas jurídicas uma autonomia privada e uma pública, as quais se encontram numa relação complementar, permitindo que os destinatários do direito estabelecidos possam entender-se, ao mesmo tempo como autores que criam o direito. (HABERMAS, 1997, p. 157).

Há uma compreensão de que esse dilema poderá ser resolvido pelo discurso e de que todos são parceiros e coautores do direito, que garante a autonomia pública e privada. “Um programa jurídico é discriminador quando não leva em conta as limitações da liberdade derivadas de desigualdades fáticas ou paternalistas, quando não leva em conta as limitações da liberdade que acompanham as compensações oferecidas pelo estado, tendo em vista essas desigualdades.” (HABERMAS, 1997, p. 157).

A universalização do direito na sociedade é fundamental para corrigir as injustiças, “pois a liberdade igual de cada cidadão independentemente de seus dons

naturais, capacidades ou qualidade de realização.” (HABERMAS, 1997, p. 158). O que garante o direito fundamental é a aplicação racional “U” da lei a todos. Aqui fica a grande contribuição de Habermas sobre direito e democracia. Os indivíduos estão na sociedade simetricamente frente ao direito. Só a partir daí, será possível à justiça, a distribuição da justa medida e chances iguais, evitando a justiça distributiva que é um erro, e imprimir a emancipação da dignidade humana.

“O paradigma do direito liberal e o do estado social cometem o mesmo erro.” (HABERMAS, 1997, p. 159): a lei distributiva dentro de uma compreensão de igualdade de aquisição dos indivíduos na sociedade. Garantir direitos não significa distribuir, não há concorrente, para receber o direito. O direito não é objeto que se possa possuir, comprar e vender. O direito passa pelos indivíduos como exercício da sua ação e comunicação. Para Habermas, isso é fundamental, pois rompe com a noção de posse, aliada ao poder de coação econômica e social dos grupos que agem por mérito, sobrepondo-se aos demais na sociedade.

Os direitos são relações, não coisas; constituem papéis definidos institucionalmente a fim de especificar o que as pessoas podem fazer umas em relação às outras. Os direitos têm a ver com fazer, mais do que com o ter, portanto, com relações sociais que autorizam a ação ou a exigem à força. (HABERMAS, 1997, p. 160).

Para Habermas, a injustiça é tudo aquilo que impede os indivíduos de realizarem, em ações, o que contempla o direito, seja uma distribuição da justiça por mérito, por classificação social, econômica e cultural. Essa postura do estado liberal e do estado do bem estar social, priva aqueles excluídos de exercer a sua liberdade e a sua emancipação. O caminho apontado por Habermas para romper com esse caminho vicioso é a abertura para possibilidades institucionais necessárias ao desenvolvimento e ao exercício das capacidades individuais da comunidade e a cooperação coletiva. Os grupos majoritários e minoritários terão que coletivamente decidirem para ambos visando a uma vivência coletiva futura. (HABERMAS, 1997, p. 160).

6. Conclusão

Portanto, é nessa linha que trazemos à tona a questão da inclusão do outro “a opressão e a dominação”. As leis têm, por objetivo, representar, no espaço público, os interesses individuais e discutir as distâncias entre a igualdade de direito e a de fato; trazer para o espaço público os problemas da igualdade de tratamento entre os cidadãos. Por exemplo, os grupos minoritários, “o feminismo insiste no sentido emancipatório da igualdade de tratamento jurídico, porque se volta contra estruturas de dependência encobertas pelo paradigma distributivo do estado de bem-estar social.” (HABERMAS, 1997, p. 160).

O feminismo, no Brasil vem mudando passo a passo nas conquistas sociais e econômicas dos movimentos feministas. Hoje, as mulheres correspondem a 41%

da população economicamente ativa (PEA), e mais de 25% das famílias são chefiadas pelas mulheres que têm suas raízes no século XIX, quando se entendia por igualdade das mulheres o acesso livre sem discriminações às instituições existentes do sistema de educação e de empregos, às funções públicas, aos parlamentos. (HABERMAS, 1997, p. 162).

Esses movimentos seguem dois caminhos, o primeiro a partir dos princípios do estado liberal, o segundo a partir dos princípios do estado do bem-estar social. O estado liberal tenta incluir as minorias (mulheres) na sociedade pelo viés das oportunidades mercadológicas, isto é, oportunidades de concorrer com os majoritários (homens) em uma visão natural e seletiva, “igualdade econômica” sem se preocupar com as consequências sociais e culturais, que serão renegadas em segundo plano. Essa postura do estado liberal apresenta as contradições entre os direitos das minorias (mulheres) e a sua realização de fato. Por outro lado são as minorias (mulheres) mais veneráveis no mercado, pela interpretação que se faz das leis sem levar em conta as diferenças.

Não se questiona a visão tradicional burguesa. Pelo contrário, o que acontece é uma troca de papéis na esfera pública. “O culto da domesticidade, outra versão para a autorrealização.” (HABERMAS, 1997, p. 162).

O segundo caminho visa a promover a equiparação jurídica das minorias (mulher) através da compensação de prejuízos de natureza social ou biológica, uma visão paternalista do estado do bem-estar social. Essa perspectiva se desenvolveu a partir dos anos 60, na América do Norte e na Europa Ocidental, com leis que asseguravam a gestação e a maternidade. Gerou desemprego e discriminação para a contratação das mulheres, obrigando-as a aceitarem condições desiguais no trabalho, com salários mais baixos, aumentando os problemas sociais e as contradições.

Com as crises econômicas e a precariedade dos postos de trabalhos, agravava-se cada vez mais a situação de injustiças sociais com os grupos minoritários (as mulheres), obrigando-os a exercerem atividades com vínculos empregatícios frágeis ou inexistentes e, na sua maioria, sem quaisquer direitos e benefícios.

A partir de Habermas, fica claro que a ação comunicativa, o discurso, é um dos acessos para a inclusão do outro, especialmente dos grupos minoritários na sociedade, onde de fato todos os indivíduos são portadores de direitos, independentemente de qualquer status e situação econômica. Através dessa concepção habermasiana, abre-se, para alguns, o paradoxo entre a autonomia privada e pública, entre o paternalismo do estado do bem-estar social e as consequências liberais do estado liberal, na inclusão do outro.

Referências

HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1997. (Vol. I e II).

_____. *A inclusão do outro: estudos da teoria política*. Trad. George Sperber; Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Diagnósticos do tempo*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

A crítica à racionalidade na *Dialética do Esclarecimento*

Deivisson Oliveira Silva*

* Mestrando – UFMG.

Resumo

O presente texto é parte de uma pesquisa ainda em estágio inicial e pretende explicitar, de maneira geral, a crítica à racionalidade desenvolvida por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* e a consequente solução proposta pelos autores para tal questão via resgate da *mimesis*. Para tanto, ele é elaborado a partir dos seguintes passos: I) exposição do projeto mais amplo da *Dialética do Esclarecimento*, no que toca, naturalmente, ao tema proposto; II) delineamento da crítica à racionalidade, centrado especialmente nos dois primeiros capítulos da obra, intitulados, respectivamente, “O conceito de Esclarecimento” e “Ulisses ou Mito e Esclarecimento”; por último, III) explicitação da necessidade do resgate da *mimesis* e das dificuldades inerentes a tal proposta.

Palavras-chave: Teoria Crítica – Razão Instrumental - Esclarecimento – Mimesis

(I) Projeto da *Dialética do Esclarecimento*

A *Dialética do Esclarecimento*, obra escrita em conjunto por Adorno e Horkheimer e publicada em 1947, foi elaborada com o objetivo de “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.11). Pode-se perceber nesse propósito aquele que é um dos temas centrais da obra e o primeiro objeto investigado pelos autores: a autodestruição do esclarecimento. Para Adorno e Horkheimer, o termo *esclarecimento* refere-se ao amplo programa de desencantamento do mundo, pelo qual a humanidade buscou

se libertar do medo de uma natureza desconhecida e elevar os homens à condição de senhores. Os autores apropriam-se da concepção de *desencantamento do mundo* desenvolvida por Max Weber e a desdobram para toda a cultura, enquanto seu princípio de explicação. Em Weber, a tese do *desencantamento do mundo* possui, de forma prioritária, a aceção estritamente religiosa da eliminação da magia como meio de salvação. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer dilatam o alcance histórico da tese weberiana¹.

Segundo os autores, no conceito mesmo desse pensamento esclarecido, assim como em suas formas históricas concretas, encontra-se o germe para a regressão da cultura. Assim, o processo de autodestruição do esclarecimento é entendido como imanente ao processo civilizatório. No prefácio a *Palavras e Sinais*, livro publicado por Adorno em 1969, esta temática é anunciada da seguinte forma: “O horror que um dia culminou em Auschwitz operou com uma lógica imanente ao espírito: a regressão deste” (ADORNO, 1995, 12).

A partir dessa perspectiva, a hipótese formulada pelos autores é a de que o pensamento esclarecedor deve acolher dentro de si a reflexão sobre o elemento regressivo. Para tanto, a *Dialética do Esclarecimento* é elaborada com o expreso objetivo de “preparar um conceito positivo de esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.15). Tal conceito positivo permitiria que o pensamento esclarecido tomasse consciência de si mesmo, isto é, reconhecesse suas próprias limitações e, consequentemente, seu fracasso em cumprir seus próprios critérios. Esse processo poderia efetivar a auto-reflexão da razão, com a consequente ampliação da racionalidade e, em última instância, realizaria a reconciliação do homem com a natureza, tanto externa quanto interna. Importa enfatizar, trata-se mais de um ideal regulativo, isto é, de manter aberta a possibilidade de reconciliação.

(II) Delineamento da crítica à racionalidade

A questão que surge para essa possibilidade de reconciliação do homem com a natureza é que, para os autores, no processo de formação e desenvolvimento da razão humana essa se converteu em um mero instrumento de autoconservação e adaptação da espécie (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.46 e p.184). O desenvolvimento da razão ocorre conjuntamente com a formação do sujeito, ilustrado de forma alegórica, na *Dialética do Esclarecimento*, pela viagem de Ulisses narrada na *Odisseia*. Em uma carta endereçada a Friedrich Pollock em 20 de março de 1943, Horkheimer justifica a opção pela *Odisseia*: “(...) a *Odisseia* é o primeiro documento sobre a antropologia do homem no sentido moderno, isto é, no sentido de um ser racional e esclarecido (...)”².

¹ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. (2003). O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed. 34, pp.150-166.

² A formulação completa citada em Wiggershaus: “Nós tínhamos resolvido que esse trabalho deveria ser feito porque a *Odisseia* é o primeiro documento sobre a antropologia do homem no sentido moderno, isto é, no sentido de um ser racional e esclarecido. O que esse estudo vai nos ensinar terá, portanto, um certo valor para o projeto, já que a ideia de sacrifício ritual que Ulisses tenta superar desempenhará, provavelmente, um papel essencial na psicologia do anti-semitismo” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 354).

No tocante à formação do sujeito, segundo Adorno e Horkheimer, Ulisses, para sobreviver aos perigos da natureza encontrados em seu caminho, precisa se formar na multiplicidade do diferente dele mesmo, ou, em outros termos, para sobreviver à natureza externa deve aprender a controlar sua natureza interna, uma vez que, “seus ímpetos, seu ânimo e seu coração excitam-se independentemente dele” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.215). Nesse processo inicia-se a formação da identidade pessoal, na qual o sujeito adquire sua organização interna na exata medida em que, para controlar a natureza externa, suprime e esquece a presença da natureza em si mesmo. Assim, seguindo as palavras de um comentador, Ricardo Barbosa, “o espírito deixa-se moldar desde dentro em uma estrutura voltada ao idêntico” (BARBOSA, 2006, p.48). Isso se estabelecerá como uma desqualificação pela razão daquilo que escapa à dimensão própria dos conceitos universais, isto é, daquilo que não pode ser subsumido em tais conceitos. Para os autores, essa negação da natureza é o núcleo de toda a racionalidade desenvolvida historicamente. Dessa forma, é possível dizer que o processo civilizatório desencadeia-se por meio de um ato de violência do homem contra a natureza e contra o próprio homem. Em uma das formulações presentes na obra: “Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da natureza, mas também o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.53).

No seu processo de constituição, o indivíduo distingue-se da natureza e essa única distinção, entre o sujeito e aquilo que lhe é diferente, absorve todas as outras, possibilitando, portanto, o desencantamento da natureza. Isso ocorre pelo fato de que, segundo os autores, para o pensamento esclarecido o encantamento da natureza, entendido como a projeção do subjetivo nessa mesma natureza, é o elemento básico do mito. Assim, “destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.21).

É possível afirmar que, para Adorno e Horkheimer, o saber tem sua origem no medo do indivíduo frente às forças da natureza. A questão relevante, nesse ponto, não é a origem, mas o desdobramento desse saber, que se realizaria a partir da ideia de poder e domínio. Esse domínio ocorre por meio de uma racionalidade que calcula, organiza e administra, possuindo na abstração seu instrumento (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.24). Tal racionalidade efetiva-se na medida em que o sujeito distancia-se do seu objeto de conhecimento e, assim, o pensamento é capaz de abstrair das qualidades e atributos próprios do objeto. Nessa abstração, o pensamento só reconhece como existente o que se deixa captar pela unidade e, em última instância, pelo ideal de sistema. Portanto, as múltiplas qualidades sucumbem à identidade do sujeito doador de sentido e à correlata unidade do objeto sem sentido (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.22). Nesse processo, os dois lados, sujeito e objeto, perdem por reduzirem-se. Assim, a razão esclarecida dissolve no pensamento as qualidades do objeto, possibilitando igualar o diferente e, portanto, eliminar, nesse processo, o incomensurável. Em uma das formulações da *Dialética do Esclarecimento*: “O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o

fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, pp.23-24).

Pode-se dizer que Adorno e Horkheimer percebem no desenvolvimento da razão esclarecida a sua antítese. Assim, o programa do esclarecimento é cumprido em um sentido unilateral, uma vez que a racionalidade realiza-se meramente como instrumental, isto é, uma racionalidade que desconsidera tanto a diferenciação qualitativa de seu objeto, quanto a necessidade de estabelecer fins. Seguindo Habermas, é possível afirmar que, na *Dialética do Esclarecimento*, a razão instrumental é entendida como uma categoria do processo histórico universal da civilização e, conseqüentemente, estendida ao começo mesmo da humanização (HABERMAS, 1999, p.466).

Dessa forma, conforme delineado por Adorno e Horkheimer, o processo de constituição da subjetividade e, da mesma maneira, o projeto do esclarecimento, é marcado pelo entrelaçamento com a dominação e, formalmente, pelo caráter abstrato e o critério do cálculo presente na razão instrumental.

(III) Encaminhamento da solução e a conseqüente dificuldade de elaborá-la

A proposta de elaboração de um conceito positivo de esclarecimento, que remete à questão da possibilidade de ampliação da racionalidade, envolve a rememoração da natureza no sujeito. Na formulação dos autores: “graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda cultura, o esclarecimento se opõe à dominação em geral” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.44). Esse processo evoca o resgate da categoria da *mímesis*, vinculada aos comportamentos afetivos, expressivos e receptivos, considerados como uma espécie de impulsos contrários à razão, pois inapreensíveis pela relação cognitivo-instrumental. A *mímesis* representa aqui resistência à categorização, uma vez que o impulso mimético refere-se àquilo que, segundo a *Dialética do Esclarecimento*, “não se pode dominar inteiramente” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.151).

Cabe aqui uma elucidação a respeito do termo *mímesis* na obra em questão: não são poucos os comentadores que afirmam ser esse um dos conceitos que mais causam incômodos, pois nunca é definido de forma precisa³.

No entanto, a partir de um mapeamento preliminar talvez nos seja possível afirmar: há um comportamento propriamente mimético, que seria a adaptação orgânica ao outro; ainda, seria possível referir-se a essa *mímesis* originária ligada à magia e ao mito, vinculada à tentativa do “primitivo” de se proteger da natureza assemelhando-se ao ambiente. Há também a manipulação organizada dessa *mímesis* ligada à magia, denominada pelos autores de *mímesis* da *mímesis* ou *mímesis* do morto. Por último, o conceito, em seu sentido *quasi*-epistêmico, voltado a um modo

³ Pode-se citar, por exemplo, Fredric Jameson (1997) e J.M. Bernstein (1992).

de apreensão de objetos, alude à possibilidade de superação do domínio da racionalidade instrumental – sentido esse de maior interesse para os nossos propósitos.

Em suma, trata-se, no projeto enunciado na *Dialética do Esclarecimento*, de recuperar, via ato de rememoração, a dimensão natural da subjetividade, marcada por impulsos e conteúdos afetivos e expressivos, que foi reprimida no processo de constituição tanto da subjetividade quanto da própria racionalidade.

Nesse passo, percebe-se a dificuldade inerente a tal proposta, pois, se o pensamento crítico está contaminado desde o início pela lógica da racionalidade instrumental, a própria força dos argumentos críticos está contaminada. Dessa forma, torna-se problemática a conceitualização das forças e modos possíveis de resistência e crítica à preponderância da razão esclarecida, inclusive, por ser a *mimesis* uma categoria que se estabelece como contrária à razão, enredando a tarefa em uma contradição.

Para os autores, seguindo formulação explicitada no prefácio de que há um entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, a dimensão conceitual está relacionada à dominação. Nos termos da *Dialética do Esclarecimento*: “A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.25). Nesse sentido, a esfera da conceitualização filosófica é inerentemente suspeita, uma vez que está implicada no desdobramento histórico da dominação. Ainda, segundo os autores, “semelhante à coisa, à ferramenta material – que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico (...) uno, idêntico”, o pensamento esclarecido entende o conceito como uma “ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.43). De forma sumária, o conceito seria aquilo “como a unidade característica do que está nele subsumido” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.26).

É preciso enfatizar que os autores não abandonam o pensamento esclarecido e conceitual. Isto é, não se trata de um convite ao abandono da razão. Também não se trata de abrigar-se em uma concepção de racionalidade objetiva, tal qual a oferecida pelo Horkheimer tardio⁴, que poderia conciliar uma racionalidade inerente à realidade e incluir, nesse passo, a racionalidade da vida humana. Por sua vez, o que há é a necessidade de criticar a razão instrumental, entendida como razão subjetiva, com o propósito de ampliar seu escopo e, por tal procedimento, permitir a ela tratar e, conseqüentemente, abrir-se a dimensões e conteúdos que antes eram vistos como desprovidos de importância ou dignidade para o tratamento conceitual. Em outros termos, torna-se necessário elaborar um modo de resgatar o impulso mimético. Na *Minima Moralia*, obra escrita entre 1944 e 1947 e publicada em 1951, ou seja, livro que compartilha ao menos de forma parcial

⁴ Conforme Chiarello, a filosofia desenvolvida pelo Horkheimer tardio “confere um papel elucidativo à evocação de uma concepção objetiva de razão, a qual remete às imagens religioso-metafísicas do mundo, em face do predomínio da razão subjetiva e instrumental” (CHIARELLO, 2001, p. 21).

o diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno refere-se explicitamente à relação entre impulso e pensamento: “mesmo as mais longínquas objetivações do pensamento se nutrem dos impulsos (...)” e, ainda, “se as pulsões não são ao mesmo tempo suprassumidas no pensamento, que escapa desse encantamento, o conhecimento torna-se impossível, e o pensamento que mata o desejo, seu pai, se vê surpreendido pela vingança da estupidez” (ADORNO, 1993, p.106).

Neste ponto, no entanto, incide a crítica de Habermas, formulada na *Teoria da ação comunicativa*, pois os autores teriam que formular uma teoria da *mimesis*, que, segundo seus próprios conceitos, é impossível. Eles poderiam somente sugerir essa concepção (HABERMAS, 1999, p.487-488).

Dessa forma, a possibilidade de escapar ao quadro teórico do diagnóstico de autodestruição da razão seria a *Dialética do Esclarecimento* desenvolver um discurso filosófico conceitual que permitiria o tratamento não-instrumental da categoria da *mimesis*, isto é, um discurso indireto, negativo, que não busque apreendê-la positivamente na malha dos conceitos universais – em última instância, formular o conceito positivo de esclarecimento.

A formulação explícita desse conceito não foi indicada pelos autores. Caberia, nos passos que se seguem à estrutura aqui estabelecida, investigar as seguintes hipóteses: 1^a) se a própria forma ensaística e fragmentária da obra expressaria tal discurso, explicitando, ela mesma, a elaboração de um conceito positivo de esclarecimento⁵; 2^a) analisar se a obra constitui-se com um propósito eminentemente crítico-negativo e, assim, os autores não teriam se dedicado à tarefa de elaboração de tal discurso; 3^a) avaliar se, embora presente uma intenção positiva, o tratamento de tal questão foi adiado, uma vez que os autores consideravam, conforme afirmação contida no volume mimeografado de 1944 e suprimida na edição impressa de 1947, que os escritos ali reunidos eram parte de um trabalho ainda em curso. Assim, são os ensaios que constituem a *Dialética do Esclarecimento*, que tem o subtítulo “Fragmentos Filosóficos”, é que seriam preliminares de um conceito positivo; 4^a) ou se, dentro dessa intenção positiva, porém no sentido contrário, o tratamento de tal questão foi abandonado. Assim, caberia indagar, seguindo Rolf Wiggershaus, se a publicação definitiva do livro em 1947 não acabou tornando os trabalhos ainda incompletos em um “fragmento acabado em que os autores haviam escrito o que tinham de essencial para dizer” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 356), embora não fosse essa a intenção indicada pelo modo como o livro havia sido estruturado em 1944.

A favor da hipótese do adiamento da questão, pode-se salientar, conforme explicitado por Adorno na dedicatória de *Minima Moralia*, que os aforismos do livro que conduzem tematicamente à filosofia não pretendem afirmarem-se como

⁵ Conforme Iannini, “um determinado modo de conceber – e de fazer funcionar – o conceito é um momento fundamental do trabalho da forma que se manifesta de maneira especial na própria exposição, no próprio estilo composicional da atividade filosófica”. Ainda seguindo Iannini, a reflexão acerca da escrita somente tem sentido a partir da constatação dos impasses e limites da conceitualização filosófica. (IANNINI, 2009, p.41). Cabe notar que uma defesa da forma ensaio já havia sido feita por Adorno em *A Atualidade da Filosofia*, em 1931.

definitivos, mas sim “marcar lugares de partida ou oferecer modelos para um futuro esforço do conceito” (ADORNO, 1993, p.10). Ainda, é possível perceber que no prefácio a *Eclipse da razão*, livro publicado por Horkheimer em 1947, permanece certo tom de inacabamento das formulações ali contidas.

A favor da hipótese do abandono, vale endossar a tese do vínculo necessário entre modelo de teoria crítica e diagnóstico do tempo, e, portanto, a tese da caducidade necessária dos modelos em face de transformações objetivas⁶.

No entanto, como consequência a estas últimas possibilidades, restaria a indagação a respeito dos motivos pelos quais os autores mantiveram na publicação definitiva da *Dialética do Esclarecimento* a intenção de preparar um conceito positivo. Uma indicação poderia ser a necessidade, para os autores, de manter no próprio discurso filosófico tensões latentes na realidade.

Referências

- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. (2006). *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- ADORNO, Theodor W. (1993). *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática.
- _____. (1995). *Palavras e Sinais*: Modelos Críticos 2. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes.
- BARBOSA, Ricardo C. (1996). *Dialética da Reconciliação*: estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÊ.
- BERNSTEIN, J.M. (1992). *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- CHIARELLO, Maurício Garcia. (2001). *Das Lágrimas das coisas*. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer. São Paulo: Unicamp.
- HABERMAS, Jürgen. (1999). *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*, v.I. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Ed. Taurus.
- HORKHEIMER, Max. (2002). *Eclipse da Razão*. Trad. S. U. Leite. São Paulo: Centauro.
- IANNINI, Gilson. (2009). *Estilo e verdade em Adorno*: por que ‘somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede’?. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.7, pp. 41-54, out.
- JAMESON, Fredric. (1997). *O marxismo tardio*: Adorno, ou a persistência da dialética. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: UNESP/Boitempo.
- NOBRE, Marcos. (2004). *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (2003). *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed. 34.
- SILVA, Eduardo. (2006). *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno*: a categoria de constelação. 201f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais.
- WIGGERSHAUS, Rolf. (2002). *A Escola de Frankfurt*. História, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. Vera Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL.

⁶ Tese defendida, por exemplo, por Eduardo Silva (2006) e Marcos Nobre (2004).



Normatividade, Naturalismo e Pragmatismo em Habermas e Prinz

Nythamar de Oliveira

* Professor Adjunto,
PUCRS / CNPq

Resumo

Como observaram Mendieta e VanAntwerpen a propósito do debate entre Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West em torno do papel da religião na esfera pública, desde que o político (*das Politische*) passou a ser desmistificado pela deliberação nas democracias modernas, concepções teológicas secularizadas, tais como “soberania” e “autoridade”, voltaram a ser revisitadas na própria formação de opinião e vontade, inerentes a processos de aprendizagem da deliberação pública, não apenas em suas respectivas transformações semânticas mas sobretudo em suas pretensões normativas de validade. Para Habermas, a normatividade pragmática implica uma concepção epistemológica do significado que ancora a compreensão de respostas práticas normativas do falar e agir de membros de uma dada comunidade. Segundo o naturalismo mitigado de Habermas, natureza e cultura são mutuamente complementares e contínuas, de forma que a evolução social das sociedades democráticas modernas tende a convergir para um nível mais alto na medida em que ocorre algum tipo de aprendizagem com relação a suas estruturas normativas. Gostaria de examinar em que sentido uma reformulação pragmatista da esfera pública pós-secular poderia abraçar um naturalismo de transformação, tal como proposto por Jesse Prinz e o seu relativismo cultural sem sucumbir ao relativismo moral. Assim como Habermas, Prinz rejeita versões metafísicas, reducionistas e metodológicas do naturalismo forte para reabilitar um *transformation naturalism*, que pode ser sistematicamente revisado à luz de descobertas científicas e de resultados das ciências empíricas do comportamento.

Palavras-chave: democracia, normatividade, religião, sociedade pós-secular, teoria crítica

“...geneticists have shown that biology contributes to theology. How religious you are seems to depend on your genes. This has encouraged faith in the idea that there is an innate religion module in the brain that makes some of us into sceptics and others into true believers. Calvin and Nietzsche just had their god-spots set on a different switch.” (PRINZ, 2012, 842)

1. Em que sentido uma configuração “pós-secular” de nossas democracias hodiernas, segundo uma terminologia consagrada por Jürgen Habermas, serve um certo interesse normativo ao revisitar os complexos fenômenos sociais da religião, da secularização e do secularismo neste início de século à luz do naturalismo? Ao contrário de concepções tradicionais da secularização, um enfoque pós-secular do secularismo e dos fenômenos sociais associados à religião, inclusive na vida pública de nossas democracias, não seria capaz de eliminar pelo naturalismo o sentido normativo de pretensões de validade religiosa, sutilmente “secularizadas” em concepções morais como a sacralidade da vida ou em concepções políticas como a “soberania” e seu fundamento místico de autoridade –como atesta, em particular, a paulatina secularização de conceitos teológicos de autoridade (*auctoritas*), poder (*potestas*) e soberania (*maiestas, superanitas*), inicialmente associados ao rei como senhor absoluto (*souverain*) sobre os seus súditos (*sujets*), segundo as etimologias da palavra *kyrios* (latim, *domine*) e do nome próprio do soberano persa do século VII a.C., Ciro (*Kyros*). (KRITSCH, 2002) Assim como o naturalismo não logra eliminar a normatividade em um sentido prático-teorético inerente à sua própria racionalidade (pretensões e reivindicações de validade e verdade), creio que a pragmática formal de Habermas converge com um naturalismo mitigado, como o de Jesse Prinz, na direção de um construcionismo social que evita, por um lado, a “des-secularização” (BERGER, 1999) de discursos com pretensões metafísicas onto-teológicas para o discurso religioso e a secularização num sentido naturalista reducionista, por outro lado, que reduz a razão à realização instrumental de procedimentos ou tarefas subordinando meios a fins. Outrossim, como Casanova (1994) tem argumentado de forma meticulosa, a secularização tem se mostrado um fenômeno muito mais complexo do que pensávamos, na medida em que pelo menos três diferentes concepções estão em jogo e interligadas de maneira interativa entre si: além do sentido weberiano usual da secularização enquanto declínio da religião na esfera pública, temos a ideia de secularização enquanto diferenciação sistêmica e da secularização enquanto privatização da religião. Temos, assim, dois grandes campos de investigação interdisciplinar sobre a normatividade: um campo empírico que tem sido desenvolvido sobretudo pela sociologia e pela antropologia da religião e um campo filosófico, em grande parte confinado a teorias normativas em ética e metaética, geralmente assumindo uma concepção instrumental de racionalidade prática individualista ou atomista -- “X tem razões para agir de tal forma”.(RAILTON, 2003, 27) Embora a maior parte das pessoas de carne e osso a quem se dirigem esses mesmos textos de filosofia analítica anglo-americana seja motivada por “razões” pragmáticas de outra ordem (geralmente religiosa), poucos autores de tais tradições têm se dedicado ao problema de articular o sentido filosófico de normatividade com o que se passa na prática em tais sociedades pós-seculares. Nada mais suspeito do que programas de epistemologia reformada ou de realismo moral que buscam a todo custo escamotear os seus pressupostos realistas teológico-religiosos. Creio que a leitura crítica de autores como Habermas e Prinz pode nos ajudar a evitar o mal-estar de tais engodos metafísicos, na medida em que um

rapprochement entre teoria crítica e ciência cognitiva, entre epistemologia social e teoria social, pode nos guiar em novas interfaces interdisciplinares de pesquisa social. De resto, Habermas, Taylor e Casanova nos mostraram de maneira independente e convincente que nossas concepções tradicionais de secularização e de secularismo nos compelem a rejeitar uma concepção monolítica, funcionalista, do que sejam tais fenômenos sociais – e do que venha a ser a própria religião. A religião é compreendida aqui como fenômeno social, mas também como crença ou conjunto de crenças cuja normatividade, tanto em termos epistêmicos quanto morais permanece insatisfatória para análises filosóficas e científicas. Dada a dificuldade em se estabelecer um discurso filosófico da normatividade, as doutrinas abrangentes morais acabam seguindo o mesmo rumo que as doutrinas religiosas antes da emergência da modernidade e dos parâmetros científicos de investigação. (AUDI & WOLTERSTORFF, 1997). Num contexto pós-secular podemos contar com a tradução de tais doutrinas para viabilizar a discussão pública. Afinal, persiste o desafio de que na religião, mais do que em qualquer outra área da psicologia humana, a alteridade do outro seja assimétrica a ponto de inviabilizar tentativas de tradução, por exemplo, de certas experiências e conceitos religiosos. Afinal, o interlocutor pode sempre alegar que tal experiência não possa ser compreendida a menos que haja uma genuína conversão à religião em questão. Para Habermas, mesmo em se tratando de uma aparente incomensurabilidade de expressões e formas de vida religiosas, o agir ético-comunicativo nos encoraja a buscar a interativa cooperação na esfera pública:

Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa. (HABERMAS, 2007, 128)

As premissas rawlsianas do liberalismo político e seu pluralismo razoável são, portanto, acatadas por Habermas desde que possam evitar a privatização do debate religioso e que permitam uma ampliação e transformação pragmático-semântica da esfera pública, onde se discute o que seja, afinal, razoável. Num certo sentido, Habermas retoma os princípios e consequências do equilíbrio reflexivo amplo, em seus sutis dispositivos de calibragem históricos, linguísticos e culturais, subjacentes a nossas concepções cotidianas de crenças e valores. Decerto, Habermas procura incessantemente destranscendentalizar concepções modernas de subjetividade e das chamadas filosofias da consciência de forma a fazer jus às complexas hipóteses, conjecturas e explicações das ciências empíricas. Segundo Habermas, uma concepção pós-secular de razão comunicativa radicaliza e problematiza a ideia weberiana de modernidade enquanto racionalização e secularização, em concerto com as cosmovisões universais de cunho religioso ou metafísico e suas respectivas reivindicações normativas e pretensões de validade. Segundo a conhecida tese weberiana, “Sempre que o conhecimento empírico-analítico levou

consequentemente a termo o desencantamento do mundo e a transformação deste num mecanismo causal, surge definitivamente a tensão contra as pretensões do postulado religioso de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e que, em consequência, possui algum tipo de orientação e de sentido éticos”. (WEBER, 1986, 564) Embora não possa desenvolver esse ponto aqui, creio que a insuficiência de argumentos metafísicos e metaéticos em favor do realismo moral não apenas mantém em aberto a chamada “*open question*” do argumento de Moore (i.e., a impossibilidade de reduzir o “bem” *moral* a algo *natural*), mas também corrobora a suspeição contra o realismo teológico-religioso.

2. A fim de tematizar o que está em jogo no problema normativo do naturalismo, devemos revisitar o que vem a ser, afinal, o pós-secular segundo Habermas. Antes de mais nada, a sociedade pós-secular não é dada, como “fato bruto” da realidade social objetiva, mas resulta de uma construção social, de uma representação pública, intersubjetiva, de representações subjetivas individuais e de um certo imaginário social coletivo. O problema de articular crenças individuais e coletivas já tem sido explorado, independentemente, pela epistemologia social e pela teoria crítica, embora uma maior interlocução entre essas duas tradições ainda esteja por ser implementada. Tanto a ideia habermasiana de sociedade pós-secular quanto a crítica de Prinz aos reducionismos naturalistas e normativistas podem nos ajudar a revisitar uma concepção pragmatista de democracia que reconcilie liberdades individuais e igualitarismo, de forma a evitar as armadilhas e os preconceitos de tradições atomistas e holistas.

Se a concepção weberiana postulava uma ligação racional entre a modernização e a secularização da sociedade, no século XXI vemos que a religião não deixa de exercer influência e ter relevância na arena política e na cultura, tanto em termos coletivos da sociedade como na vida pessoal ou na conduta de vida de milhões de indivíduos. As mais variadas religiões mantêm uma importância pública em sociedades que foram amplamente secularizadas. Portanto, a descrição da sociedade moderna como sendo pós-secular refere-se a uma mudança de consciência que Habermas identifica com o pensamento pós-metafísico em sua percepção dos conflitos globais e religiosos, com a crescente tendência à assimilação de grupos pós-coloniais de imigrantes e sua transformação em sociedades pluralistas e multiculturais. (LAFONT, 2007, 241) A sociedade pós-secular desafia a autocompreensão de tais comunidades políticas. Nas sociedades secularizadas, as comunidades políticas tinham uma certa identidade secular (por exemplo, na identidade nacional), os cidadãos podiam assim se reconhecer uns aos outros como membros de uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais. Cidadãos compartilhavam uma identidade política comum que lhes fornecia uma base de igualdade política e de cidadania igual. Com o advento do pós-secular temos uma complicada identificação entre os cidadãos, sobretudo com o advento de culturas híbridas, multiculturalismo e hibridismo cultural. De resto, Habermas critica as teorias políticas do secularismo e do multiculturalismo como sendo inadequadas em nossos tempos

pós-seculares. A religião era proibida, sufocada ou perseguida pelo secularismo e banida da esfera pública, sendo empurrada e confinada ao domínio privado. Agora, ao contrário, o multiculturalismo abre a esfera pública para políticas identitárias, para o pluralismo jurídico e para os direitos coletivos culturais. No entanto, ambas excluíam a possibilidade de uma comunidade política pós-secular inclusiva e distorcem o equilíbrio entre a cidadania comum e a diferença cultural.

Se uma concepção normativa de democracia pós-secular favorece ou não uma inclusão cada vez maior de grupos sociais que seriam tipicamente excluídos de processos decisórios ou da construção de uma comunidade política (seja por suas posturas fundamentalistas, seja pela exclusão de quaisquer traços de discursividade religiosa), isso depende em parte de como entendemos a “tradução” proposta por Habermas num procedimento neutralizador (assim como em Rawls, não-metafísico ou pós-metafísico para públicos em deliberação racional coletiva). Com efeito, a característica mais importante do pensamento pós-metafísico, de acordo com Habermas, consiste justamente no seu agnosticismo em relação à validade das crenças religiosas, na medida em que convicções religiosas não são capazes de serem apoiadas publicamente por argumentos e razões evocadas na esfera pública. (COOKE, 2006, 188) Ao contrário do que argumentam concepções onto-teo-lógicas de autores tão diversos quanto Plantinga, Swinburne, Puntel, Wolterstorff e Audi, creio que podemos, outrossim, repensar a metafísica em termos tão naturalistas como socialmente construídos. Portanto, não estou persuadido, como insinua Cooke (2006, 205), de que pressupostos metafísicos sejam efetivamente inevitáveis em filosofia social, na medida em que autores como Foucault, Rawls e Habermas foram exitosos em suas respectivas formulações originais. Como mostrou Baumeister (2011, 219), embora Cooke não acredite que a tradução por si só torne redundante o processo democrático, a sua crítica destaca as tensões entre a tese de acessibilidade geral associada com a ressalva de tradução e a concepção habermasiana de deliberação democrática. Segundo Cooke, a obrigação de traduzir religiosamente contribuições fundamentadas na esfera pública informal em uma linguagem comum acessível implica um modelo de argumentação que está fora de sintonia com o próprio Habermas quando enfatiza o poder transformador da deliberação. Para Cooke, em uma concepção transformadora da deliberação democrática, o acesso geral a argumentos não pode ser estipulado, antes da deliberação democrática ou como uma condição que tem de ser satisfeita, de fato, no final de um processo deliberativo. (COOKE, 2006, 197) Se os argumentos já devem estar acessíveis a todos no início de um processo deliberativo não haveria, como Cooke afirma, nenhuma razão para prosseguir na busca. Por outro lado, esperar que os processos deliberativos produzam resultados que, de fato, um acordo geral assegura, é definir uma meta de normatividade muito alta. Enquanto Habermas considera a acessibilidade geral como pré-condição necessária para um consenso racional, até ele reconhece que, em sociedades pluralistas modernas, seria irrealista esperar que tal acordo pode ser de fato alcançado. Na leitura da condição de tra-

dução institucional desenvolvida neste artigo, “a acessibilidade geral” em relação à condição de mera tradução implica que todos os participantes possam reconhecer um motivo especial ou argumento como potencialmente relevantes e dignos de consideração. Ao mesmo tempo, os participantes em deliberação pública podem discordar profundamente quanto ao peso a ser vinculado a uma razão particular, uma vez que este é pesado contra outra consideração. Tais discordâncias só podem, quando muito, ser resolvidos através de deliberação pública. Acessibilidade geral, nesse sentido, mais exigente - concebida como um acordo sobre “a única resposta correta” - na verdade não pode ser estipulado, quer antes deliberação democrática ou como uma condição que tem de ser cumprida, de facto, no final de um processo deliberativo. Esta distinção entre uma leitura mínima e máxima da tese de acessibilidade geral, sem dúvida ajuda a mitigar a tensão no quadro teórico-conceitual de Habermas que Cooke esboça. Habermas coloca o problema com grande propriedade:

A inclusão de minorias religiosas na comunidade política desperta e promove a sensibilidade para pretensões de outros grupos discriminados. O reconhecimento do pluralismo religioso pode assumir tal função de modelo porque ele traz a consciência, de modo exemplar, a pretensão de minorias à inclusão... sob o ponto de vista da inclusão equitativa de todos os cidadãos, a discriminação religiosa, qualquer que ela seja, continua sendo discriminação, não se distinguindo de outros tipos de discriminação: cultural, lingüística, étnica, racista, sexual ou física. (HABERMAS, 2007, 296 s.)

3. Como observaram Mendieta e VanAntwerpen a propósito do debate entre Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West em torno do papel da religião na esfera pública, desde que o político (*das Politische*) passou a ser desmistificado pela deliberação nas democracias modernas, concepções teológicas secularizadas, tais como “soberania” e “autoridade”, voltaram a ser revisitadas na própria formação de opinião e vontade, inerentes a processos de aprendizagem da deliberação pública, não apenas em suas respectivas transformações semânticas mas sobretudo em suas pretensões normativas de validade. (MENDIETA & VANANTWERPEN, 2011, 6s.)

A pragmática formal pode ser compreendida, neste caso, como a reformulação habermasiana de um universalismo moral capaz de evitar as aporias do naturalismo e do relativismo cultural, onde poderia ser inserida a religião enquanto mera representação social coletiva de um *desideratum* normativo (conforme um certo relativismo moral). Interessantemente, a religião se constitui num dos melhores exemplos de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e auto-engano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social. Na medida em que busca resgatar uma concepção comunicativo-normativa de intersubjetividade inerente às estru-

turas performativas de nossas relações, vivências e práticas cotidianas, tanto em termos fáticos de aceitação social (*soziale Geltung*) quanto em termos contrafáticos de validade (*Gültigkeit*) ideal, Habermas parece não se contentar com uma solução simplista como a que seria oferecida pelo ateísmo marxista. Mesmo nos seus primeiros e seminais escritos que definem o programa reconstrutivo da pragmática formal, Habermas já mostrara que a posição de um filósofo agnóstico, enquanto investigador da autocompreensão das ciências sociais, deve manter em aberto as diferentes perspectivas de observadores e participantes num fenômeno que é atravessado, do princípio ao fim, pela questão da alteridade do outro. (HABERMAS, 1984; 1987). O seu ateísmo metodológico não poderia, todavia, ser confundido com uma profissão de descrença ou crença antirreligiosa. Afinal, a questão da modernidade, com todas as suas implicações prático-teoréticas, subjaz ao problema da religião a ser focado desde uma perspectiva político-filosófica. Por outro lado, seria totalmente enganoso e superficial reduzir a experiência religiosa a qualquer um desses mecanismos, ignorando o potencial de transformação e subversão sociocultural e política inerente a grupos religiosos e movimentos sociais.

O termo “epistemologia naturalizada”, forjado por W.V. Quine em alusão a sua abordagem da epistemologia introduzida em seu ensaio seminal de 1969, “Epistemology Naturalized”, seguindo várias premissas epistêmicas que encontramos em Hume, notadamente em sua crítica ao racionalismo cartesiano, seu fundacionismo e pretensão de justificar um conhecimento absolutamente seguro da verdade. Segundo Quine, “it was sad for epistemologists, Hume and others, to have to acquiesce in the impossibility of strictly deriving the science of the external world from sensory evidence. Two cardinal tenets of empiricism remained unassailable, however, and so remain to this day. One is that whatever evidence there is for science is sensory evidence. The other...is that all inculcation of meanings of words must rest ultimately on sensory evidence”. (QUINE, 1969, 75) Assim como em Quine, o empirismo de inspiração humeana que nos interessa, desde Rawls, Prinz e o neopragmatismo, é intersubjetivo, falsificacionista e, interessantemente, externalista, i.e. uma forma de pragmatismo político social, lingüística e historicamente constitutivo. O problema do conhecimento, assim como o de dar razões para a ação moral, permanece o grande problema humano segundo a formulação humeana. Nas palavras de Quine, “*the Humean predicament is the human predicament*”. O externalismo dos naturalistas, na esteira de Hume e Quine, se oporia aqui ao internalismo dos racionalistas e de Kant, segundo o qual a justificativa epistêmica para a cognição e para a ação moral encontra-se na consciência (*cogito*) ou numa estrutura de subjetividade transcendental. Embora não me proponha a desenvolver aqui o problema internalista-externalista, creio que se trata de uma questão importante para esclarecer a problemática prático-teorética que fornece grande parte do pano-de-fundo conceitual para a articulação rawlsiana entre teoria ideal e teoria não-ideal. Com efeito, creio que todo problema de articular teoria e prática nos remete direta ou indiretamente ao debate entre racionalismo e empirismo, herdado pelo próprio

modelo kantiano do idealismo transcendental. Se, como Quine sugeriu, o grande erro de Hume teria sido o de reduzir juízos analíticos a juízos a priori, universais necessários, em contraposição a juízos sintéticos, redutíveis por sua vez a juízos a posteriori, particulares contingentes, a solução kantiana, como já observara Popper, não apenas não resolve o problema da indução mas permite ainda o retorno, pela porta dos fundos talvez, do auto-engano de pretendermos justificar a ação moral com uma argumentação transcendental a priori. Esta me parece, de resto, a herança maldita da argumentação pós-kantiana que, tal como a encontramos em Rawls e Habermas, retorna ao cerne procedimental de sua universalizabilidade ao mesmo tempo em que busca livrar-se de seus dualismos.(HABERMAS, 2003)

Habermas procura esquivar-se do dualismo metafísico kantiano aproximando-se de uma concepção naturalista da realidade, onde a vida social emerge através de processos evolucionários (evolução natural e cultural) e de transformações sociais, dentro de uma reflexividade que se normatiza.(HABERMAS, 1979; 2007) O problema da normatividade dentro de um programa naturalista de pesquisa social parece ser particularmente interessante e instrutivo quando é reformulado através de questões que lidam com a evolução social e histórica das sociedades e grupos sociais humanos, dependentes de processos de aprendizagem, memória e linguagem, em contraste com a evolução propriamente biológica da espécie. De resto, permanece uma aporia inerente a toda contraposição entre natureza e cultura, inevitavelmente associada a dualismos entre o sensível e o inteligível, o empírico e o transcendental. Com efeito, ao buscar destranscendentalizar sua reconstrução do materialismo histórico, Habermas parece terminar abandonando um projeto de pesquisa promissor sobre a evolução social, o desenvolvimento societário e a dinâmica de processos históricos civilizatórios, após haver distinguido uma lógica de desenvolvimento moral independente, guiada por questões lingüísticas, semânticas e pragmáticas, em interação com atividades de produtividade inerentes à divisão social do trabalho. Esse projeto foi, todavia, retomado em escritos tardios e com a querela naturalista, em particular, em torno da questão da liberdade humana; podemos agora revisitá-lo de forma a reavaliar o problema da normatividade à luz de pesquisas em evolução sociocultural e memética.

4. Minha hipótese de trabalho em pesquisas sobre naturalismo e normatividade tem sido a de estabelecer, na filosofia social, uma correlação normativa socioepistêmica (*racionalidade ↔ socialidade*) assim como prático-teórica (*metaética ↔ ética normativa aplicada*). Seguindo Alvin Goldman, ao dividir as concepções correntes de epistemologia social em três tipos – (1) revisionismo, (2) preservacionismo e (3) expansionismo—, nos permite reexaminar concepções mitigadas ou fracas de construcionismo social, que se esquivam de reduzir questões epistêmicas e cognitivas a efeitos de processos sociológicos e rejeitam que a normatividade ou a própria verdade sejam redutíveis a uma construção social, de forma a preservar uma concepção cognitiva de objetividade e de normatividade moral. Ao contrário do relativismo, do niilismo e do ceticismo ético-morais associados ao revisionismo,

pode-se destarte responder aos desafios normativos do relativismo cultural e do pluralismo razoável, evitando concepções dogmáticas, fundacionistas e inconsistentes de justificação epistêmico-normativa. Podemos explorar o enfoque de uma epistemologia social expansionista que seja capaz de responder aos desafios normativos de modelos reconstrutivos (como o de Habermas) da razão pública e das instituições e práticas sociais em sociedades democráticas pluralistas, reformulando os aportes empíricos de ciências empíricas, cognitivas e neurociências (como tem feito Prinz). Assim chegaremos a uma melhor compreensão do que seja a normatividade e implicações normativas de valorações sociais e culturais. Podemos, com efeito, pensar em várias acepções ou definições reconhecidamente correntes do que seja *normativo*, como por exemplo, em “padrões de normatividade” (*Patterns of Normativity*), tais como:

N_0 : normatividade teológica, como a normatividade absoluta de um mandamento divino (*divine command theory*) ou a normatividade absoluta estabelecida por Deus ou por uma divindade.

Como não pressuponho nenhum *ground zero* N_0 , limito-me a esboçar as outras quatro formas de normatividade e uma hipótese a ser evitada por ser autoderrotante (*Self-defeating Hypothesis*): $(N_1 \vee N_2 \vee N_3 \vee N_4) \rightarrow N_0$

N_1 (*normatividade legal*): O normativo é o que prescreve, como uma prescrição, em contraposição ao que é descrito numa descrição de um estado de coisas. Por prescrição geralmente entendemos o que autoriza de modo performativo, como uma lei, uma sanção normativa ou algo que autoriza ou desautoriza a fazer algo, como, por exemplo, parar no sinal vermelho, seguir as leis de trânsito ou apresentar uma receita médica ao farmacêutico para comprar um medicamento na farmácia. Tal aceção legal tem um caráter performativo inquestionável (por exemplo, as leis devem ser cumpridas, seguidas) e graças a essa força normativa podemos seguir no sinal verde, assumindo que os outros devem sempre parar no vermelho, assim como esperamos que o farmacêutico nos atenda e que nos mediquemos com a devida autorização de um médico credenciado. Idealmente, a norma prescreve o que deve ser, o que muitas vezes não corresponde ao que é. Nem sempre seguimos as leis de trânsito ou muitas vezes não tomamos o remédio como deveríamos. Isso fica muito claro no uso legal e jurídico do termo, já que o próprio Direito se define como um conjunto de normas impostas pelo Estado, onde “normas” nos remetem a regras, princípios e leis básicos. Segundo Hart, o Direito somente pode ser justificado nos termos prático-normativos que definem os próprios arranjos institucionais e as fontes de obrigação, deveres, direitos, privilégios e responsabilidades das relações sociais num Estado constitucional. (HART, 1997) Rejeitando a concepção de lei como mandamento divino ou como coação legítima absoluta, Hart oferece uma crítica sociológica de concepções tradicionais de normatividade jurídica, tais como eram compreendidas a partir de leituras de Kelsen e Austin. Se as concepções jurídico-políticas de legitimidade, soberania ou autoridade permanecem conceitos teológicos secularizados ou não, a normatividade legal prescreve e exerce

com uma certa naturalidade a sua função de força vinculante que exige respeito à obrigatoriedade das leis vigentes. Decerto, o problema do “normativismo” (normas nos remetem sempre a outras normas mais básicas) já havia sido tematizado por Hans Kelsen no início do século passado, partindo da instigante constatação de que o direito pode ser tomado tanto num sentido descritivo (de normas positivadas, por exemplo, nas diferentes codificações jurídicas da constituição e legislação vigentes) quanto num sentido prescritivo, que idealmente nos remeteria a uma norma básica (*Grundnorm*), mais fundamental e destarte primordial, focando no aspecto unicamente formal de subordinação à regra fundamental. (KELSEN, 2000)

N₂ (*normatividade lingüístico-semântica*): Normativo é o que diz respeito a normas ou padrões de gramática (lingüística) ou de significado (semântica ou pragmática), inevitavelmente contrapondo um nível do que deve ser ao do que é efetivamente. Ao tratar de “normas fonéticas” em seu texto seminal contra o programa normativo da epistemologia, Quine inaugura um programa naturalista que faça jus ao que efetivamente acontece quando *usamos* palavras para nos referir a estados de coisas. Assim, quando alguém pronuncia a palavra “vermelho” (“red”), por exemplo, observa-se uma normatividade lingüístico-semântica que permite, nas práticas cotidianas de conversa e de comunicação, uma certa determinação do sentido tencionado ou referido, a despeito de indeterminações ou variações do que é sensorialmente percebido, falado e ouvido, em termos de pronúncia, sotaque ou sons produzidos, para além de pressupostos de analiticidade, sinonímia e significação. (QUINE, 1960, 85) A ideia quineana de uma *Epistemology Naturalized*, como puro eliminacionismo, ou a tese de que o naturalismo elimina o normativo em favor do puramente descritivo, permitiria, de resto, a emergência de novos problemas no campo epistemológico da normatividade, na medida em que crenças verdadeiras devem ser suscetíveis de serem justificadas, assim como a própria ciência, sem necessariamente recorrer a uma analogia com a ética normativa ou argumentos analíticos. O que se observa na fonética, segundo um naturalismo forte, vale mais ainda quanto à gramaticalidade da linguagem ordinária no mundo da vida. Quando dizemos correntemente no Rio Grande do Sul “tu fez” ou “tu falou” ao invés de “tu fizeste” ou “tu falaste”, estamos apenas tacitamente assumindo um modo de falar que alguém pode descrever, em termos antropológicos, sociológicos ou empiricamente observáveis, como sendo típicos desta região, no Sul do Brasil. Ora, neste país fala-se supostamente uma língua portuguesa normativa, i.e., que tem uma gramática normativa. Não se trata de apenas descrever como as pessoas falam em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul em geral, ou se muitas pessoas não conjugam verbos *comme il faut* ou não fazem a devida concordância verbal na comunicação cotidiana e no falar coloquial, ao contrário das diferentes atitudes de familiaridade ou de estranhamento com relação a usos da linguagem, desde uma perspectiva intersubjetiva do mundo da vida. Neste caso, podemos até contrastar algo que pode ser descrito como uma forma de comportamento social coletivo de uma população, falantes que falam de certo modo, dentro de um contexto de popu-

lação maior onde se fala a mesma língua, com diferentes expectativas normativas e competências normativas.

N₃ (*Normatividade ético-prescritiva*): Normas sociais e normas de comportamento moral são modos de comportamento, obrigações, deveres e permissões que nos atribuímos em nossas práticas sociais cotidianas, por exemplo, quando pagamos pelo almoço ou acreditamos que temos permissão para buscarmos a felicidade sem fazer mal ou causar danos a outrem. Concepções e acepções mais abrangentes de normas sociais e de normas morais configuram um campo de normatividade ético-prescritiva. Para além da normatividade legal e lingüística, nos deparamos com uma concepção de normatividade ético-social, no interior da qual podemos distinguir o que seria apenas um convencionalismo ou etiqueta social (costumes, *ethos* social, comportamento social) e uma forma de obrigatoriedade de cunho ético-moral, que pode ser supostamente justificada em termos religiosos ou puramente racionais (metafísicos ou não). Outrossim, o que seria justificado em termos cognitivistas, teleológicos, utilitaristas ou deontológicos pode ser colocado em xeque através de uma atitude cética em direção a um não-cognitismo, por exemplo, quando negamos a atribuição de processos cognitivos para explicar nossa indignação moral, repúdio ou reprovação de alguma prática social. Afinal, haveria como justificar a ética através de critérios normativos objetivos, cognitivos, mesmo que não partíssemos de concepções dogmáticas, religiosas ou realistas (por exemplo, de que “há fatos morais”)? Por outro lado, parece que não haveria como falar de ética sem pressupor a vida social e política dos seres humanos: a ética é desde sempre um subconjunto da filosofia política, um correlato (natural, transcendental ou socialmente construído) do “político”, na inevitável vida societária fática em cumplicidade com o Estado e seus arranjos institucionais.

N₄ (*Normatividade epistêmica*): A normatividade epistêmica é o que faz com que uma crença verdadeira constitua-se em conhecimento. De acordo com Sosa (2012, 57), a normatividade epistêmica é “uma espécie de estatuto normativo que alcança uma crença independentemente das preocupações pragmáticas, como as do atleta ou paciente do hospital”, na medida em que a verdade de uma crença não depende do agente ou sujeito que a professa: “*A true belief is said to constitute knowledge only through some such connection with the truth*”. Esta dimensão seria propriamente elaborada em concepções de epistemologia social visando o acordo entre pares (*peer agreement*). Podemos postular, *en passant*, transições no pensamento habermasiano em direção a um pragmatismo semântico-formal que abordam essas diferentes concepções de normatividade (por exemplo, na ética do discurso e em sua concepção discursiva de verdade), buscando ancorar-se em uma concepção epistêmica de normatividade, que seria supostamente mais fundamental ou básica. Em todas essas acepções ou definições imagináveis do que seja *normativo* temos um desafio de conjugar uma compreensão do que seja *social*, nos termos de uma epistemologia social ou de uma teoria crítica da vida social, que acreditamos ser objeto de uma investigação interdisciplinar, explorando proble-

mas que unem a concepção moderna de liberdade (e seus correlatos iluministas de autonomia, emancipação e progresso) a formulações empíricas, analíticas e continentais das ciências sociais e do naturalismo em torno do problema da normatividade, à luz de textos representativos de pensadores contemporâneos, tais como Habermas e Prinz. Em particular, obtemos uma articulação entre normatividade epistêmico-social e o intento prático-moral do agir comunicativo, num contexto pluralista que busca o acordo em meio à proliferação e disseminação do desacordo numa democracia. De acordo com David Estlund, a justificativa epistêmico-procedimental da democracia, como fora antecipada por Rawls e Habermas, desvela a força normativa epistêmica que é pressuposta num procedimentalismo capaz de estabelecer a correlação entre autoridade e legitimidade numa democracia liberal, igualitária e deliberativa:

The question is not how democracy might be the best epistemic device available, but how it might have some epistemic value in a way that could account for the degree of authority we think it should have. If you or someone whose opinions you trust is a knower, then the results of a modestly epistemic democratic procedure will not give you especially important epistemic reasons to believe the outcome is good or correct...The hope is to show how democracy yields moral reasons to obey the law and a moral permission to enforce it. (ESTLUND, 2010, 13)

5. Se a partir de Hume passamos a entender a normatividade como uma concepção prescritiva (em termos de *ought*), que não pode ser inferida a partir de premissas ou de constatações descritivas (sobre o que há ou o que é, *is*), pragmatistas como Dewey, Rawls e Habermas mostraram que o propósito maior da ética não é estabelecer princípios morais universais mas resolver problemas práticos, no sentido aristotélico de *praxis* e de práticas sociais intersubjetivas, culturais, interpessoais e institucionais –por exemplo, nas relações entre seres humanos em família, associações, organizações, sociedade e instituições sociais de uma maneira geral. Neste sentido, a interface entre bioética, ética aplicada e biotecnologias favorece uma maior aproximação multidisciplinar e interdisciplinar entre a Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas, particularmente em torno de questões sobre Linguagem, Memória, Pensamento e Evolução Social. Tem sido particularmente importante para a Filosofia da Mente propor uma concepção naturalista que viabilize a articulação entre filosofia teórica (Epistemologia, Lógica e Filosofia da Linguagem) e filosofia prática (Ética, Filosofia Social e Filosofia do Direito), evitando formulações a priori ou de uma *philosophia prima* (e.g., metafísica dogmática), de forma a reconhecer as contribuições das ciências cognitivas para a filosofia. Segundo Habermas, uma versão fraca ou mitigada de naturalismo seria a única viável de acordo com uma pragmática formal que viabilize um universalismo moral em resposta ao relativismo cultural, onde a religião e a moral podem ser compreendidas enquanto representação social coletiva de um *desideratum* normativo (de forma análoga a um certo

relativismo moral). (HABERMAS, 2007). Neste caso, a religião e a moral se constituem em exemplos de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e auto-engano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social. Num certo sentido, somente uma concepção coerentista poderia dar conta de um sistema de crenças que se mantêm em equilíbrio reflexivo na própria busca de uma justificação epistêmico-normativa. Segundo Habermas, pela implementação de uma democracia deliberativa radical podemos realizar efetivamente a inclusão de cada Outro, pelo “princípio da inclusão simétrica de todos os cidadãos, cujo reconhecimento geral tem que ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente”. (HABERMAS, 2007, 285). Podemos, assim, reexaminar problemas de normatividade e naturalismo na interface entre abordagens metaéticas e de filosofia da mente de forma a tornar relevante para uma releitura teórico-crítica da filosofia social abordagens da filosofia analítica, particularmente em epistemologia social e neurociências.

Jesse Prinz parte de uma teoria empirista das emoções –inspirada no *Treatise of Human Nature* de Hume— para reconstruir o que seria uma teoria sentimentalista da moral: “Moral psychology entails facts about moral ontology, and a sentimental psychology can entail a subjectivist ontology.” (PRINZ, 2004, 8) Assim como Habermas, Prinz rejeita versões metafísicas, reducionistas e metodológicas do naturalismo forte (ou fisicalismo) para reabilitar um naturalismo de transformação (*transformation naturalism*, i.e. “a view about how we change our views”) que pode ser sistematicamente revisado à luz de descobertas científicas e de resultados das ciências empíricas do comportamento, segundo um holismo quineano. Prinz chega, assim, a enunciar as três metas programáticas de sua pesquisa interdisciplinar:

The first is to provide empirical support for a theory that was first developed from an armchair. The second is to add some details to Hume’s theory, including an account of the sentiments that undergird our moral judgments, and an account of the ontology that results from taking a sentimentalist view seriously. My third goal is to show that this approach leads to moral relativism. Hume resisted relativism, and I argue that he shouldn’t have. I also investigate the origin of our moral sentiments, and I suggest that Nietzsche’s genealogical approach to morality has much to contribute here. The resulting story is half Humean and half Nietzschean, but I take the Nietzschean part to fit naturally with the Humean part. (PRINZ, 2004, 176)

A pesquisa social interdisciplinar sobre a normatividade em democracias pós-seculares deve inserir-se, portanto, num âmbito mais amplo de questionamento filosófico, a saber, se ainda e em que medida podemos recorrer de modo consistente e defensável a uma argumentação naturalista fraca (Prinz) ou de normatividade epistêmico-semântica (Habermas) para dar conta da normatividade

correlata aos horizontes do observador e do agente moral ou ator social. Segundo tal “dualismo de perspectivas”, Habermas logra destarte integrar os últimos resultados de pesquisas empíricas do naturalismo (em biogenética, neurociências, inteligência artificial, ciências cognitivas, biologia molecular) aos legados filosóficos e culturais tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente a relações intersubjetivas do mundo da vida. Seguindo uma leitura sociológico-pragmática do segundo Wittgenstein, Habermas teria assumido a chamada tese normativa do significado, segundo a qual existem regras para o uso correto de expressões e palavras, e essas regras devem ser seguidas pelos falantes, atores ou membros de uma determinada comunidade ou grupo social. Para Habermas, a normatividade pragmática implica uma concepção epistemológica do significado que ancora a compreensão de respostas práticas normativas do falar e agir de membros de uma dada comunidade. Segundo o naturalismo mitigado de Habermas, natureza e cultura são mutuamente complementares e contínuas, de forma que a evolução social das sociedades democráticas modernas tende a convergir para um nível mais alto na medida em que ocorre algum tipo de aprendizagem com relação a suas estruturas normativas. O naturalismo fraco permite, outrossim, que processos evolutivos sociais guiados por reivindicações normativas, tanto em termos reflexivos quanto sociais, com vistas à realização universalizável de suas reivindicações normativas, sejam justificados do ponto de vista moral. Assim, uma reformulação pragmatista da esfera pública pós-secular poderia abraçar um naturalismo de transformação, tal como proposto por Prinz, e o seu relativismo cultural sem sucumbir ao relativismo moral. Tal pesquisa interdisciplinar coloca, destarte, em xeque concepções tradicionais da psicologia, da filosofia da linguagem e da ética, desmascarando o vazio normativo da evolução e a neutralidade moral da razão, a partir das críticas de Prinz ao naturalismo fisicalista (Quine) e ao realismo moral platônico (Moore), ao inatismo racionalista (Chomsky) e ao construcionismo social culturalista (pós-modernos), entre argumentos cognitivistas e não-cognitivistas, resultando num naturalismo mitigado que evita tanto o eliminativismo (que Prinz chama de “naturismo”, *naturism*) quanto um culturalismo forte (“nutrismo”, *nurturism*) decorrentes de posicionamentos extremos da querela *nature-nurture*. Neste sentido, o empirismo conceitual de Prinz e suas teses correlatas de um naturalismo de transformação, uma teoria perceptual das emoções e um relativismo moral desvelam elementos cognitivos e não-cognitivos nas articulações de emoções, sentimentos e juízos reflexivos relativos a uma construção sociocultural da normatividade ético-moral.

Referências

AUDI, R. & N. WOLTERSTORFF.(1997). *Religion in the Public Sphere*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- BAUMEISTER, A. (2011). "The Use of "Public Reason" by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas' Conception of the Role of Religion in the Public Realm". *Constellations*, Volume 18, No 2: 222-243.
- BERGER, P.(1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- BRAECKMAN, A. (2009). "Habermas and Gauchet on religion in postsecular society. A critical assessment". *Continental Philosophy Review* 42: 279–296.
- CASANOVA, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- CHAMBERS, S. (2007). "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion," *Constellations* vol. 14 No. 2: 210–227.
- COOKE, M. (2006). "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", *International Journal for Philosophy of Religion* 60: 187–207.
- ESTLUND, D. (2008). *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- GOLDMAN, A. (1997). *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
- HABERMAS, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*, trad. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, J. (1984; 1987). *The Theory of Communicative Action*. Vols. 1 and 2. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, J. (2003). *Truth and Justification*. Trans. B. Fultner. Cambridge, Mass: MIT Press.
- HABERMAS, J. (2006). "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14/1.
- HABERMAS, J. (2007). *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, J. (2008). "Die Dialektik der Säkularisierung", *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4 (2008).
- HART, H. L. A. (1994). *The Concept of Law*. 2nd edition with Postscript. Oxford: Clarendon Press.[1961]
- KAUL, Volker. (2010). "Jürgen Habermas, Tariq Ramadan, and Michael Walzer in a dialogue on politics and religion," *Philosophy & Social Criticism* vol 36 nos 3–4 (2010): p. 505–516.
- KELSEN, H. (2000). *Teoria Pura do Direito*. Trad. de João Baptista Machado. 6a. ed. São Paulo: Martins Fontes.[1934]
- KRITSCH, Raquel. (2002) *Soberania: A construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas.
- LAFONT, C. (2007). "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies", *Constellations* Volume 14, No 2 (2007): 239-259.
- MENDIETA, E. & J. VANANTWERPEN (eds). (2011). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.
- PRINZ, J. (2002). *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. MIT Press.
- PRINZ, J. (2004). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.

- PRINZ, J. (2012). *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape Our Lives*. London: Penguin.
- QUINE, W.V.O. (1960). *Word and Object*. Boston: MIT Press.
- RAILTON, P. (2003). *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge University Press.
- SOSA, E. (2012). "Epistemic Normativity". *A Virtue Epistemology*. Oxford University Press.
- WEBER, M. (1986). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.

Trabalho como dimensão de reconhecimento*

* Agradeço a Fernando Costa Mattos pelos comentários à versão apresentada deste trabalho no GT Teorias da Justiça, durante o XV congresso da ANPOF.

Miriam M.S. Madureira**

** Doutora, UAM-C, México

Resumo

No presente ensaio discuto a nova interpretação do problema do trabalho proposta por Axel Honneth e os potenciais explicativos e críticos que uma compreensão do trabalho como dimensão (ou aspecto) de reconhecimento poderia ter. Depois de expor o lugar do trabalho na teoria de Honneth, enfatizando sua interpretação em “*Arbeit und Anerkennung*”, levanto algumas dúvidas sobre sua redefinição do papel crítico do trabalho, que aprofunda e explicita o lugar que este já tinha em sua teoria do reconhecimento, mas não parece oferecer uma nova solução a todos os problemas a ele associados. Concluo indicando brevemente algumas possibilidades de se pensar outro sentido em que o trabalho poderia ser considerado como dimensão de reconhecimento: não só como estrutura de interação propriamente *intersubjetiva*, mas possivelmente também como relação de um sujeito humano com um *objeto* natural.

Palavras-chave: Reconhecimento, trabalho, interação, crítica.

Em um artigo recente, *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung*, (HONNETH 2010),¹ Axel Honneth retoma, pela primeira vez desde seus trabalhos de 1980, um tema que nas últimas décadas parecia ter perdido grande parte da relevância teórica que tivera no contexto de uma teoria social crítica: o tema do trabalho. Honneth pretende nesse artigo redefinir, sobre bases diferentes daquelas de que ele mesmo partia em outras épocas, o problema da crítica do trabalho nas sociedades contemporâneas: em lugar de procurar uma forma de se pensar o caráter alienado mas possivelmente emancipatório do trabalho a partir de uma reconstrução do materialismo histórico, como em sua juventude (HONNETH 1980), Honneth localiza agora o trabalho e sua crítica no contexto de sua teoria do

¹ Todas as traduções neste trabalho são de minha autoria, MMSM.

reconhecimento – de forma que o trabalho aparece como parte determinante de uma das dimensões de reconhecimento intersubjetivo que ele identifica nas sociedades modernas. Com isso, Honneth procura não só oferecer uma solução a um aparente esquecimento teórico, como também refletir sobre a possibilidade de crítica de um problema social concreto: como ele mesmo indica, as perspectivas de defesa de um conceito emancipatório, realmente humano de trabalho parecem nunca ter estado nos últimos dois séculos tão mal como agora (HONNETH, 2010, p.78.)

Entretanto, a nova interpretação de Honneth da questão do trabalho poderia ser insuficiente para resolver os problemas que ele mesmo tem em vista ao regressar a esse tema. O deslocamento de foco da teoria crítica do trabalho à interação, proposto por Habermas já desde 1967 (HABERMAS 1969), deixava de lado aquilo que no jovem Marx aparecia como o problema do trabalho alienado (MARX 2009), renunciando tanto à ideia de uma relação com a natureza que não fosse de dominação como também, indiretamente, à possibilidade de um trabalho que permitisse ao sujeito reconhecer-se em seu objeto. Honneth, por outro lado, trata nesse artigo outra vez das possibilidades de um trabalho “qualitativamente rico, com sentido (*qualitätsreiche[...], sinnvolle[...]*)” (HONNETH, 2010, p. 99); restaria ver se ao recuperar-se o tema do trabalho, reinterpretando-o como um problema de reconhecimento, isto é, de interação, recupera-se também a possibilidade de discutir aqueles problemas ou não.

No presente ensaio pretendo pôr em discussão a nova interpretação do problema do trabalho proposta por Honneth e os potenciais explicativos e críticos que uma compreensão do trabalho como dimensão (ou aspecto) de reconhecimento poderia ter. Depois de expor o lugar do trabalho na teoria de Honneth, enfatizando sua interpretação em “*Arbeit und Anerkennung*” (I.), pretendo levantar algumas dúvidas sobre sua redefinição do papel crítico do trabalho, que aprofunda e explicita o lugar que este já tinha em sua teoria do reconhecimento, mas não parece oferecer uma nova solução a todos os problemas a ele associados (II.). Para concluir, indicarei brevemente algumas possibilidades de se pensar outro sentido em que o trabalho poderia ser considerado como dimensão de reconhecimento, com a intenção de colaborar para a sua discussão posterior: não só como estrutura de interação propriamente *intersubjetiva*, mas possivelmente também como relação de um sujeito humano com um *objeto* natural (III.).

I.

A recente retomada do tema do trabalho por Axel Honneth representa uma tentativa de recuperar para a teoria crítica algo que costumava ser visto como um problema fundamental seu, mas que havia sido relegado a segundo plano em suas versões mais recentes. Essa recuperação se fará a partir de uma interpretação do trabalho como aspecto de uma das esferas de reconhecimento intersubjetivo que Honneth propõe em sua teoria.

Desde *Arbeit und Interaktion* (HABERMAS 1969), o foco do interesse emancipatório da teoria crítica da Escola de Frankfurt havia passado, como se sabe, do problema do trabalho alienado e da racionalidade instrumental (problemas diferentes, mas associados) ao âmbito da interação. Habermas, em *Arbeit und Interaktion*, identificava na noção de Espírito do Hegel de Jena (em particular na *filosofia do espírito* dos escritos hoje publicados como *Esboços de Sistema de Jena I e III*) (HEGEL 1986, 1987), “uma sistemática própria, depois abandonada” (HABERMAS 1969, p.9) em favor de uma concepção considerada por Habermas como „monológica“; essa concepção alternativa se apoiaria segundo Habermas no fato de que o espírito não aparece nesses escritos como autorreflexivo, e sim desde o conjunto interrelacionado de “três modelos de igual valor de relações dialéticas” (HABERMAS 1969, p.9), que Hegel denominava *meios* (*Mitten*), não redutíveis um ao outro, nem hierarquizados: *linguagem*, *ferramenta* (ou *trabalho*) e *família* (sendo esta última a que corresponde à forma fundamental da interação social, que Habermas denomina simplesmente *interação*). O espírito como um todo seria resultado da relação recíproca entre esses *meios*.

A partir da diferenciação entre *trabalho* e *família* (e deixando de lado o *meio* da linguagem no sentido de Hegel), Habermas romperia com o chamado “paradigma da produção” ao fazer a distinção, para ele fundamental, entre um âmbito determinado pela *racionalidade instrumental* (o âmbito do trabalho) e um âmbito marcado pela *racionalidade comunicativa* (o âmbito da interação), e mantê-los separados um do outro – ao contrário do “paradigma da produção”, que teria reduzido o segundo ao primeiro (HABERMAS 1969, p.46). Para Habermas, só o âmbito da racionalidade comunicativa possuiria um potencial crítico. Essa distinção o levaria a sua teoria da ação comunicativa (HABERMAS 1981), com todas as suas ramificações posteriores (a uma ética do discurso, a uma interpretação do direito, etc.).

Como se sabe, a ênfase no caráter racional das estruturas de comunicação intersubjetivas que teve lugar na teoria crítica a partir desse momento permitiu a essa teoria escapar das aporias em que sua primeira geração se enredara: não se tratava mais de buscar uma saída nem ao problema do trabalho alienado – identificado por Marx nas sociedades capitalistas –, nem ao problema mais amplo da relação de dominação intrínseca à racionalidade instrumental – identificado pela primeira teoria crítica –, mas sim de ver naquelas esferas que escapariam a essa forma de racionalidade a possibilidade de construir, se não a utopia de uma sociedade emancipada, pelo menos algo como uma sociedade mais justa.

Os reflexos dessa nova perspectiva teórica estariam presentes também na teoria do reconhecimento que Axel Honneth desenvolve desde sua tese habilitação, *Kampf um Anerkennung*, publicada em 1994. Apesar de ter visto em escritos como *Arbeit und instrumentales Handeln*, de 1980, os riscos da mudança de paradigma proposta por Habermas, e de ter insistido então, baseando-se nos movimentos de resistência dos trabalhadores, em manter o sentido crítico do conceito de trabalho diante dela, Honneth adotaria logo – como se nota em *Kritik der Macht*, sua tese de

doutorado com Urs Jaeggi (HONNETH 1986) – uma perspectiva baseada, mais que no trabalho, na interação.

O ponto de partida da teoria do reconhecimento que Honneth desenvolve em *Kampf um Anerkennung* (HONNETH 1994) é uma concepção das sociedades modernas como constituídas por esferas de reconhecimento intersubjetivo, e da possibilidade de crítica como ancorada na luta social por reconhecimento; esta se desencadeia, segundo Honneth, pelo sofrimento resultante de experiências de desprezo (*Mißachtung*) (HONNETH 1994, p. 256). Honneth identifica nas sociedades modernas, a partir outra vez de Hegel e de G.H. Mead, três esferas de reconhecimento intersubjetivo, que teriam tanto uma função nos processos de formação da identidade individual e sua socialização, como na estruturação da sociedade como um todo: a esfera das relações íntimas, ou *amor*, a esfera do *direito* e a da *solidariedade* (ou, depois, *desempenho* (*Leistung*)). As formas de reconhecimento a que se associam essas esferas são denominadas por Honneth auto-confiança (*Selbstvertrauen*), auto-respeito (*Selbstrespekt*) e auto-estima (*Selbstschätzung*), (HONNETH 1994, 211). É na medida em que as três esferas de reconhecimento são contextos determinados por relações intersubjetivas que a teoria do reconhecimento de Honneth pode ser vista como partindo e aprofundando aquele âmbito que Habermas em *Arbeit und Interaktion* identificava como o contexto da *interação*.

Ao desenvolver a partir de Hegel uma teoria baseada no reconhecimento intersubjetivo, Honneth se propõe também a solucionar um problema que aparecia em Habermas: seu dualismo. Como Honneth indicava em *Kritik der Macht* (HONNETH 1986), a oposição de Habermas entre trabalho e interação resultaria, na teoria da ação comunicativa, em um dualismo pouco plausível: de um lado, a *racionalidade instrumental* característica dos *subsistemas dinheiro e poder*, vistos como o contexto desprovido de normas, em que estaria incluído o trabalho; de outro, o contexto normativamente relevante do *mundo da vida*, dirigido pela *racionalidade comunicativa* (HONNETH 1986, p. 323). Honneth põe em dúvida justamente essa oposição, e resolve o problema do trabalho e da racionalidade instrumental de outra maneira, ao incorporar o problema do trabalho, já desde *Kampf um Anerkennung*, a uma das esferas de reconhecimento: a partir de *Kampf um Anerkennung* o trabalho ocupará para Honneth um lugar em sua teoria unicamente como aspecto da esfera da *solidariedade* ou (depois) *desempenho* (*Leistung*), sua terceira esfera de reconhecimento intersubjetivo. O papel do trabalho na esfera que Honneth em *Kampf um Anerkennung* denomina *solidariedade* aparecerá implícito na definição dessa esfera como aquela em o pertencimento comum a um contexto de valores compartilhados permitirá avaliar a contribuição necessariamente particular de cada um (seu *desempenho* (*Leistung*)) à sociedade como um todo como valiosa para esse todo, gerando no indivíduo o que Honneth chama de auto-estima (*Selbstschätzung*). Na medida em que essa contribuição nas sociedades contemporâneas está associada ao trabalho, o princípio do *desempenho* e a esfera da *solidariedade* serão o contexto em que as capacidades individuais expressas principalmente no

trabalho terão seu reconhecimento. Ainda que Honneth não limite explicitamente o *desempenho* ao trabalho (permitindo pensar também em outros tipos de contribuição à sociedade com caráter simbólico, como a contribuição de diferentes culturas), a forma como a ideia de contribuição individual aparece nessa esfera – que em Hegel correspondia ao nível mais alto da *eticidade* (*Sittlichkeit*) e em Mead à *divisão do trabalho democrática* – deixa suficientemente clara sua relação com o trabalho.

Mas se Honneth com sua proposta de uma teoria do reconhecimento rompe o dualismo de Habermas – o que permite deixar de limitar o potencial normativo das sociedades contemporâneas a um único âmbito –, ao relegar o trabalho a uma das três esferas do reconhecimento intersubjetivo Honneth termina subordinando o trabalho à interação. Assim, a questão do trabalho em si mesma aparecerá na teoria do reconhecimento que Honneth desenvolverá a partir de *Kampf um Anerkennung* só marginalmente e associada à terceira esfera de reconhecimento: o dualismo de Habermas se supera na medida em que o caráter normativo da interação se estende também ao trabalho. Em lugar da redução da interação ao trabalho que Habermas reconhecera no paradigma da produção, ocorre agora a redução contrária.

É diante dessa interpretação que “*Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung*” (HONNETH, 2010), representa uma novidade. Nesse artigo, Honneth se propõe a voltar a pensar a categoria do trabalho no quadro de uma teoria social, problema que ele mesmo vê como injustamente menosprezado nas discussões recentes. Seu objetivo nesse artigo será contribuir a que se abra uma perspectiva tanto teórica como prática ao problema do trabalho nas sociedades contemporâneas que não seja simplesmente utópica (HONNETH 2010, p.80). E fundamental para isso será encontrar um ponto de partida para essa perspectiva que seja imanente às relações de trabalho existentes, de forma que a crítica não se exerça desde um ponto de vista externo (HONNETH 2010, p.85) – como ele pensa ser o caso daquelas críticas, provenientes das utopias do trabalho do século XIX, que partiam implicitamente de uma concepção do trabalho inspirada no ideal estético da produção artística e artesanal, não transplantável à esfera de produção capitalista como um todo (HONNETH 2010, p.85).

Honneth começa por fazer referência à interpretação do problema que ele mesmo tinha em seu artigo de juventude mencionado, *Arbeit und instrumentelles Handeln*. Segundo Honneth, sua concepção do trabalho naquele momento já representava um esforço de escapar a essa forma de crítica externa, ao procurar identificar no próprio trabalho social capitalista elementos que indicassem uma tendência de busca de – como expõe agora em seu *Arbeit und Anerkennung* – “completude orgânica, autocontrole autônomo e assim formação quase-artesanal” (*organische Abschließung, autonome Selbstkontrolle und damit quasihandwerkliche Gestaltung*) (HONNETH 2010, p.85). Essa tendência se mostraria, segundo sua interpretação naquele seu primeiro trabalho, nas práticas de resistência do trabalhador, que teriam um caráter moral de base antropológica (HONNETH 2010, p.86). Entretanto, Honneth mesmo explica que acabaria abandonando essa perspectiva nos anos 80,

em favor daquela interpretação que, a partir de Habermas, enfatizaria a interação (HONNETH 2010, p.85).

A retomada do tema do trabalho, em *Arbeit und Anerkennung*, é resultado, como ele mesmo menciona, de uma nova interpretação das críticas que Habermas havia dirigido naquele momento a sua concepção do trabalho. Honneth relata que pouco depois da publicação de *Arbeit und instrumentelles Handeln* Habermas chamara sua atenção (em uma réplica a críticas que aparece em *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (HABERMAS 1989) a um problema cujas consequências ele custara a entender completamente (HONNETH 2010, p.85): Habermas lembrara que, ainda que a resistência do trabalhador – de que Honneth partia – fosse efeito de seu desejo de uma atividade autônoma – como Honneth pensava –, a racionalidade dessa exigência resultaria não da atividade produtiva mesma e do trabalho, mas sim da “lógica da necessidade de justificação de normas” (HABERMAS 1989, p. 486) – isto é, da racionalidade comunicativa presente na interação.

Honneth apresenta seu novo ponto de partida como uma nova interpretação dessa afirmação de Habermas (HONNETH 2010, p.87): ele propõe agora procurar o aspecto normativo que poderia estar associado ao trabalho não mais na estrutura da *atividade* de trabalho propriamente dita (isto é, na produção, que o jovem Honneth ainda dissociava da interação), e sim na estrutura da *organização* do trabalho (isto é, na interação, como queria Habermas, mas ao contrário deste último, sem dissociá-la das atividades relacionadas com a produção mesma) (HONNETH 2010, p.88). Esse deslocamento de perspectivas leva Honneth a dirigir sua atenção agora ao aspecto normativo do *mercado*, que assim aparece, ao contrário da forma como aparece em Habermas, como um contexto carregado normativamente (HONNETH 2010, p.88).

A presença de uma normatividade intrínseca às próprias relações de mercado, e assim ao mercado de trabalho e à organização do trabalho em si mesma, serão o ponto de partida do resgate desse problema para a teoria crítica. Honneth encontra em *Arbeit und Anerkennung* suficientes indícios de uma percepção desse caráter normativo inerente ao mercado tanto no Hegel da *Rechtsphilosophie* como no Durkheim de *De la division du travail social*. No que se refere à *Rechtsphilosophie*, Honneth mostra como o âmbito do *sistema de necessidades* da sociedade civil aparece em Hegel não como o âmbito dos interesses particulares egoístas (como para interpretações liberais), mas como o contexto normativo que permitiria o reconhecimento recíproco de cada um como dependente de cada um dos outros, e voltado em princípio ao bem comum (HONNETH 2010, p.89); ainda que Hegel admita também a necessidade de regular essas relações através de instâncias corretivas (como a *Polizey* e as corporações), também estas, segundo Honneth, derivariam seus princípios normativos de normas e regras implícitas nas transações do mercado mesmo (HONNETH 2010, p.92).

Mas será em Durkheim que Honneth encontrará apoio mais direto à sua nova tese no que se refere ao trabalho. Honneth indica como a ideia da *solidariedade orgânica* de Durkheim mostra, como já em Hegel, a estrutura da organização do trabalho capitalista como uma forma de integração social (HONNETH 2010, p.96). O passo que leva Durkheim, porém, para além de Hegel, é, segundo Honneth, a percepção dos princípios normativos inerentes à organização do próprio trabalho: Durkheim identificaria na rede de solidariedade orgânica determinada pela divisão do trabalho não só uma exigência de justiça e imparcialidade na obtenção de qualificações profissionais (HONNETH 2010, p.98), mas também, e principalmente, uma exigência de que as atividades singulares de trabalho sejam “transparentes e visíveis como um todo (*übersichtlich*)” (HONNETH 2010, p.98), de forma que o trabalhador possa ter uma percepção de seu lugar na rede de solidariedade dessa sociedade.

Mas mais que isso: para Honneth, é possível, a partir da interpretação de Durkheim da *organização* do trabalho, derivar parâmetros imanentes para a crítica também da *atividade* de trabalho. Honneth vê implícita justamente na exigência de transparência e visibilidade no trabalho que identifica Durkheim a expectativa normativa de um trabalho “qualitativamente rico, com sentido (*qualitätsreiche[...], sinnvolle[...]*)” (HONNETH 2010 p.99); e como se desprende da relação que Honneth estabelece entre essa concepção de Durkheim e a concepção da eticidade em Hegel, o caráter normativo dessa expectativa deveria ser visto como manifestando-se nas relações de reconhecimento presentes no mercado (HONNETH 2010 p.99). Assim, partindo do caráter normativo presente nas *relações* do mercado, que se manifesta justamente no fato de que também as relações econômicas com que se organiza o trabalho nas sociedades modernas são relações de reconhecimento (como já o eram para Hegel), Honneth chega indiretamente a uma solução ao problema do trabalho como *atividade* – ao problema a que ele mesmo se referia ao falar, no início do texto, das possibilidades de um “conceito emancipatório de trabalho” (HONNETH 2010, p.78). Suas conclusões a respeito do mercado e do trabalho capitalista aparecerão também em *Das Recht der Freiheit*, sua mais recente interpretação recente das sociedades contemporâneas a partir da estrutura da *Filosofia do Direito* de Hegel (HONNETH 2011).

II.

Ora, tanto a tentativa honnethiana de resgate do problema do trabalho como sua proposta de solução levantam algumas perguntas.

Em primeiro lugar, uma observação mais geral. A localização do trabalho no contexto das interações intersubjetivas determinadas pelas relações de reconhecimento não é em si mesma uma novidade de *Arbeit und Anerkennung*, mas já estava presente, como vimos, na interpretação da terceira esfera (da solidariedade ou do desempenho) de *Kampf um Anerkennung* (e dos escritos imediatamente posteriores). Mas há aqui algo que não está, me parece, totalmente claro: o fato de que, se

até agora o trabalho aparecia como parte da *terceira* esfera, a localização do problema do trabalho no contexto daquilo que em Hegel corresponde ao *sistema de necessidades* e ao mercado pareceria regressá-lo ao âmbito que em Hegel associa direito e economia: a *segunda* esfera, que em Honneth até aqui era a do *direito*. Esse é também o contexto em que o problema do trabalho aparece na reconstrução de Honneth de *Das Recht der Freiheit* (HONNETH 2011) reservando a terceira esfera a questões propriamente políticas.

Por outro lado, a associação do contexto do mercado à *solidariedade orgânica*, na medida em que se trata de uma rede de contribuições individuais à sociedade como um todo, determinada, nas sociedades capitalistas, claramente pelo princípio do desempenho, parece localizar a solidariedade orgânica outra vez na terceira esfera, que assim se poderia ver como constituída tanto pela solidariedade orgânica da contribuição individual ao bem comum através do trabalho, como talvez por uma solidariedade mais propriamente política, que não se menciona aqui. Me parece que este ponto não está claro em Honneth –ou ele tem em vista uma relação mais complexa entre as duas esferas do que poderiam parecer.

Mas, independentemente disso, o problema mais relevante que resulta de *Arbeit und Anerkennung* é outro: é o problema de em que medida essa interpretação contribui para a resolução daquelas questões que Honneth mesmo associa à ideia de um “conceito emancipatório de trabalho”: a questão da “completude orgânica”, do “autocontrole autônomo” e de uma relação com o objeto que teria um caráter de “formação quase-artesanal” (HONNETH 2010 p.85), assim como a questão de um trabalho “qualitativamente rico, com sentido” (HONNETH 2010, p.99). Entendo essas noções de completude orgânica e autocontrole autônomo como a possibilidade de reconhecer-se em sua própria atividade de trabalho e seu resultado, que estava no centro da noção clássica de alienação.

Com Hegel e Durkheim, Honneth parece agora pensar ter chegado à solução desse problema não só através da exigência de justiça e imparcialidade nas chances de qualificação profissional, mas principalmente através da expectativa de transparência e visibilidade das atividades presentes nas relações de reconhecimento no âmbito profissional, com que ele associa, como vimos, a exigência de um trabalho “qualitativamente rico, com sentido” (HONNETH 2010 p.99). Com isso, Honneth parece pensar que, ainda que já não seja possível, como afirma, defender uma concepção do trabalho baseada no trabalho (quase) artesanal como solução para a sociedade como um todo, pelo menos as ideias de completude orgânica e autonomia estariam garantidas pela visibilidade e transparência de relações que permitissem ao indivíduo ter certo controle sobre seu lugar na rede de solidariedade orgânica, de certa forma reconhecendo-se também no resultado dessa atividade – e vivenciando de alguma forma um trabalho que se poderia considerar não-alienado.

Aqui cabem, me parece, duas observações:

a) A ideia de que existe uma expectativa normativa de transparência e visibilidade da atividade individual com relação à rede de solidariedade orgânica, e que desta expectativa se podem depreender critérios para a crítica daquelas atividades em que isso não se realize, parece em si mesma plausível. Mas: em que medida essa exigência esgota o problema da completude orgânica e do autocontrole autônomo? A possibilidade de reconhecer-se em seu próprio trabalho depende exclusivamente de que o indivíduo conheça o lugar e a importância de sua função na rede de solidariedade orgânica, e seja reconhecido por isso? Aqui teríamos que pensar que mesmo em todas aquelas ocupações contemporâneas em que o indivíduo talvez possa identificar a importância de suas funções na rede de solidariedade e sua contribuição ao bem comum (e que seja reconhecido por isso), talvez ainda falte algo: poderiam se considerar como igualmente realizados em termos de completude orgânica e autocontrole autônomo um funcionário bem informado de um call-center – ou mesmo um operário em um contexto industrial pós-fordista – em situação de transparência e visibilidade de seu lugar na solidariedade orgânica, e um artista plástico ou um intelectual (exemplos clássicos de trabalho quase-artesanal)?

A resposta “oficial” desde a teoria do reconhecimento de Honneth a um problema de insatisfação laboral faria ver que se trata de uma questão de auto-estima (*Selbstschätzung*), e de (não-)valoração de atividades de trabalho cuja importância na sociedade contemporânea se deveria reconhecer (só teríamos que convencer disso o funcionário do call-center). É verdade que a inclusão do problema da transparência e da visibilidade a partir de Durkheim permite que Honneth dê um passo mais no sentido da resolução do problema: desde a perspectiva da redefinição do trabalho, passa a ser possível ver na insatisfação do trabalhador um aspecto de não-reconhecimento de seu desempenho, associado à questão de seu lugar na rede de solidariedade orgânica, que até agora não estava presente de maneira explícita nessa teoria. Mas se tratará mesmo só de uma questão de transparência e visibilidade?

b) Aqui Honneth poderia fazer ver que a pergunta anterior poderia ser resolvida através do *outro* aspecto normativo das relações de trabalho que ele deduz da noção de Durkheim da solidariedade orgânica. Honneth afirma implicitamente, como vimos, que da exigência de transparência e visibilidade resulta, no contexto mesmo da solidariedade orgânica, outra exigência normativa: a de um trabalho “qualitativamente rico, com sentido” (HONNETH 2010 p.99). Se assim fosse, seria relativamente fácil resolver o problema anterior: não bastaria ao trabalhador saber seu lugar; a própria transparência da rede social levantaria uma expectativa normativa que exigiria a crítica de atividades repetitivas e potencialmente humilhantes, e impulsaria a sociedade a atividades em que a completude orgânica e a autonomia pudessem realizar-se de maneira mais plena.

Mas, diante dessa resposta, cabe uma nova pergunta: por que derivaria de uma exigência de transparência uma exigência de um trabalho qualitativamente rico, com sentido? Além do problema de até que ponto Durkheim mesmo tinha em mente essas consequências ao falar de transparência (o que não é tão claro), não

parece evidente que da exigência transparência derive a de um trabalho qualitativamente rico.

Ora, se não se puder comprovar esse vínculo, a exigência de transparência não será suficiente para criticar o aspecto pobre, sem sentido de grande parte das atividades laborais no capitalismo contemporâneo. E esse resultado indicará que, ao contrário do que pensa Honneth, não é possível encontrar nas expectativas normativas associadas às relações de reconhecimento vinculadas ao trabalho (as da solidariedade orgânica) critérios imanentes que permitam criticar a atividade de trabalho mais além de seu papel na rede de reconhecimento intersubjetivo – ou seja, como trabalho “com (ou sem) sentido”. Se assim for, uma redefinição do caráter crítico do conceito de trabalho a partir da organização do trabalho social em redes de reconhecimento não será capaz de resolver o problema de um trabalho qualitativamente rico e com sentido, que gere a completude e a autonomia de que falava Honneth – que afinal é o problema do trabalho desde o jovem Marx. E nem a questão, ainda mais ampla, da racionalidade instrumental.

III.

Se a nova proposta de Honneth não parece ser suficiente para resolver alguns dos problemas fundamentais relacionados com um conceito crítico do trabalho, que perspectivas poderiam existir para uma concepção deste que partisse de uma teoria do reconhecimento – se é que alguma?

Para terminar, queria pôr em discussão aqui a possibilidade de ver no trabalho uma dimensão de reconhecimento em outro sentido: como reconhecimento não intersubjetivo, mas sim entre sujeito-objeto. Indico aqui três possíveis pontos de partida para uma possível concepção desse tipo, sem pretensão maior que a de uma indicação preliminar:

a) Em primeiro lugar, talvez o próprio Hegel pudesse oferecer um ponto de partida plausível a esse problema. Como mencionei acima, Habermas partia, para sua distinção entre trabalho e interação, dos escritos de Jena de Hegel publicados como *Esboços de Sistema de Jena I e III*. Habermas via nesses esboços, como vimos, uma concepção alternativa do espírito baseada no conjunto de três tipos de *meios (Mitten)*: *linguagem, trabalho e família*. E aqui entraria nosso possível novo ponto de partida: como se depreende da construção desse fragmento em Hegel, não só o *meio* da *interação* está construído nesse escrito de forma a escapar à racionalidade instrumental; também as esferas da linguagem e do próprio trabalho se constroem de forma a evitar a relação simplesmente manipuladora da natureza que está por trás do trabalho moderno. A ausência de hierarquia entre os diferentes meios, e a estrutura relacional e não-autorreflexiva que Habermas identificava permite conferir também aos outros *meios*, em primeiro lugar, igual importância na conformação do espírito; e em segundo lugar, um caráter “interativo” num sentido amplo: no caso do *meio* do trabalho, no sentido de que este também aparece como uma

relação simétrica entre sujeito e objeto. Dessa forma, talvez seja possível encontrar nessa concepção de trabalho uma perspectiva crítica da sociedade moderna baseada numa concepção de trabalho enquanto forma de ação humana sujeito-objeto que não estaria reduzida necessariamente à racionalidade instrumental: trabalho como (outra) dimensão de reconhecimento, com um caráter normativo próprio.²

b) Poderíamos também partir de algumas considerações sobre o papel da racionalidade instrumental desde o aspecto do conhecimento, com o qual a noção moderna de técnica e assim também a dimensão do trabalho estão intimamente vinculadas. Penso na noção, formulada por Martin Seel a partir de Adorno, de um *conhecimento recognoscente (anerkennende Erkenntnis)* (SEEL 2004), que Seel entende como um conhecimento capaz de estabelecer como relação entre sujeito e objeto uma relação de (quase) reconhecimento, abrindo uma possibilidade de reflexão não só sobre o aspecto do conhecimento, mas também sobre a dimensão instrumental associada pela teoria crítica à razão moderna e, assim, à dimensão do trabalho. Do ponto de vista do trabalho, poderíamos pensar (para não recair no que o próprio Honneth vê em Seel (HONNETH 2010, p.83)) em que medida a exigência de atividades qualitativamente ricas e com sentido não dependeria muito mais de uma relação com o objeto que da localização da contribuição individual na rede de solidariedade orgânica, e não resultaria de uma expectativa de riqueza qualitativa e sentido imanente à atividade de trabalho mesma (pelo menos por parte do sujeito).

c) Mas um ponto de partida interessante para essa reflexão, diretamente relacionado tanto com o tema da teoria do reconhecimento de Honneth, como com o problema do trabalho (apesar de não incluir seus escritos recentes por ser de 2007), poderia estar em trabalhos como os de Jena-Philippe Deranty. Deranty (DERANTY 2007) sugere considerar, para superar certa “repressão da materialidade” que ele vê em Honneth, três relações que ele mesmo denomina de interação: a relação horizontal sujeito-sujeito, a relação vertical com o mundo institucional (que ele não vê como suficientemente desenvolvida em Honneth) e a relação sujeito-objeto (DERANTY 2007, p.151), que recuperaria o significado normativo tanto da natureza como de “entidades não-humanas” (DERANTY 2007, p.153). Com isso, Deranty enfatiza indiretamente a mesma estrutura relacional, ou “interativa” no sentido amplo usado aqui, que poderia resultar de uma noção de trabalho como interação. Assim, estaríamos em possibilidade de contemplar, segundo Deranty, “a importância das coisas e objetos, não só como símbolos passivos e portadores de interações sociais e intersubjetivas, mas por elas mesmas em sua materialidade pura, como irredutivelmente constitutivas de subjetividade e socialidade”, em sua “resistência” dura (DERANTY 2007, p.157). Os exemplos de resistência dura que Deranty oferece aqui são os de “um parafuso recusando-se a girar, a falta de adaptabilidade de uma máquina frente à composição do substrato material que ela

²Tentei desenvolver essa linha de ideias em um artigo publicado anteriormente. Cf. MADUREIRA.

deveria processar”, ou falhas de um computador (DERANTY 2007, p.159). Pensar o trabalho como dimensão de reconhecimento nesse sentido exigiria, assim, uma reflexão que incluísse também a formação recíproca entre ser humano e objeto natural, que se manifesta nessas relações, e os critérios normativos que poderiam resultar de maneira imanente da impossibilidade de realização plena dessa relação – isto é, da impossibilidade de que se pudesse ver a relação com a materialidade como qualitativamente rica e cheia de sentido.

É evidente que a possibilidade de pensar o trabalho como dimensão de reconhecimento também neste sentido envolve muitos problemas – para começar o problema de encontrar-se um critério normativo imanente em uma relação externa a qualquer contexto de justificação intersubjetivo. Porém, é possível que só desde uma perspectiva como essa – desde a qual teríamos que falar possivelmente só de um “quase” reconhecimento – seja possível resolver os problemas que uma concepção do trabalho como dimensão de reconhecimento simplesmente intersubjetivo deixa em aberto. De qualquer forma, uma reflexão interessante para discussões posteriores.

Referências

- DERANTY, J.P.(2007) Repressed materiality: retrieving the materialism in Axel Honneth's theory of recognition. Em: DERANTY, J.P., PETHERBRIDGE, D.,RUNDELL, J., SINNERBRINK, R. (org.) (2007). Recognition, Work, Politics. New directions in French critical theory. Leiden/Boston: Brill. Pp.137-163.
- HABERMAS, J. (1969). Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes". Em: Id.. Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Pp.9-47.
- _____. (1981) Theorie des kommunikativen Handelns Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 2.v.
- _____. (1989) Replik auf Einwände. Em: Id. (1989) Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Pp. 475-570.
- HEGEL, G.W.F. (1986) Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Hamburg: Meiner.
- _____. (1987) Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Hamburg: Meiner.
- HONNETH, A. (1980). Arbeit und instrumentelles Handeln. Em: HONNETH, A., JAEGGI, U. (1980). Arbeit, Handlung, Normativität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Pp. 185-233.
- _____. (1986) Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- _____. (1994) Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- _____. (2010) Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung. Em: Id. Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp. p.78-102.

_____. (2011) Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp.

MARX, K. (2009). Ökonomische-Philosophische Manuskripte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

SEEL, M. (2004). Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen. Em: Id. (2004). Adornos Philosophie der Kontemplation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.