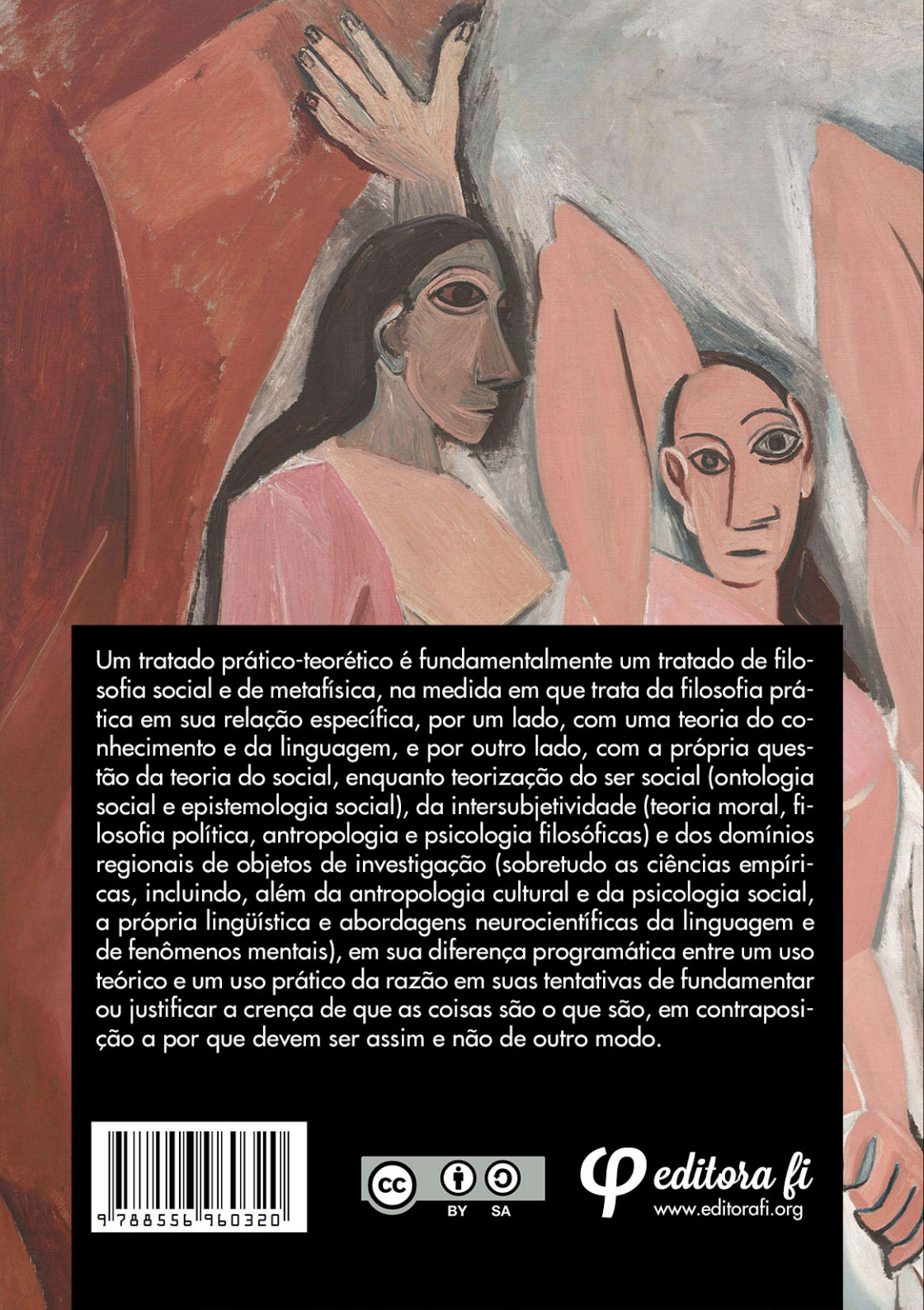


Nythamar de Oliveira

TRACTATUS PRACTICO THEORETICUS

Ontologia - Intersubjetividade - Linguagem



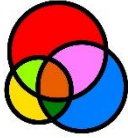


Um tratado prático-teorético é fundamentalmente um tratado de filosofia social e de metafísica, na medida em que trata da filosofia prática em sua relação específica, por um lado, com uma teoria do conhecimento e da linguagem, e por outro lado, com a própria questão da teoria do social, enquanto teorização do ser social (ontologia social e epistemologia social), da intersubjetividade (teoria moral, filosofia política, antropologia e psicologia filosóficas) e dos domínios regionais de objetos de investigação (sobretudo as ciências empíricas, incluindo, além da antropologia cultural e da psicologia social, a própria lingüística e abordagens neurocientíficas da linguagem e de fenômenos mentais), em sua diferença programática entre um uso teórico e um uso prático da razão em suas tentativas de fundamentar ou justificar a crença de que as coisas são o que são, em contraposição a por que devem ser assim e não de outro modo.



 **editora fi**
www.editorafi.org

TRACTATUS
PRACTICO
THEORETICUS



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

-
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
 - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
 - **Christian Iber**, Alemanha
 - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
 - **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
 - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
 - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
 - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
 - **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
 - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
 - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
 - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
 - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
 - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
 - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
 - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
 - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
 - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
 - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
 - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
 - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
 - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
 - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
 - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Nythamar de Oliveira

TRACTATUS
PRACTICO
THEORETICUS

Ontologia – Intersubjetividade - Linguagem

 editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 48

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

OLIVEIRA, Nythamar de.

Tractatus practico-theoreticus: ontologia, intersubjetividade, linguagem. [recurso eletrônico] / Nythamar de Oliveira -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

368 p.

ISBN - 978-85-5696-032-0

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

1. Filosofia política. 2. Ética. 3. Hermenêutica. 4. Epistemologia.
5. Lógica. I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A ma fille, dont l'ethos m'a appris la joie de vivre.

“Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen, und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht von sich zu geben und als Lehrer in allgemeinen Sätzen systematisch vorzutragen im Stande ist...”(Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: ‘Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis’, *Berlinische Monatsschrift* XXII, Sept. 1793, *Werkausgabe*, Hrsg. Wilhelm Weischedel, Band XI, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, A 202-203)

“Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d.h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage”.

(Karl Marx, *Ad Feuerbach*, 1844, Th. 2, *Werke*, Berlin: Dietz Verlag, 1976, Band 1)

“Das ‘praktische’ Verhalten ist nicht ‘atheoretisch’ im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat”. (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, § 15, Tübingen: Niemeyer, 1986)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO UM | 43

Significação do Mundo: Da Semântica Transcendental do Tractatus à Desconstrução do Significado nas Philosophische Untersuchungen de Wittgenstein

CAPÍTULO DOIS | 66

Episteme, Theoria, Praxis: O Legado Platônico-Kantiano da Epistemologia Moral em John Rawls

CAPÍTULO TRÊS | 94

Kant, a Ontoteologia e a Cosmoteologia: Reconstruindo a Ontologia Social em Heidegger, Lukács e Honneth 94

CAPÍTULO QUATRO | 137

Processos de Aprendizagem, Mundo da Vida e Sistema Democrático: Kant, Dewey, Habermas

CAPÍTULO CINCO | 169

Mundo da Vida, Ethos Democrático e Naturalismo: Habermas, Gadamer e a Hermenêutica

CAPÍTULO SEIS | 204

Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo: Sandel, Rawls e Teoria Crítica

CAPÍTULO SETE | 250

Desmitologizando Heidegger: Desconstrução enquanto Hermenêutica Radical

CAPÍTULO OITO | 269

Uma Teoria Crítica da Práxis: Cultura Política, Tolerância e Democracia

CAPÍTULO NOVE | 289

Rawls, Contrato Social e Justiça Social: Do Contratualismo Moral ao Construtivismo Político

CAPÍTULO DEZ | 303

Hermenêutica dos Direitos Humanos

CONCLUSÃO | 328

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 338

CRÉDITOS | 367

INTRODUÇÃO

Um tratado prático-teorético é fundamentalmente um tratado de filosofia social e de metafísica, na medida em que trata da filosofia prática em sua relação específica, por um lado, com uma teoria do conhecimento e da linguagem, e por outro lado, com a própria questão da teoria do social, enquanto teorização do ser social (ontologia social e epistemologia social), da intersubjetividade (teoria moral, filosofia política, antropologia e psicologia filosóficas) e dos domínios regionais de objetos de investigação (sobretudo as ciências empíricas, incluindo, além da antropologia cultural e da psicologia social, a própria lingüística e abordagens neurocientíficas da linguagem e de fenômenos mentais), em sua diferença programática entre um uso teórico e um uso prático da razão em suas tentativas de fundamentar ou justificar a crença de que as coisas são o que são, em contraposição a por que devem ser assim e não de outro modo.

Desde a emergência de uma subjetividade e de uma consciência enquanto objetos do pensamento na modernidade, temos assistido a uma retomada do *motif* clássico de tradições tão distintas e densas quanto a judaico-cristã e a greco-romana, epitomizada pela parábola do pregador messiânico essênio: “Mas que vos parece? Um homem tinha dois filhos; chegando ao primeiro, disse: Filho, vai trabalhar hoje na minha vinha. Ele respondeu: Irei, senhor; e não foi. Chegando ao segundo, disse-lhe o mesmo. Porém este respondeu: Não quero; mais tarde, tocado de arrependimento, foi. Qual dos dois fez a vontade do pai? Responderam eles: O segundo. Declarou-lhes Jesus: Em verdade vos digo que os publicanos e as meretrizes entrarão primeiro do que vós no reino de Deus.” (Mateus 21:28-32) Embora a maior parte das leituras e citações dessa passagem se refira ao testemunho espiritual da justiça do reino de Deus, em

contraposição aos preconceitos e convenções sociais dos seres humanos (decerto, hipócritas, além de classistas, racistas e sexistas), é mister destacar o sentido mais óbvio do *dictum* de sapiência judaica: de nada vale falar e não fazer o que se prega, dizer e acreditar em algo sem praticar o que se fala e crê. Grande parte dos provérbios judaicos refletem, com efeito, essa mesma pérola de sabedoria prática – Shamaï disse: “Fale pouco e faça muito”. (*Ética dos Pais* 1:15, *Mishnah Pirkei Avot*) O retorno *ad fontes* dos humanistas do *Quattrocento* e dos reformadores no limiar da modernidade seria reformulado como profetismo teórico das práticas revolucionárias (do Iluminismo, *Enlightenment*, *Aufklärung* e *Lumières* preparando as revoluções de 1776 e de 1789) e liberacionistas modernas, desde as interpretações da décima-primeira tese de Marx sobre Feuerbach até as suas apropriações como *orthopraxis*, a contra-pelo da ortodoxia vigente. No século XXI, tal contraposição prático-teorética já ultrapassa os limites dos paradigmas de inspiração kantiana e humeana, na medida em que a oposição entre naturalismo e normatividade resiste a uma mera correspondência aos campos do que é ou pode ser *descrito* e do que pode e deve ser *prescrito*, até mesmo nas possíveis configurações semânticas entre sintaxe, significado e pragmática, entre construções sintáticas, semânticas e pragmáticas (estruturas, funções, regras e gramáticas de socialidade, práticas e vivências humanas, de uma maneira geral). Um verdadeiro déficit moral (*the moral gap*) tem sido tematizado em estudos pós-kantianos sobre a difícil passagem, na prática (*in der Praxis*), do que *deve ser* ao que *pode ser*, por exemplo, implementado como política pública ou assimilado como *ethos* social, embora teoricamente já saibamos de antemão que devemos poder fazer o que deve ser feito: *ought implies can*, o dever-ser (*Sollen*) de uma ação moral, segundo Kant, implica na

capacidade de poder fazê-la.¹ Assim como a falácia naturalista de inspiração humeana, tematizada em nosso primeiro *Tractatus*, os déficits ético-normativos exemplificados pelo *moral gap* suscitam as mais variadas radicalizações de posturas religiosas (somente pela experiência de uma conversão religiosa alguém se motivaria a agir por dever) ou de relativismo, niilismo e ceticismo morais (o agir moral é, na prática, impossível de satisfazer a qualquer teoria ético-normativa consistente). O presente tratado prático-teorético visa justamente a saldar tais defasagens entre teoria e prática, evitando as posições extremas do dogmatismo e do ceticismo e as propostas de soluções que privilegiam a *theoria* ou a *praxis*, terminando por identificar-se com um modelo instrumental, pragmático ou trivial de aplicabilidade: aprende-se a nadar nadando e andamos em linha reta quando queremos percorrer a menor distância entre dois pontos.

Ora, a guinada linguística em filosofia analítica e a contribuição ontológico-hermenêutica da filosofia heideggeriana foram decisivas para reformular os problemas clássicos e modernos da relação entre *theoria* e *praxis*, para além de suas variantes em torno do que se fundamenta (a razão teórica e suas justificativas epistêmicas, ético-normativas e ontológicas) e do que aplica a domínios práticos (da ação, da liberdade ou da cultura humana, incluindo as artes, técnicas, tecnologias e tecnociências, em suas mais diversas formas de fazeres e aplicabilidades). Com efeito, já a partir de Kant, como veremos (cf. capítulo 2, *infra*, esp. 2.4), houve uma tentativa de resolver essa aparentemente insolúvel tensão (dialética,

¹ Cf. John E. Hare, *The Moral Gap*. New York: Oxford University Press, 1996; Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*. 4. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. [1963, 1966, 1968] English Trans. *Theory and Practice*. Boston: Beacon, 1973. Port. *Teoria e Práxis*. Trad. Rúriom Melo. São Paulo: UNESP, 2013.

na terminologia kantiana) entre teoria e prática, em contraste com o sentido de senso comum entre teoria e prática, pragmático ou instrumental de simplesmente aplicar uma teoria a uma situação concreta.² Wittgenstein e Rawls a entenderam como diferença intransponível, entre o sentido ético inefável no *Tractatus* e o sentido normativo das práticas humanas em jogos de linguagem nas *Investigações*, entre um sentido espinosano de teoria ideal *sub species aeternitatis* e a teoria não-ideal que calibra nossos juízos e intuições morais em equilíbrio reflexivo. A teoria em nossas pesquisas ético-normativas não apenas *descreve* um estado de coisas, como nas ciências naturais ou empíricas, num sentido que se aproxima de leis da natureza, mas *prescreve* justamente porque busca mudar o *status quo* ou iniciar uma nova série de eventos naturais, sociais ou culturais. Outrossim, um tratado prático-teorético é essencialmente uma investigação metaética, na medida em que trata de conceitos, juízos e argumentos morais, de forma a tematizar questões semânticas (do tipo “o que é o bem?”, “o que é certo e errado?”), ontológicas (“há fatos morais?”), lógico-deonticas (“o que deve ser necessariamente inferido?”) e epistemológicas (“o cognitivismo moral é possível?”).³ Neste sentido, o presente tratado segue um programa de investigação prático-teorética iniciado com o *Tractatus ethico-politicus*, em sua proposta de traçar uma genealogia do *ethos* moderno, irreduzível a uma história natural do animal humano ou a uma doutrina moral abrangente, teológica, antropológico-filosófica ou a quaisquer outras tentativas de reformular uma metafísica prática. Trata-se, portanto, de revisitar a própria divisão da filosofia nos termos de seus objetos

² Cf. Marco A. Zingano, *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

³ Cf. capítulo sobre Rawls e a naturalização da epistemologia moral, esp. 2.1, *infra*.

clássicos de investigação –o verdadeiro, o bem e o belo; *theoria*, *praxis* e *poiesis*; filosofia teórica, prática e estética. A emergência de novos termos para designar disciplinas tais como a epistemologia moral e a metaética no século XX, assim como a filosofia da linguagem e a filosofia da mente em filosofia teórica, nos remete não tanto ao surgimento de novos objetos ou problemas filosóficos quanto a novas maneiras de abordá-los, ou simplesmente a novas perspectivas. Embora não tenhamos a pretensão de adentrar em questões ontológico-sistemáticas e semântico-estruturais, como aprendemos de grandes propostas que revisitam a metafísica tradicional e problemas contemporâneos de filosofia analítica e continental, a nossa modesta abordagem de uma filosofia social enquanto “filosofia primeira” não se esquivará de futuros embates com as grandes questões da ontologia, epistemologia e estética.⁴ Afinal, a estratégia de recorrer a um perspectivismo e a um construtivismo em filosofia política e social não deixa de trair uma certa pretensão de justificar o perspectivismo fenomenológico-pragmático em questão, como o encontramos em diferentes versões em Apel e Habermas, ou o construcionismo nesses autores, Rawls, Honneth e pensadores sociais que refutam o positivismo, o realismo ou o determinismo sociais. De resto, o presente tratado se propõe a retomar o perspectivismo filosófico como uma nova maneira de fazer filosofia a partir das perspectivas e construções delimitadas por problemas de ontologia, intersubjetividade e linguagem, sem preocupar-se com domínios pré-definidos, mas voltando-se antes para questões diretrizes que subjazem à questão norteadora “o que é, afinal, filosofia?” --o que determina a especificidade filosófica em nossas atuais reformulações de problemas teóricos tradicionais, cada vez mais interdisciplinares e cuja

⁴ Pensamos sobretudo à obra monumental de Lorenz B. Puntel, *Struktur und Sein*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2006.

especificidade teórico-conceitual está constantemente colocada em xeque. A nossa hipótese de trabalho consiste em refutar tanto o relativismo moral do ceticismo moral e de modelos não-cognitivistas quanto as posições mais ou menos dogmáticas adotadas por modelos cognitivistas (intuicionistas, teleológicos, deontológicos e utilitaristas) em filosofia moral, através de uma concepção semântico-pragmática do perspectivismo, alternativo a versões semântico-transcendentais e pragmático-formais, capaz de efetivamente realizar pela prática aquilo que tem sido tematizado em metaética e ética normativa (por exemplo, pela adoção de políticas públicas, pela defesa e promoção eficaz dos direitos humanos, pela regulamentação de princípios bioéticos, da ecologia política e da ética aplicada). É precisamente pela conjugação correlativa das perspectivas de uma ontologia sociopolítica, de uma teoria normativa de pessoa e de uma hermenêutica da cultura política que o equilíbrio reflexivo, inerente a uma teoria rawlsiana da justiça, poderia nos guiar nesta empreitada de reconstrução de uma epistemologia moral que evita as limitações inerentes a concepções tradicionais de metaética e ética substantiva. Concepções teórico-críticas associadas à chamada Escola de Frankfurt, notadamente às contribuições de Habermas e Honneth, na medida em que revisitam teorias da justiça, da alteridade e do reconhecimento e a crítica do poder em autores tão diversos e originais quanto Sartre, Ricoeur, Levinas, Foucault, Rawls e Derrida, contribuíram igualmente para balizar as nossas investigações prático-teoréticas. Acima de tudo, trata-se de buscar uma reformulação latino-americana do que seria uma teoria crítica dos paradigmas de libertação e desenvolvimento democráticos enquanto alternativa político-programática a uma teoria da justiça social de inspiração liberal, eurocêntrica e inevitavelmente comprometida pela história de vários séculos de imperialismo e colonialismo. Uma abordagem particularista

da filosofia social corre decerto o risco de perder de vista o caráter propriamente universal e perene da investigação filosófica. Todavia, em se tratando de uma pesquisa interdisciplinar em filosofia social, é precisamente pela sua ousadia em lidar com o desafio de formular uma filosofia social latino-americana em resposta tanto a empiricidades de nossa realidade social quanto à sua teorização, inclusive em problemas ontológicos, tais como os que encontramos em um modelo antirrealista de filosofia ético-política ou no construcionismo social inerente a uma filosofia da raça em nossos mundos da vida social. A filosofia social responde destarte a problemas de epistemologia moral e de filosofia política tradicionais sem incorrer nas mesmas aporias que caracterizam muitas das propostas anglo-americanas e continentais adotadas aqui e alhures. Um *Tractatus practico-theoreticus* poderia, portanto, levar o subtítulo *Prolegômenos a um Perspectivismo Semântico-Transcendental*, a fim de destacar a correlação semântica (*Bedeutung-Korrelation*, seguindo Husserl, Cohen e Rosenzweig) entre os planos configurados pelos eixos temáticos da Ontologia, Intersubjetividade e Linguagem, que não poderiam ser reduzidos a ontologias regionais ou subcampos da metafísica especial (como, por exemplo, se dá com a Teologia, Antropologia e Cosmologia Filosóficas, em contraposição à Ontologia enquanto concepção geral de metafísica). Um perspectivismo semântico evitaria que se tomasse uma ontologia fundamental como ponto de partida –ou uma concepção ontológica com a mesma pretensão, como uma ontologia matemática ou uma teoria de normatividade semântica, epistêmica ou lógica. Com efeito, Puntel recorre aos termos *truth-conception* e *concept* para questionar a confusão heideggeriana entre a palavra grega *aletheia* e o conceito de verdade como tal.⁵ Em minha

⁵ L.B. Puntel, *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Penn State University Press, 2008, p. 192 n. 36.

pesquisa, estou seguindo a sugestão feita por Rawls de que um conceito apenas recobre uma versão compartilhada de uma concepção particular (por exemplo, uma teoria da justiça recobre apenas uma elucidação particular do conceito de justiça em contraposição a um conceito de justiça que poderia ser objeto de uma meditação metafísica enquanto universal, de forma que sua concepção de justiça como equidade seria apenas uma dentre várias famílias de concepções semelhantes), portanto, numa abordagem pós-metafísica de uma concepção política de justiça que se contrapõe a doutrinas abrangentes ou teorias morais, religiosas ou de outra natureza.⁶

Trata-se, em última análise, de responder à mais fundamental e abrangente questão filosófica da ação moral pelo modo de ser que faz da *praxis* objeto por excelência co-constituído em termos de ontologia, intersubjetividade e linguagem. Como será visto, a oposição heideggeriana entre o que é utilizável, manuseável, que está pronto à mão (*Zuhandenheit*), enquanto produto da técnica (*techne*), e o que subsiste, que está presente à mão (*Vorhandenheit*), na sua analítica ontológica fundamental do Dasein, logra evitar os conceitos de “objeto” e “coisa” no nível ontológico, mas se serve do conceito de “utensílio” como categoria complementar da “prontidão à mão”. Tal postura ôntico-ontológica revela, certamente, que a proximidade entre *poiesis* (pensando em coisas feitas pelo ser humano como dispositivos, artefatos e ferramentas) e *praxis* destina-se precisamente a contrariar a principal relação com o mundo como sendo constituído por um confronto neutro com um “objeto” sendo compreendido ou objetivamente contemplado (*theoria*), na medida em que Dasein, para Heidegger, se compreende como ser-no-mundo

⁶ J. Rawls, *Political Liberalism*. Expanded Edition. Columbia University Press, 2005, p. 441 n. 2.

eminentemente prático: nas palavras de seu mais ilustre epígono marxista, “a vida social é essencialmente prática”.⁷

Em se tratando de problemas de metafísica e ontologia, ética e filosofia política, estética e filosofia da religião, cada um dos tratados dessa trilogia de *Tractata* mantém a especificidade de sua investigação, ao mesmo tempo em que nos remete a um perspectivismo semântico-transcendental, enquanto construcionismo social mitigado capaz de explicitar a especificidade filosófica de tais investigações. A fim de respondermos à questão “o que é perspectivismo?”, devemos articular questões de ontologia, intersubjetividade e linguagem com domínios e disciplinas específicos da filosofia, o que também nos remete inevitavelmente à questão “o que é filosofia?” Numa abordagem de epistemologia moral, é mister situarmos o objeto de nossa investigação com relação a tais domínios da filosofia. Embora haja uma tendência, desde os chamados pré-socráticos até os nossos dias, a aproximar a filosofia da arte, da ciência ou da religião, a filosofia não se deixa reduzir a nenhuma delas, embora tenha sempre influenciado e sido influenciada diversamente por todas elas. Etimologicamente, como é bem conhecido de todos, a palavra “filosofia” (do grego *philo* + *sophia*) significa “amor à sabedoria” ou “amizade ao saber”, na medida em que os primeiros filósofos gregos buscavam conhecer cada vez melhor a si mesmos e o mundo que os cercava. Assim, a filosofia se apresenta como um questionamento radical acerca da realidade última das coisas: o ser, os entes, a verdade, o bem, o belo, o eterno. Por isso mesmo, historicamente, as primeiras investigações filosóficas se confundiam com os primeiros questionamentos sobre a natureza (*physis*) do universo: a terra, a água, os céus, os corpos celestes, o fogo, o repouso, o movimento, as

⁷ Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.

mudanças de estações e a repetição de fenômenos (como os eclipses, as estações etc). Até a emergência da ciência moderna com Copérnico, Galileu e Newton nos séculos XVI e XVII, a filosofia da natureza se ocupava do mesmo objeto de investigação da própria ciência da época. Por outro lado, desde Homero, os poetas trágicos e líricos, havia nas teogonias e cosmogonias um forte elemento mítico-religioso que seria pouco a pouco desconstruído pela filosofia, mesmo quando mantinha uma identificação mais próxima à arte e à literatura. A problemática relação entre arte e ciência só pode ser compreendida à luz das transformações filosóficas dos termos “*techné*” (arte) e “*epistémè*” (ciência), sobretudo a partir de Platão e Aristóteles. Grosso modo, podemos dividir os grandes domínios e objetos de estudo da filosofia em cinco grandes áreas distintas:

- (1) Metafísica, Ontologia
- (2) Lógica, Epistemologia, Filosofia da Mente e Linguagem, Filosofia da Ciência
- (3) Ética e Filosofia Política
- (4) Estética
- (5) Filosofia da Religião

(1) A metafísica trata do “ser enquanto ser”, isto é, de investigar o que é, o que há, o que existe, a realidade, o que é possível e necessário, e de elucidar a questão fundamental do ser. De uma maneira mais abrangente, a metafísica pode ser tomada num sentido geral (ontologia) que trata da questão do ser dos entes (em grego, “*ontá*”) ou num sentido especial, tratando especificamente de Deus (teologia filosófica), da alma humana (psicologia filosófica e

antropologia filosófica) e do mundo (cosmologia filosófica). Interessantemente, embora a contribuição heideggeriana tenha sido decisiva para reformular o que efetivamente está em jogo nesse domínio e campo de pesquisas filosóficas, há entre muitos autores e sobretudo entre filósofos analíticos um mal-estar quanto às soluções estéticas ou pseudocientíficas oferecidas pelo “segundo” Heidegger, vinculando investigações ontológicas a problemas de linguagem e intersubjetividade (outras mentes e epistemologia social), reforçando nossa intuição programática.

(2) A lógica diz respeito às regras de inferência (esp. dedução e indução) do pensamento analítico, diferenciando inferências válidas (silogismos) e inválidas (falácias ou sofismas). A epistemologia é a teoria do conhecimento, isto é, a parte da filosofia que procura justificar racionalmente crenças verdadeiras —a despeito de Gettier e epistemólogos que demonstraram a incompletude da concepção tripartida do conhecimento como crença verdadeira justificada (*knowledge as justified true belief*). A filosofia da linguagem cuida de questões sobre o significado e a verdade de proposições lingüísticas, geralmente associada a problemas de filosofia da mente, tais como estados mentais e atitudes proposicionais em abordagens que colocam em xeque o dualismo e concepções que não se alinham com o naturalismo e o materialismo empiricamente informados. A filosofia da ciência examina a fundamentação e a justificativa das ciências e seus respectivos métodos de investigação. A filosofia da neurociência e a neurofilosofia se tornaram, no início do século XXI, particularmente paradigmáticas para a concepção da filosofia da ciência em seus programas de pesquisa interdisciplinar.

(3) A ética é o estudo filosófico da ação moral e trata de questões sobre a conduta humana, a sua normatividade, concepções de bem, virtudes, utilidade, dever e implicações práticas. A filosofia política tenta

fundamentar a sociabilidade humana enquanto seres que vivem racionalmente em sociedade, assim como busca justificar a melhor forma de constituição política ou o melhor regime de governo, enfocando instituições (família, sociedade, estado, em contraposição a organizações), problemas de indivíduo e sociedade. A filosofia do direito procura justificar a normatividade das codificações jurídicas, o que é direito e o que são direitos, uma teoria crítica do direito e da democracia constitucional, uma teoria da justiça, uma teoria do Estado e teorias afins (constituição, democracia, direitos humanos, políticas públicas), muitas vezes a ponto de se confundir com a filosofia política.

(4) A estética (do grego *aisthesis*, sentidos) trata da arte, do belo, do sublime e de todas as formas de expressão artística (literatura, música, teatro, pintura, escultura, cinema etc) em sua fundamentação filosófica: o que é, afinal, uma obra de arte? Será que toda filosofia —na medida em que lida com textos, obras, autores e com a escrita— não poderia ser nivelada com a própria literatura? Há uma tendência entre autores pós-modernos, pós-estruturalistas e muitos filósofos continentais a responder afirmativamente a tal pergunta, que será retomada num outro tratado, aproximando estética e filosofia da religião.

(5) A filosofia da religião trata do divino, do sagrado, da divindade e de suas manifestações através da religião. Os problemas da fé, do misticismo, do absoluto, da alteridade absoluta, da imortalidade da alma e da morte são geralmente tematizados nesse campo de pesquisas filosóficas, sem necessariamente pressupor quaisquer interesses confessionais ou religiosos.

0.2. Um tratado prático-teorético é também, desde sempre, um tratado de ontologia social, epistemologia moral e filosofia da mente e da linguagem, na medida em que trata da filosofia prática em sua relação específica com esses domínios e seus respectivos problemas, assim como

tematiza a própria questão da teoria, enquanto teorização do ser, da subjetivação e da linguagem. Mesmo que usássemos o termo “ontologia” para compreender não apenas a totalidade do que é, mas ainda do que pode ser e do que deve ser, ainda assim teríamos de lidar com questões do poder e do dever-ser em outros enfoques de subjetividade e da própria linguagem se quiséssemos dar conta do problema rousseauiano que, seguindo e criticando um modelo hobbesiano, antecipa todas as formulações do jogo do regramento político, ao tomar os seres humanos como são e suas leis como devem ser: “*Je veux chercher si, dans l’ordre civil, il peut y avoir quelque règle d’administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu’ils sont, et les lois telles qu’elles peuvent être*”.⁸ Com efeito, como Rousseau já observara no mesmo livro, a questão do ovo e da galinha (*the chicken-egg question*) em muito antecipara o problema wittgensteiniano do *rule-following* (Regelfolgen, “seguir uma regra”)— o que é mais fundamental: a existência da sociedade para a invenção da linguagem, ou a invenção da linguagem para o estabelecimento da sociedade? (“*Pour qu’un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d’État, il faudrait que l’effet pût devenir la cause; que l’esprit social, qui doit être l’ouvrage de l’institution, présidât à l’institution même; et que les hommes fussent avant les lois ce qu’ils doivent devenir par elles*”).⁹ Assim como fora tematizado em termos aristotélicos pela articulação entre racionalidade (linguagem) e sociabilidade (ontologia política), o problema seria retomado em termos de representações de uma subjetividade, na modernidade, na correlação intersubjetiva entre pessoa e sociedade. A teoria política (ou filosofia política) se apresenta como um *locus* por excelência da

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique* (1762), Livre I.1.

⁹ *Ibidem*.

epistemologia moral e, neste sentido, da própria concepção de uma *philosophia prima* capaz de articular ontologia, intersubjetividade e linguagem, na tentativa de conjugar filosoficamente *theoria* e *praxis*.

O nosso *insight* e ponto de partida programáticos têm sido a defesa rawlsiana do equilíbrio reflexivo, enquanto dispositivo procedimental de representação capaz de articular o construtivismo político entre os conceitos e princípios de uma teoria ideal e as nossas ideias intuitivas sobre a justiça, o bem e o que é, afinal, moralmente aceitável, nas mais diversas formas de vida, crenças e valorações expressas por um ethos ou um *modus vivendi* qualquer, em nível de uma teoria não-ideal. Assim como Kant e Marx antes dele, Rawls não toma como pressuposto ontológico a existência de fatos morais, embora reconheça que grupos sociais concretos compartilhem juízos morais, mais ou menos ponderados ou resultantes da deliberação e da reflexão morais. Mesmo que a socialização de indivíduos possa explicar como se dá, em grande parte, tal processo de valoração ético-política, o fenômeno de “seguir regras” num determinado contexto social não seria redutível a meras constatações empíricas, como já sugeriu Wittgenstein, mas prescinde de uma análise linguístico-filosófica dos complexos jogos de racionalidade que subordinam meios a fins.¹⁰ Sem maiores pretensões além de introduzir o leitor a problemas fundamentais de epistemologia moral, o presente texto apresenta de maneira deliberadamente reconstrutiva problemas paradigmáticos de ontologia, intersubjetividade e linguagem enquanto característicos de três modos distintos e correlatos de se pensar a relação entre ser, pensamento e linguagem, evitando, por um lado, uma identidade dialética entre ser e pensar (como o fazem Hegel e hegelianos sem lograr

¹⁰ Cf. Darlei Dall'agnol, *Seguir Regras: Uma introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Editora da UFPel, 2011.

justificar tais pressupostos metafísicos) e, por outro lado, a bizarra confluência entre argumentos transcendentais e ajuizamentos empíricos (o “empirismo transcendental” proposto por Deleuze e deleuzianos vêm à mente). A presente investigação é precedida de uma pesquisa ético-política visando a uma tal articulação em um nível prático (em contraposição ao teórico ou teorético, segundo o uso kantiano), onde a perspectiva semântico-transcendental já se encontrava de forma ainda implícita às concepções reconstrutivas de inspiração nietzschiana, heideggeriana e foucauldiana, contrastando com as teorias analíticas de autores contemporâneos como Rawls e Habermas.¹¹ De resto, o termo “perspectivismo” é de inspiração tão nietzschiana quanto kantiana ou husserliana, não devendo limitar-se a um uso estético-empírico ou meramente fenomenológico-transcendental, assim como não poderia confinar-se a uma abordagem analítica ou continental da filosofia política.¹² A guinada hermenêutico-analítica serve, neste caso, para explicitar tal perspectivismo como sendo justamente semântico-transcendental.

0.3. O primeiro capítulo trata da relação entre teoria e prática à luz da recepção wittgensteiniana do problema platônico do realismo, seguindo a teoria do atomismo lógico de Bertrand Russell. O capítulo apresenta algumas reflexões acerca da teoria do significado no primeiro e no segundo Wittgenstein, mostrando como o conceito de jogos de linguagem no segundo poderia implicar uma forma de ceticismo quanto ao ato de seguir uma regra,

¹¹ Cf. do autor, *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 1999; Rawls. Rio de Janeiro: Zahar, 2003; *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. Huntington, NY: Nova Science, 2003; paperback, 2012.

¹² Cf. Philip Pettit, “The contribution of analytical philosophy” e David West, “The contribution of continental philosophy”, in Robert Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2003, pp. 7-71.

segundo o seminal estudo de Kripke. Assim como o primeiro Wittgenstein teria logrado uma *Aufbau* semântico-transcendental de inspiração kantiana, o segundo Wittgenstein procede a uma verdadeira *Abbau* ou desconstrução de sua própria teoria pictórica da linguagem, do mito da interioridade e do paradigma das chamadas filosofias da consciência. A construção social da normatividade linguístico-semântica, através de jogos de linguagem e significados que se configuram em práticas sociais cotidianas, serve para balizar nossa proposta de um construcionismo social mitigado, capaz de evitar os reducionismos fisicalistas e normativistas.

No segundo capítulo, tratamos da relação entre teoria e prática, notadamente à luz da apropriação contemporânea que Rawls nos oferece da articulação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal, seguindo releituras de Platão e Kant. Assim, o capítulo nos introduz definitivamente na problemática fundante da teoria política, a saber, a de articular teoria e prática como tarefa fundamental da filosofia primeira, sem reduzi-la a um normativismo prático ou a um problema meramente teórico da metafísica. Assim como o idealismo transcendental evitou o dualismo ontológico platônico, Rawls buscou evitar os dualismos kantianos (noumênico-fenômico, transcendental-empírico, prático-teorético) através de sua metodologia de equilíbrio reflexivo, permitindo uma articulação prático-teorética entre a normatividade idealmente postulada na posição original e na ideia de uma sociedade bem-ordenada e a normatividade social observada na cultura política, onde se dá um perspectivismo pragmático entre concepções de bem que se mostram conflitantes e até mesmo irreconciliáveis, desde suas diferentes perspectivas de ontologia social.

No terceiro capítulo, reconsideramos como Heidegger reformulara o problema da objetivização, da coisificação e da reificação (esp. em *Ser e Tempo*), de modo a

abordar o procedimento metodológico dos indícios formais e da indicação formal, não apenas em *Sein und Zeit*, mas também em seus primeiros escritos e textos afins, com o fito de realizar uma desconstrução da ontologia antiga e reconfigurar o que seria uma ontologia social. O jovem Heidegger, de resto, examinara a experiência comunitária existencial do cristianismo primitivo, em sua expectativa escatológica, antecipando o que seria articulado como ser-no-mundo e ser-com-os-outros, numa coletânea de estudos, ensaios e resenhas, nos anos 1920, em torno de uma *Fenomenologia da vida religiosa*, destacando a base ontoteológica e o sentido da facticidade da consciência que conduzem à fé em Deus. Mostramos como seria possível revisitar a crítica de Marx, Lukács e Honneth à objetivização nas relações sociais, especialmente na crítica da alienação do primeiro e na teoria crítica do reconhecimento do terceiro, argumentando por uma fenomenologia da socialidade de inspiração heideggeriana e wittgensteiniana, que pode ser normativamente reconstruída a partir da correlação semântica entre reificação e indicação formal.

O quarto capítulo se propõe a mostrar em que sentido Kant, Dewey e Habermas fornecem subsídios teórico-conceituais para uma abordagem sustentável das interfaces da filosofia da educação com a sociedade em que vivemos, através de sua articulação prático-teórica entre “democracia e educação”. Partindo de algumas reflexões sobre o livro de Dewey com este título (*Democracy and Education*, 1916), procura-se revisitar a ideia kantiana da educação como uma necessidade vital para o desenvolvimento da humanidade, sua função social e cultural, passando pela sua articulação com a implementação da democracia e integração normativa da sociedade, e terminando com uma concepção de filosofia da educação capaz de estabelecer a correlação entre “democracia e educação”, através de uma reconstrução

normativa. A hipótese de trabalho que subjaz ao nosso programa de pesquisa em Teoria Crítica consiste em asserir que não há justiça social sem democracia, assim como não se pode implementar a democracia sem educação. Restamos a reeducação democrático-normativa de nosso ethos social, aprendendo com a democracia como respeitar, tolerar e interagir com o Outro concreto de nossas democracias. No nosso caso brasileiro, trata-se de dar um jeito no jeitinho brasileiro.

No quinto capítulo, procuramos mostrar em que sentido a democracia deliberativa proposta pela teoria discursiva de Jürgen Habermas dá conta do problema dos reducionismos econômicos e juridificantes da globalização, entendida como uma colonização técnico-sistêmica do mundo da vida, sobretudo em seus imperativos econômicos neoliberais e dispositivos de exclusão social. Recorrendo a sua concepção de um ethos democrático transnacional embasado na soberania popular, a teoria habermasiana logra resgatar o caráter normativo da globalização (que muitos transvalorar semanticamente como “mundialização”) através da irreducibilidade de valores humanos como a liberdade, a dignidade e os direitos humanos, inerentes às mais diferentes e incompatíveis autocompreensões de mundos da vida.

No sexto capítulo, propomos uma reconstrução normativa da crítica comunitarista ao liberalismo, revisitando a crítica iniciada por Michael Sandel com relação à teoria da justiça em John Rawls e reformulada por “simpatizantes” comunitaristas (Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre) e pensadores políticos da Teoria Crítica (Jürgen Habermas, Seyla Benhabib, Axel Honneth), sobretudo quanto aos problemas correlatos do individualismo metodológico, da concepção de bem e da socialidade.

O sétimo capítulo expõe o que seria uma abordagem “hermenêutica radical” adotada por autores

pós-estruturalistas ou pós-modernos que, como Foucault, Derrida e Caputo, pressupõem uma verdadeira *epoché* hermenêutica que questiona toda autoridade do que é “presente”, negando o prestígio metafísico de tudo o que é “dado” na medida mesmo em que toda presença é co-constituída na própria dação (*Gegebenheit*). Segundo Caputo, tanto Husserl quanto Heidegger anteciparam a radicalidade da desconstrução que seria levada a cabo por Derrida, seguindo a crítica genealógica das instituições sociais por Foucault. Afinal, o sentido criptofenomenológico de tal hermenêutica Caputo identifica com a hermenêutica da facticidade do jovem Heidegger dos anos 20. Uma desmitologização de Heidegger se inspira, portanto, na leitura que Derrida nos oferece da recorrência heideggeriana a uma metafísica da presença no interior da própria crítica heideggeriana da metafísica.

No oitavo capítulo, propomos uma leitura rawlsiana da questão judiciária na realidade sociopolítica brasileira neste início de século, para dar conta dos desafios normativos de nossa democracia, no que seria uma teoria crítica da legislatura. Trata-se de formular uma recepção brasileira do liberalismo político de Rawls, no contexto atual de nossa “transição para a democracia”, de forma a articular direito e democracia, política econômica e direitos humanos, liberdades fundamentais e justiça social. Se, por um lado, não propomos nenhuma receita político-filosófica ou uma panacéia ideológica para os complexos desafios de nossa inserção (ou sobrevivência, dependendo da ótica adotada) num mundo capitalista globalizado, por outro lado, devemos evitar posturas maniqueístas na rotulação de neoliberalismo e conservadorismo, por exemplo, erroneamente atribuídos ao pensador norte-americano. Trata-se, portanto, de uma análise teórico-conceitual da teoria da justiça como equidade (*justice as fairness*) em sua aplicabilidade a práticas institucionais de nosso processo democratizante, particularmente, quanto ao impacto das

reformas constitucionais em nossa cultura política pública e sua constante transformação em uma sociedade cada vez mais tolerante, pluralista e eqüitativa.

O nono capítulo aborda o problema metaético do construtivismo em torno do chamado “argumento da congruência” (*congruence argument*), supostamente abandonado por Rawls em 1993, quando reconhece a impossibilidade de justificar a primazia do justo sobre o bem para abandonar uma concepção abrangente da justiça como eqüidade em favor de uma concepção especificamente política de justiça social. O problema metaético do argumento da congruência consiste em afirmar, por um lado, a primazia do justo sobre o bem, segundo um construtivismo moral não-intuicionista e antirrealista, ao mesmo tempo em que acaba por favorecer um construtivismo político e uma ideia de autonomia política para viabilizar o consenso de sobreposição capaz de abrigar diferentes doutrinas abrangentes, dado o fato do pluralismo razoável. O problema aparentemente incontornável, segundo o próprio Rawls, consiste em que uma sociedade bem-ordenada poderia incluir também indivíduos razoáveis que eventualmente rejeitariam a interpretação kantiana e o papel fundamental acordado à autonomia moral e, conseqüentemente, à primazia do justo sobre o bem.

Finalmente, o décimo capítulo discorre sobre uma hermenêutica dos direitos humanos, enfocando no problema da sua fundamentação filosófica, visando responder às questões “o que são, afinal, os direitos humanos?” e “por que e como devemos defendê-los?”. Para tanto, abordamos pelo menos três níveis diferenciados de argumentação filosófica, a saber: (1) o problema ontológico-semântico, compreendendo questões epistêmicas de significado e de linguagem, visando uma definição do que são os direitos humanos; (2) o problema da antropologia filosófica e da historicidade em torno da

chamada “natureza humana” ou da especificidade antropocêntrica dos direitos humanos; (3) o problema hermenêutico de como interpretar, justificar e defender os direitos humanos, inclusive numa abordagem intercultural, transcultural ou multicultural, e em que medida tal viés hermenêutico poderia ter ainda alguma pretensão de validade universalista.

0.4. Este programa de pesquisa não teria sido possível sem as contribuições de inúmeros estudantes, colegas e interlocutores, e sem o apoio institucional da PUCRS, Capes, Fapergs, Alexander von Humboldt Foundation e, acima de tudo, do CNPq, que desde 1995 o tem apoiado, desde o reexame crítico da teoria da justiça de John Rawls até uma abordagem neurofenomenológica da Teoria Crítica, nos últimos anos. A aproximação entre Rawls, Habermas e Honneth em torno de suas apropriações crítico-teóricas de problemas do pragmatismo político de John Dewey (a ideia de construção em filosofia, processos de aprendizado e democracia reflexiva), evitando a fundamentação moral do político *à la* Kant, permitiu-nos reavaliar tal passagem de uma concepção moral abrangente (*comprehensive moral doctrine*) em *A Theory of Justice* (1971) a um “construtivismo político” nos textos dos anos 80, *Political Liberalism* (1993) e escritos tardios, justamente pela leitura de tais conceitos diretrizes em Dewey. A crítica de Hegel a Kant foi, outrossim, o ponto de partida não apenas da reformulação do contratualismo rawlsiano, mas também de modelos ético-discursivos (Apel, Habermas), de teorias do reconhecimento (Taylor, Honneth, Ricoeur) e de várias propostas comunitaristas (Sandel, Walzer, MacIntyre). Tanto as versões morais quanto as versões propriamente políticas do contratualismo, em suas vertentes clássicas e contemporâneas de um acordo igualitário entre partes movidas por interesses próprios *de facto* (*contractarianism*, por exemplo, em Hobbes, Gauthier e Buchanan) ou segundo um ideal de reciprocidade equitativa entre partes morais

(*contractualism*, em Rawls, Scanlon e Parfit), recorrem a níveis empírico-descriptivos (não-ideais, reais ou “atuais”, *actual*) e normativo-prescritivos (ideais, hipotéticos ou contrafactuais, *counterfactual*) em suas tentativas de justificar princípios morais e a obrigação política, de forma a articular moral individual e moralidade pública. O problema prático-teorético permeia toda filosofia moral, social e política contemporânea, assim como balizou grande parte da motivação por trás de questionamentos clássicos e modernos. De resto, as críticas hegelianas e comunitaristas ao formalismo abstrato e individualista do contrato social parecem não levar em consideração a imbricação empírico-normativa em modelos de inspiração hobbesiana (*contractarian*) e a correlação empírico-transcendental em modelos de inspiração kantiana (*contractualist*), sendo o egoísmo ético-psicológico daqueles neutralizado pelo altruísmo inerente a modelos contratualistas construtivistas. Neste sentido, em vez de se contrapor individualistas a comunitaristas, melhor seria contrastar modelos centrados nas propriedades substantivas (caráter, virtudes, valores, tradições) da agência moral em oposição a modelos que a neutralizam metodologicamente (através de imparcialidade, regras, procedimentos, reflexividade). O chamado debate entre universalistas e comunitaristas, assim como as infundáveis querelas entre modernistas e pós-modernos e as divisões taxonômicas entre tradições continentais e analíticas em filosofia moral, me parecem deveras inconclusivos à luz das inovações e transformações operadas pela guinada semântica e pela reformulação de um construtivismo kantiano. Em um primeiro momento, o programa de pesquisa focou formas de construtivismo, procurando reconstruir o programa kantiano da crítica da razão prática pura e aplicada, no quadro de uma interpretação semântico-transcendental da lógica transcendental (1995-2004, vinculada ao Grupo de Pesquisa Criticismo e Semântica, sob a coordenação do Professor

Zeljko Loparic, e ao Grupo de Pesquisa em Hermenêutica, coordenado pelo Professor Ernildo Stein), da fundamentação filosófica dos direitos humanos (2004-09) e de um programa de pesquisa em teoria crítica (2010-16), esses últimos vinculados ao GT Teorias da Justiça (ANPOF). Procuramos, destarte, investigar em que sentido o presente debate entre comunitaristas e universalistas se mostrara insuficiente, tanto em suas versões rawlsianas como habermasianas, para resolver o problema da fundamentação da moral e de sua independência e complementaridade com relação a uma teoria do direito, notadamente em uma teoria da justiça numa democracia liberal constitucional e em relações internacionais (2000-04). Num estágio posterior das minhas pesquisas, investiguei a fundamentação filosófica dos direitos humanos à luz de tais contribuições, como exemplo da irreduzibilidade do político (*das Politische*) a uma ética aplicada, traduzida na própria concepção relacional de dignidade humana e de intervenções humanitárias pela ONU ou organismos transnacionais. Ademais, fomos levados a retomar questões semântico-ontológicas de metaética e constatamos que os modelos comunitaristas, pragmático-realistas e cosmopolitas (em direitos humanos) não pareciam oferecer nenhuma argumentação mais consistente e razoável do que a concepção kantiana de universalizabilidade e a chamada fórmula de humanidade como fim em si. Com efeito, tanto as reformulações de inspiração kantiana, tais como a concepção normativa de pessoa em Rawls e a ideia de inclusão do Outro através de um *ethos* ético-discursivo em Habermas, assim como as reformulações de inspiração pós-hegeliana, tais como as teorias de reconhecimento e desenvolvimento do eu (*self, Selbst, moi*) em Taylor, Honneth e Ricoeur, parecem recorrer a uma ideia kantiana de reflexividade (Korsgaard), seja em termos constitutivos de auto-compreensão, seja em termos genético-generativos de intersubjetividade. Em ambos

modelos, pode-se recorrer a uma correlação fenomenológico-hermenêutica entre agente moral e mundo social vivido, histórica e linguisticamente co-constitutivos de sentido normativo, mantendo um viés kantiano na própria reformulação de uma fenomenologia moral e de um construtivismo moral –embora seja por Rawls qualificado como um “construtivismo político”, não-metafísico. Segundo uma certa “guinada neurocientífica” em psicologia social e moral, propomos revisitar problemas normativos da evolução social, desde uma perspectiva de crítica imanente, na Teoria Crítica, especialmente nas suas formulações das chamadas segunda (Habermas) e terceira (Honneth) gerações, criticando seus respectivos usos de teorias de Kohlberg e Winnicott. Em particular, esses dois autores retomaram o problema do progresso moral e da revisão de eventos históricos, sem incorrer em alguma versão reducionista de naturalismo, por um lado, nem recorrer a uma filosofia da história ou antropologia filosófica, por outro lado. Procuramos, destarte, cotejar tais leituras teórico-críticas com a defasagem prático-teorética em torno dos problemas da alteridade e do reconhecimento, tematizados na última pesquisa, visando uma reformulação de um construtivismo que evite as aporias opondo modelos liberais e comunitaristas (Rawls, Forst, Sandel, Taylor), por um lado, e as dificuldades teórico-normativas inerentes a modelos não-cognitivistas subjetivistas, pós-estruturalistas ou pós-modernos (notadamente, Sartre, Foucault, Derrida e Levinas). O problema epistêmico-social foi elucidado através da interlocução entre abordagens da filosofia analítica (esp. Goldman e Pettit) e da filosofia continental (esp. Habermas e Honneth). A partir de apropriações dos autores supracitados, temos buscado mapear as contribuições pontuais de cada um para a reformulação de um *ethos* democrático deliberativo-participativo segundo um modelo de normatividade reflexiva que evite os dualismos

procedimentais e sistêmicos através de um construtivismo em interlocução com proponentes da epistemologia social da democracia (Estlund, Anderson, Goldman), como alternativa a concepções crítico-teóricas de autores brasileiros como Vladimir Safatle e Jessé Souza. O viés ontológico-linguístico pode ser, assim, revisitado e reabilitado a partir das leituras que Habermas nos oferece de Wittgenstein e filósofos analíticos, de forma a viabilizar uma aproximação da metaética (esp. Brink, Smith, Railton) com a ética normativa aplicada a contextos de reivindicações normativas, no seio da cultura política e do *ethos* social brasileiros.

0.5. O atual programa reconstrutivo de pesquisas em teoria crítica revisita problemas de normatividade e naturalismo, reaproximando concepções crítico-teóricas do mundo da vida (*Lebenswelt*) e formas de vida (*Lebensformen*) em processos evolutivos sociais e neurobiológicos (evolução do cérebro humano e sobretudo do neocórtex), procurando identificar e reparar os déficits fenomenológicos da teoria crítica (esp. na própria concepção de reconstrução normativa) e do naturalismo (esp. na chamada neurociência cognitiva social), reformulando o que seria uma abordagem fenomenológico-analítica e uma epistemologia social expansionista que sejam capazes de responder aos desafios normativos de modelos construtivistas (Rawls) e reconstrutivos (Habermas, Honneth) da razão pública e das instituições e práticas sociais em sociedades democráticas pluralistas, assim como às diferentes versões neurocientíficas que tentam explicar a socialidade em termos eliminacionistas (Patricia Churchland), homeostáticos (António Damásio) ou psicossociais (Michael Gazzaniga). Dando sequência a uma pesquisa interdisciplinar em Neurofilosofia, apoiada pelo Instituto do Cérebro (InsCer) e pelo CNPq (“Mídias Sociais e Tomadas de Decisão: Razão e Emoção nas Relações Sociais”, Proc. No. 405998/2012-0), pudemos

implementar tal programa de pesquisa em reconstrução normativa (Proc. No. 302758/2012-7), dando ênfase a processos decisórios numa democracia liberal, incluindo articulações entre mundo da vida social, esfera pública e mídias sociais. O chamado “senso de justiça” pôde ser investigado em termos empíricos (o que se julga justo, razoável ou moralmente aceitável) e doxástico, em equilíbrio reflexivo, permitindo a revisão de crenças e intuições morais. Reformulações do naturalismo e de teorias analíticas da normatividade permitem-nos, com efeito, rever o que seria uma teoria reconstrutivo-normativa das intuições morais e sociais de justiça em um *ethos* social democrático, tanto através de crenças quanto de normas sociais compartilhadas, tradicionalmente atribuídas à socialização, individualidade ou aos mecanismos sutis de subjetivação, reprodução social e integração social passando, finalmente, a um reexame crítico-teórico dos fundamentos normativos da neurociência cognitiva social. Interessantemente, tanto entre os autores naturalistas que criticam as deficientes concepções sociológicas e teórico-filosóficas de normas sociais quanto entre filósofos e teóricos sociais que resistem a reducionismos naturalistas (esp. fisicalistas e eliminativistas) podemos encontrar elementos comuns funcionalistas que impedem uma reconstrução satisfatória. As bases neurais do comportamento social são agora reexaminadas numa abordagem interdisciplinar que evita os reducionismos naturalistas e normativistas, sem favorecer apenas um dos polos do chamado binômio *nature-nurture* —seja nas conjecturas fisicalistas das neurociências, seja nas concepções dualistas dos dilemas morais, de processos decisórios e de problemas normativos que tendiam a separar correlatos neurocognitivos de elementos não-cognitivos nas relações entre razão, emoção e consciência. Destarte, damos continuidade à hipótese de trabalho original, formulada por Damásio (2005, p. 282), quando

afirmava que “a compreensão cabal da mente humana requer a adoção de uma perspectiva do organismo... não só a mente tem de passar de um *cogitum* não físico para o domínio do tecido biológico, como deve também ser relacionada com todo o organismo que possui cérebro e corpo integrados e que se encontra plenamente interativo com um meio ambiente físico e social”. De acordo com Ehrenberg (2008), podemos até falar de “cérebro social” para evocar a ideia de que os comportamentos sociais se explicam essencialmente pelo funcionamento cerebral. Mas há também o perigo de reduzir tais fenômenos a explicações fiscalistas, na medida em que o cérebro aparece então como o substrato biológico que condiciona a sociabilidade e a psicologia humanas. Segundo Ehrenberg, o termo “cérebro social”, assim como os seus correlatos “cognição social” e “neurociências sociais”, tendem a designar a mesma coisa, a saber, a pretensão de justificar o social a partir do cérebro. (Ehrenberg, 2008, 81) Com efeito, desde que Gazzaniga (1985) formulou o problema pela primeira vez nos anos 80, os chamados “substratos neurais” do comportamento e da cognição sociais ainda não têm sido completamente conhecidos. De resto, estudos realizados com seres humanos e outros primatas têm revelado diversas estruturas neurais que desempenham um papel decisivo na construção dos comportamentos sociais: a amígdala, os córtices frontais ventromediais e o córtex somatossensorial direito, entre outras estruturas (Adolphs, 1999), que parecem mediar as representações perceptuais de estímulos socialmente relevantes. Estes estudos possibilitaram elaborar a Hipótese do Cérebro Social, segundo a qual as restrições quanto ao tamanho do grupo social surgem a partir da capacidade de processamento de informação do cérebro —notadamente entre primatas—, de forma que o neocórtex acabou por desempenhar um papel importante na evolução social que nos conduz à complexa socialidade atual. No entanto, mesmo uma proposta como

esta suscita diversas interpretações sobre a forma como tal relação é mediada. Para Dewey, que influenciou o pensamento de pensadores sociais como Rawls e Habermas, o pensamento é necessariamente simbólico e todo simbolismo é necessariamente social, portanto, a mente é desde sempre social: há fontes de experiência fora do indivíduo, na medida em que vivemos desde o nascimento até a morte em um mundo de pessoas e coisas, que é em grande parte o resultado do que foi feito e transmitido a partir de atividades humanas anteriores em concerto. O simbolismo aqui tematizado não desemboca inevitavelmente numa psicanálise social ou num esteticismo político-teológico, como será exposto no terceiro tratado.¹³ Quando este fato é ignorado, a experiência é tratada como se fosse algo que se passa exclusivamente dentro do corpo e da mente de um indivíduo. Segundo Dewey, a experiência não ocorre no vácuo, mas existem sempre fontes externas a um indivíduo que dão origem à experiência, dentro de vivências sociais. Decerto, nem todos os cérebros sociais, ou melhor, suas conceituações, são iguais. De acordo com a epistemologia social, a ênfase na primazia das emoções e a importância das noções comuns não são sempre igualmente decisivas para caracterizar a formação do conhecimento, acordo e desacordo epistêmico entre pares, processos decisórios em grupo. A dimensão social que está sendo enfatizada nas discussões do intelecto social, culminando com a noção de inteligência maquiavélica e sua presença no mundo dos primatas, é a da capacidade do indivíduo para interagir com êxito com os grupos sociais, de forma a prever e manipular o comportamento, a fazer e quebrar promessas, e assim por diante. As exigências energéticas de uma situação tão complexa são finalmente apresentadas como responsáveis pelo grande tamanho do cérebro dos primatas, de modo que alguns antropólogos

¹³ Cf. *Tractatus politico-theologicus*.

evolutivos e seus colaboradores em áreas afins postularam a hipótese da inteligência maquiavélica e a hipótese do cérebro social. Outrossim, o conceito de cérebro social não é redutível a manifestações do indivíduo de um mundo social ao seu redor, pois a arquitetura cerebral reflete, ao contrário, as formas de organização social, lingüística e cultural. É contra esse complexo contexto semântico que podem ser investigados os processos de tomada de decisão morais que se concretizam no cotidiano (se instanciam no dia-a-dia, *off-line*) e nas mídias sociais (que se instanciam *online*, em particular, no *Facebook*), como podem ser mensurados em experimentos neuroimagéticos, incluindo a aplicação de jogos de escolha racional como *Ultimatum* e *Dictator*. Nessa etapa atual, a hipótese de trabalho em pesquisas sobre naturalismo e normatividade tem sido a de estabelecer uma correlação normativa socioepistêmica (*racionalidade* ↔ *socialidade*) assim como de aplicabilidade da ética normativa em resposta a desafios metafísicos ou metaéticos (*metaética* ↔ *ética normativa aplicada*). Temos, assim, dois grandes campos de investigação interdisciplinar sobre a normatividade: um campo empírico-teórico que tem sido desenvolvido sobretudo pela sociologia política e pela teoria crítica da sociedade e um campo filosófico-analítico, em grande parte confinado a teorias normativas em ética e a teorias metaéticas (incluindo concepções do eu, subjetividade, agenciamento), geralmente assumindo uma concepção instrumental de racionalidade prática individualista ou atomista – “X tem razões para agir de tal forma”. (Railton, 2003) 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, poucos autores de tais tradições têm se dedicado ao problema de articular o sentido filosófico de normatividade com o que se passa em práticas sociais do mundo vivido e processos dinâmicos de aprendizagem da democracia e da socialização em nossas

sociedades. Creio que os *rapprochements* entre teoria crítica e ciência cognitiva e entre epistemologia social e teoria social podem, com efeito, nos guiar em novas interfaces interdisciplinares de pesquisa social.

Todas as referências bibliográficas são fornecidas em notas de rodapé ou entre parênteses, remetendo a autores e obras listados na Bibliografia, no final do livro.

Last but not least, este modesto tratado é dedicado a Julia Zubarán, quem mais me ajudou a entender por que o *ethos* humano é tão inconsistente em suas defasagens e contradições de caráter e conduta individual e em sociedade, em que pesem suas infindáveis tentativas de justificar e teorizar acerca de suas práticas cotidianas.

CAPÍTULO UM

Significação do Mundo: Da Semântica Transcendental do *Tractatus* à Desconstrução do Significado nas *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein

“Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann”. (T 6.51)

“O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso (*unsinnig*), se pretende duvidar onde não se pode perguntar.” (T 6.51)

“Ist es aber eine genügende Antwort auf die Skepsis der Idealisten oder die Versicherungen der Realisten: ‘Es gibt physikalische Gegenstände’ Unsinn ist? Für sie es doch nicht Unsinn”. (UG 37)

“Mas seria uma resposta adequada à skepsis dos idealistas ou às seguranças dos realistas dizer que “há objetos físicos” é um contra-senso (*Unsinn*)? Afinal, para eles não é contra-senso.” (UG 37)

1.1. O maior pensador do século XX não era filósofo de formação e publicou um único texto em vida, o *Tractatus logico-philosophicus*, em 1921, cujo título espinosano foi sugerido por Moore e cujo conteúdo lhe rendeu tanta fama quanto polêmicos desacordos, mal-entendidos e reformulações. Ludwig Wittgenstein vinha de uma das mais afluentes famílias vienenses, de origem judaica (seu bisavô convertera-se ao luteranismo, tendo o menino Ludwig sido

batizado na Igreja Católica), e a sua leitura de Frege o levou a abandonar seus estudos de engenharia em Manchester (iniciados em 1908), na Inglaterra, onde se interessou pelos escritos de Bertrand Russell sobre a fundamentação da matemática. Em 1911, foi admitido na Universidade de Cambridge como aluno de Russell, de quem se tornou grande amigo, assim como manteve profícua interação com Moore, Whitehead e algumas das mais brilhantes mentes da sua época. Foi durante a Primeira Guerra Mundial que Wittgenstein compôs o seu *Tractatus*, onde propunha uma teoria figurativa da linguagem como solução ao problema fregeano da referência enquanto significado, através das funções de valores de verdade que constituem o sentido de proposições. Assim, duas proposições providas de sentidos diferentes, tais como “a estrela da tarde é um planeta” e “a estrela da manhã é um planeta”, podem atribuir a mesma propriedade ao mesmo objeto. Frege identificara objeto (*Gegenstand*) e significado (*Bedeutung*) ao expressar o valor de verdade do conceito como referência pelo sentido (*Sinn*). O contra-senso (*Widersinn*) não seria, estritamente falando, desprovido de sentido (*sinnlos*), ao contrário do não-senso (*Unsinn*) que não possui nenhum uso lingüístico. *Bedeutung* e *Sinn* se equivaleriam, portanto, na medida em que realizam uma *performance* de sentido, uma significação. Se a proposição “há um planeta chamado Vênus” não é um contra-senso (*Unsinn*), é porque a linguagem da vida comum nos ensina a distinguir o que faz sentido, um pensamento possível ou objeto que possa ser pensado, de um contra-senso (*Widersinn*) ou daquilo que não faz sentido (*Unsinn, sinnlos*). Por exemplo, o conceito de um “quadrado redondo” seria um contra-senso, enquanto uma construção do tipo “verde canta foi” seria simplesmente desprovida de sentido (*sinnlos*). O enunciado “há planetas e estrelas” exprime uma proposição com sentido, portanto, a possibilidade lógica de um pensamento. Evocando Frege, ao asserir que as duas expressões “ $1+1+1+1$ ” e

“(1+1)+(1+1)” têm o mesmo significado, porquanto têm a mesma referência mas sentidos diferentes, Wittgenstein mostra que “a identidade de duas expressões não se pode asserir” (6.2322), sendo portanto impossível dizer o que pode ser apenas mostrado.¹⁴ “O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito” (*Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden*, 4.1212), visto que “a proposição *mostra* seu sentido” (*Der Satz zeigt seinen Sinn*, 4.022). Wittgenstein concebe destarte a filosofia como um processo terapêutico de esclarecimento que nos mostra a forma lógica de nossas proposições e pensamentos, evitando pseudo-problemas acerca da realidade, fatos e eventos naturais, que podem ser estudados pela investigação científica. A filosofia, portanto, não diz nada sobre a forma lógica, na medida em que esta é a condição de possibilidade de toda figuração, não podendo ser, ela mesma, afigurada.

Ora, costuma-se falar de uma controversa ruptura entre o chamado “primeiro” Wittgenstein (do *Tractatus*) e o “Wittgenstein tardio”, autor das *Investigações Filosóficas* (publicadas postumamente em 1953), quando este refuta uma concepção ostensiva da linguagem e o seu atomismo lingüístico, favorecendo uma teoria do significado como uso (*Bedeutung als Gebrauch*) e uma construção social da normatividade lingüístico-semântica, através de jogos de linguagem e significados que se configuram em práticas sociais cotidianas. Com efeito, nas *Investigações* Wittgenstein argumenta que a interpretação de uma regra não pode

¹⁴ Abreviaturas das obras de Wittgenstein citadas: PU = *Philosophische Untersuchungen*; T = *Tractatus Logico-Philosophicus*; UG = *Über Gewißheit*; PG = *Philosophische Grammatik*; PB = *Philosophische Bemerkungen*. Além destes, publicados na *Werkausgabe* em 8 volumes (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), foram consultadas traduções da PU (em português, José Carlos Bruni, *Os Pensadores*; em inglês, D.F. Pears e B.F. McGuinness; em francês, Pierre Klossowski), do T (Luiz Henrique Lopes dos Santos, G.E.M. Anscombe, Pierre Klossowski) e do UG (G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Jacques Fauve).

justificar a alegação de que alguém esteja seguindo corretamente essa regra, e que seguir uma regra é agir ou tomar uma decisão em conformidade com a prática comum, que já está estabelecida como tal pelo treinamento e pela regularidade de sua utilização. Em suas próprias palavras, “seguir a regra é uma prática (*Praxis*). E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não poderemos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”. (§ 202) Além de seu anti-intelectualismo e crítica ao behaviorismo emergente, as *Investigações* mostram que, na verdade, nem a regra antecede o plano das ações nem as ações podem ser realizadas sem a normatividade dada pelas regras. Wittgenstein propõe-se a mostrar, assim, a complexidade e a variedade dos jogos de linguagem, salientando “que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade (*Tätigkeit*) ou de uma forma de vida (*Lebensform*)” (§ 23). Ademais, no que diz respeito a proposições ético-morais, o *Tractatus* pode ser contraposto às *Investigações*, na medida em que Wittgenstein afirma no primeiro que a ética não se deixa exprimir e é a mesma coisa que a estética (6.421), enquanto no segundo, a identificação entre a regra e a prática nos mostra que seguir uma regra não é algo anterior à própria prática de seguir regras, por exemplo, quando pressupomos uma normatividade sintática, semântica e pragmática inerente ao nosso uso cotidiano e natural de nossas falas, da nossa comunicação e linguagem, ou quando fazemos uma soma ou uma operação matemática elementar. Outrossim, as próprias normas sociais é que deveriam determinar as mais diversas concepções possíveis de normatividade prática –por exemplo, jurídica, ético-moral, semântico-linguística, epistêmico-social. Já se disse bastante sobre a construção social de tudo o que se mexe. Para além de uma leitura pós-moderna ou pós-estruturalista do “segundo” Wittgenstein (a chamada “construção social de tudo”), podemos repensar de forma razoável e pragmaticamente

justificada o problema do seguir regras como uma refutação radical do realismo moral (o pressuposto dogmático de que há princípios ou “fatos morais” anteriores a contextos sociais concretos) e como uma antecipação de um moderado construcionismo social que subscreve ao relativismo cultural sem abrir mão da normatividade ético-moral. Destarte, o problema ontológico-semântico que desvela um fio condutor das antinomias kantianas à desconstrução do significado transcendental em autores tão distintos quanto Heidegger, Habermas e Derrida, encontra um paralelo notável entre o programa husserliano de explorar a significação do mundo das coisas através do mundo vivido das práticas sociais, tal como seria tematizado pela reconstrução normativa empreendida em Teoria Crítica. Em termos wittgensteinianos, a semântica transcendental do *Tractatus* prepara o terreno para cultivar uma pragmática da normatividade social (*Regelfolgen*) nas *Investigações Filosóficas*.

1.2. Consideremos, a título de ilustração, um problema wittgensteiniano de terminologia que encerra a guinada linguística em toda empreitada lógico-semântica no mimiar da chamada Filosofia Analítica: “contra-senso”, seguindo Luiz Henrique Lopes dos Santos (cf. *Tractatus* 4.003, 6.51), traduz em português o substantivo *Unsinn* (em inglês *nonsense*) e sua forma adjetivada *unsinnig* (*non-sensic*), equiparando-o a *Widersinn*. O uso de termos técnicos em meio a uma linguagem simples, muito próxima da coloquial (*ordinary language*), traduz e trai, na verdade, a própria transição do problema do significado desde uma perspectiva de semântica transcendental em direção a uma pragmática das formas de vida. Com efeito, a concepção de *Bedeutung* (significado, significação) no primeiro Wittgenstein já pode ser, antes de mais nada, contrastada com a de Frege, por um lado, e a de Husserl, por outro. Segundo Frege, como supracitado, as duas expressões “1+1+1+1” e “(1+1)+(1+1)” têm o mesmo significado

(*dieselbe Bedeutung*), portanto a mesma referência, mas sentidos diferentes (*verschiedenen Sinn*) (T 6.231). O autor do *Tractatus* se propõe a mostrar que “a identidade de duas expressões não se pode asserir” (6.2322), sendo, portanto impossível dizer o que pode ser apenas mostrado.¹⁵ Husserl também se opôs à solução fregiana da referência enquanto significado, através das funções de valores de verdade que constituem o sentido de proposições. Assim, duas proposições providas de sentidos diferentes como “a estrela da tarde é um planeta” e “a estrela da manhã é um planeta” atribuem a mesma propriedade ao mesmo objeto. Enquanto Frege identifica *Gegenstand* e *Bedeutung* ao expressar o valor de verdade do conceito como referência, Husserl associa conceitos (*Begriffe*) a objetos (*Gegenstände*) na relação lógica a fatos (*Beziehungen*) que constituem objeto do pensamento (*Gedanke*). Em suma, o que Frege denomina *Sinn* e *Bedeutung* corresponde, respectivamente, a *Bedeutung* e *Gegenstand* em Husserl. O contra-senso (*Widersinn*) não é, estritamente falando, desprovido de sentido (*sinnlos*), ao contrário do não-senso (*Unsinn*) que não possui nenhum uso lingüístico. *Bedeutung* e *Sinn* se equivalem, portanto, na medida em que realizam uma *performance* de sentido, uma significação (*Bedeutungserfüllung*). Se para o cético a proposição “há objetos físicos” não é contra-senso (*Unsinn*), é porque a linguagem ordinária da vida comum nos ensina a distinguir o que faz sentido, “*ein sinnvolle Satz*”, um pensamento possível, um objeto que possa ser pensado, de um contra-senso (*Widersinn*) ou daquilo que não faz sentido (*Unsinn, sinnlos*). Por exemplo, o conceito de uma filosofia cristã é, para Heidegger e para muitos críticos da metafísica tradicional, um “quadrado redondo”, um *Widersinn*, enquanto uma construção do tipo “verde canta

¹⁵ Cf. Gottlob Frege, *Begriffeschrift* (trad. Os Pensadores); Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*.

foi” é simplesmente *sinnlos*, desprovida de sentido.¹⁶ O enunciado “há objetos físicos” exprime uma proposição com sentido (*ein sinnvolle Satz*), portanto, a possibilidade lógica de um pensamento. Até aqui o autor do *Tractatus* não entraria em conflito com o autor das *Investigações*. No mesmo aforismo supracitado sobre o ceticismo, o autor do *Tractatus* afirma que “só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa ser dito*”.(T 6.51) Do mesmo modo, para o autor das *Investigações*, o passo seguinte de asserir que realmente ‘há objetos físicos’, como dizer que ‘W’ significa W, não pode ser dito sem já não ter sido mostrado. Significar é mostrar, na medida em que “o que uma palavra significa, uma proposição não pode dizer”(“*Was ein Wort bedeutet, kann ein Satz nicht sagen*”, PG I Anhang 3). Mas por que o próprio Wittgenstein rejeitaria, mais tarde, a chamada concepção ostensiva da linguagem? Esta questão implicaria muitas outras, incluindo o problema da metafísica e da ética nestes escritos, mas limitar-me-ei aqui ao problema do significado. O ponto de partida deste artigo reduz-se à simples constatação de que, tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações*, Wittgenstein procura distanciar-se de uma teoria referencial do significado, em particular, do logicismo de Frege e Russell no “primeiro” e da semiologia ostensiva no “segundo” Wittgenstein. Com efeito, a oposição entre o atomismo lingüístico no *Tractatus* e o suposto “ceticismo de regras” (*rule-skepticism*) nas *Investigações Filosóficas* constitui a problemática central de um inacabado debate sobre a teoria do significado em Wittgenstein. Este debate será aqui reexaminado a partir do artigo seminal de Saul Kripke

¹⁶ Cf. M. Heidegger, *Einführung in der Metaphysik* [1935], (*Gesamtausgabe* 40, ed. P. Jaeger; Vittorio Klostermann 1983). Mesmo cometendo o parricídio, Heidegger não deixa de venerar o mestre, servindo-se de fórmulas de autoria do pai da fenomenologia.

sobre “Regras e Linguagem Privada em Wittgenstein”¹⁷ e das subsequentes críticas empreendidas por Colin McGinn e G.P.Baker & P.M.S. Hacker.¹⁸ Não se trata de reavaliar a controversa recepção de Wittgenstein entre filósofos analíticos de língua inglesa, nem mesmo de resgatar uma teoria wittgensteiniana do significado através dos seus escritos de ambas as fases (antes e depois do seu retorno a Cambridge em 1929). Proponho-me tão-somente reexaminar a concepção wittgensteiniana do significado como uso (*Bedeutung als Gebrauch*), na passagem da chamada “teoria figurativa da proposição” no *Tractatus* a uma “teoria de jogos de linguagem” nas *Investigações*. É nesta passagem que procurarei localizar a atitude de Wittgenstein em relação à *skepsis* da “suspensão de juízo” (*epochê*) quanto à determinação e formulação das regras que asseguram o significado e a compreensão daquilo que está em jogo num dado contexto lingüístico.¹⁹

1.3. Nas suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein explora entre outros problemas, os conceitos de significado e compreensão (“Den Begriff der Bedeutung, des Verstehens” Prefácio ix). O problema da “linguagem privada” constitui igualmente um dos mais importantes temas lingüísticos analisados pelo “segundo” Wittgenstein

¹⁷ Uma primeira versão do artigo de Kripke foi publicada na obra *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, org. I. Block (Oxford: Blackwell, 1981). Todas as referências neste ensaio remetem à versão definitiva: Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), doravante abreviado RPL.

¹⁸ Colin McGinn, *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Aristotelian Society Series, Vol. 1, Oxford: Blackwell, 1984 (abrev. WM); G.P. Baker e P.M.S. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Oxford: Blackwell, 1984 (abrev. SRL).

¹⁹ Sobre a concepção grega de *skepsis* e *epochê*, cf. David Sedley, “The Motivation of Greek Skepticism” in Myles Burnyeat (org.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983, cap. 2, p. 9-29.

nas *Investigações* (PU §§ 243 ss). Entre as passagens mais intrigantes que tratam dos conceitos de significado e compreensão em conexão com o argumento da “linguagem privada” estão as duas situações no § 293 (a minha dor/o meu besouro; a dor/o besouro de outrem). Apesar de nenhum destes conceitos ser explicitamente articulado neste parágrafo, ambos são supostos para “saber o que a palavra ‘dor’ significa” ou o que é designado por “besouro” (*Käffer*). Segundo Kripke, o verdadeiro argumento da linguagem privada se encontra nas seções que precedem o § 243 --e não nas que o sucedem, como reza a tradição-- em particular do § 143 ao § 242, onde é discutido o chamado “paradoxo cético”. As seções seguintes seriam apenas uma aplicação do argumento ao caso especial das sensações. A conclusão do argumento da linguagem privada encontra-se assim enunciada no § 202:

“Eis porque “seguir a regra” é uma prática. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra ‘privadamente’; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra”.

Segundo Kripke, a problemática que permeia essas seções é essencialmente cética. O “paradoxo cético” do § 201 constitui, para Kripke, o “problema central” das *Investigações*:

“Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições”.

De acordo com Kripke, Wittgenstein nos propõe uma “solução cética” à la Hume para este problema cético. Ora, Baker e Hacker criticam o artigo de Kripke precisamente por caricaturar a posição humiana tanto quanto a wittgensteiniana --afinal, nem Hume nem Wittgenstein teriam assumido um posicionamento que merecesse esta denominação. Servindo-se do *Nachlaß* para refutar de modo assaz convincente a interpretação de Kripke, Baker e Hacker omitem, todavia, a questão da autocrítica wittgensteiniana em relação ao *Tractatus*. Procurarei sumariamente explorar esta transição, antes de retornar à teoria do significado no *Tractatus* e concluir com sua articulação com a *skepsis* filosófica do “segundo” Wittgenstein. Ao contrário do atomismo lógico do *Tractatus*, a linguagem ordinária das *Investigações* problematiza a própria oposição entre “simples” e “compostos” (§ 47), mostrando como as semelhanças surgem e desaparecem nas diferentes combinações possíveis e imagináveis na comparação de diferentes jogos.(§ 66) A fim de “salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade (*Tätigkeit*) ou de uma forma de vida (*Lebensform*)”(§ 23), Wittgenstein propõe-se a mostrar, na primeira parte das *Investigações*, a complexidade e a variedade dos jogos de linguagem. Por *Sprachspiel* Wittgenstein compreende “o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada”.(§ 7) Ao invés de limitar a “significação” ao que é significado na denominação de objetos, o significado é agora articulado em termos do seu uso e da prática de seguir regras:

“A questão ‘o que é realmente uma palavra?’ é análoga a ‘o que é uma peça de xadrez?’”(§ 108)

“Mas como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como

um homem aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra ‘dor.’” (§ 244)

Jogos de linguagem implicam, portanto, um contexto prático onde o significado é determinado pelo uso de signos. A fim de compreendermos a concepção de significado no “segundo” Wittgenstein, partiremos da sua crítica a três concepções errôneas que tendem a identificar a significação com um processo mental, com uma interpretação particular e com a formulação de razões pelas quais seguimos uma regra. Como veremos, é precisamente neste terceiro ponto que Kripke rompe com a leitura que McGinn e Baker & Hacker nos oferecem das *Investigações*.

Tese 1: *O significado não é um processo mental.*

“Não pense, pelo menos uma vez, na compreensão como ‘processo mental’/‘anímico’ --Pois *este* é o modo de falar que o confunde. Mas pergunte-se: em que espécie de caso, sob que espécies de circunstâncias dizemos, pois, ‘agora sei continuar’? Quero dizer, quando a fórmula me veio ao espírito. No sentido em que há processos (também processos anímicos) característicos da compreensão, a compreensão não é um processo anímico. (A diminuição e o aumento de uma sensação de dor, a audição de uma melodia, de uma frase: processos anímicos)”. (§ 154): “O ter-em-mente [*Das Meinen*] não é nenhum processo que acompanha essa palavra. Pois nenhum *processo* poderia ter as conseqüências do ter-em-mente”. (p. 218/211)

Tanto Kripke como McGinn consideram esta primeira tese negativa como a mais convincente e a mais evidente de todas as três. As *Investigações* começam, afinal, com uma crítica à gramática agostiniana do *vellent ostendere* precisamente porque tal concepção mentalista do significado confunde o “que é significado” com acompanhamentos experienciais que podem ocorrer ou não

na constituição do significado. Assim, o desenho de um cubo pode me vir ao espírito quando ouço a palavra “cubo” mas não tem de ocorrer (§ 139). E Wittgenstein conclui,

“E o essencial, pois, é ver que, ao ouvir a palavra, o mesmo pode pairar em nosso espírito e que sua aplicação, no entanto, pode ser outra. E tem, então, a mesma significação em ambas as vezes? Creio que o negaríamos”. (§ 140)

Obviamente, Wittgenstein rejeita a metafísica da *Innerlichkeit* (o “homem interior” em Santo Agostinho) tanto na sua versão consciente (o significado como um processo mental) quanto na sua versão inconsciente (o significado como um estado do sistema nervoso).²⁰ Assim, quando observo cuidadosamente caracteres de um alfabeto desconhecido ou quando leio em voz alta sem prestar atenção ao que está escrito (como uma “máquina de leitura”), em nenhuma destas situações compreendo o que leio, embora meus processos mentais pareçam contradizê-lo. Significado e compreensão não podem ser assimilados a experiências, como por exemplo, a dor, a depressão, a excitação. (§ 59) Experiências, sensações e a imaginação podem acompanhar ou não a constituição do significado -- mas não podem ser ditas constitutivas da significação.

Tese 2: *O significado não é uma interpretação particular.*
 “Como pode uma regra ensinar-me o que fazer *neste* momento? Seja o que for que faça, deverá estar em conformidade com a regra por meio de uma interpretação qualquer. --Não, não deveria ser deste modo, mas sim deste: cada interpretação, juntamente com o interpretado,

²⁰ Cf. Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit, 1976.

para no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação”. (§ 198)

Segundo Kripke, este parágrafo pertence ao contexto do que Wittgenstein denomina “nosso paradoxo”, a saber, que “uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra”. (§ 201) Ao contrário do uso ostensivo da linguagem associado ao “olhar interno” agostiniano que revela o que permanece “escondido” em camadas profundas de significação, Wittgenstein solapa toda eficiência essencial (*praesentia*) de significados que subjazem aos cursos de ações. A alusão ao “corpo de significação” (*Bedeutungskörper*) no § 559 corrobora a autocrítica do “segundo” Wittgenstein com relação ao *Tractatus*. Se a interpretação fosse entendida como “a substituição de uma expressão da regra por outra” (§ 201), então poderíamos ter assimilado a ação de “ler” uma escrita desconhecida à sua mera transliteração em caracteres conhecidos (por exemplo, do hebraico em letras latinas). Assim, dependendo da equivalência fonética adotada, poderíamos emitir os sons correspondentes a um sistema de escritura desconhecida sem compreendermos o sentido de tal escritura. O que é questionado aqui é precisamente que uma transliteração seja suficiente para a constituição de significado.

De fato, Wittgenstein não estaria preocupado, neste exemplo, com a compreensão do que está sendo lido, mas com o fenômeno de seguir regras que permitam a produção de significado na leitura de uma escritura que não seja imediatamente reconhecida. Assim, se alguém pronunciasse ou cantasse “*bineh mah tov u-mah nayim*”, seria insuficiente traduzir tal expressão do hebraico para o português “como é bom e agradável”, como se tal tradução ou interpretação bastasse para explicar a constituição de seu significado.

Afinal, “traduzir de uma língua para outra”, seria mais um jogo de linguagem, como “comandar e agir segundo comandos, relatar um acontecimento, inventar uma história, cantar uma cantiga, fazer, uma anedota, pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar”. (§ 23) Sem dúvida, esta também seria a razão pela qual pessoas bilíngües podem naturalmente mudar de uma língua para outra sem recorrer a traduções na sua mente. Na verdade, tanto a tradução como a interpretação já pressupõem a produção de significado. Assim, Wittgenstein enfatiza que a tradução e a interpretação sempre implicam o ato de pensar, formando uma hipótese acerca da melhor maneira de traduzir um signo de tal forma a ser compreendido (p. 213). O significado é constituído de um modo prático tal que não pressupõe nenhuma teoria, mas apenas requer prática e envolvimento em jogos de linguagem. A constituição de significado deve ser compreendida como uma expressão de regras que tacitamente seguimos ao participarmos de certos jogos de linguagem. Todavia, a necessidade implicada no ato de seguir uma regra (isto é, que uma regra determina uma linha de ação) não é uma premissa lógica mas algo a ser paradoxalmente encontrado no final, uma vez consumada a ação que produz significado.

Tese 3: *Seguir uma regra não se fundamenta em razões.*

“Seja como for que você o ensine a continuar a faixa decorativa, como pode ele *saber* como fazê-lo por si próprio? --Ora, como *eu* sei? --Se isto significa: ‘tenho razões?’, então a resposta é: logo não terei mais razões. E agirei então sem razões”. (§ 211)

Não há nenhuma razão fundamental pela qual alguém segue uma regra ao usar certas palavras para exprimir um pensamento, comunicar-se com alguém, dizer

um palavrão ou pedir um favor. Por exemplo, por que será que dizemos “obrigado” ao agradecer alguém por ter-nos feito um favor ou simplesmente cumprido com o seu dever? Por que chamamos a cor vermelha de “vermelho”? Segundo Wittgenstein, “quando sigo uma regra não escolho. Sigo a regra *cegamente*”. (§ 219) Para Kripke, é aqui que devemos situar o contexto imediato do “paradoxo cético” wittgensteiniano, a saber, que nenhum fato pode constituir um significado em detrimento de um outro significado. O que é paradoxal acerca disto reside na força da regra que alguém tacitamente obedece ao constituir tal significado. Assim, quando solicitado para calcular ‘68 + 57’ o cético pode muito bem responder ‘5’ e não ‘125’ de modo a questionar o significado do signo ‘+’ (sinal de adição). Ele poderia argumentar, por exemplo, que o signo ‘+’ denota uma função *quais*, de acordo com a qual obtemos a adição convencional ‘x+y’ se e somente se ‘x’ e ‘y’ forem menores do que ‘57’, caso contrário obteremos a constante ‘5’.²¹ Por isso, ‘68 + 57 = 5’. Como Kripke observa, o que está sendo questionado pelo cético é o que tinha sido constituído como significado pelo hábito:

“A questão *não* é que se eu quis dizer adição com ‘+’, eu responderei ‘125’, mas que se quiser concordar com meu significado no passado de ‘+’, eu *devo* responder ‘125’. ...A relação do significado e da intenção com a ação futura é *normativa*, e não *descritiva*”.²²

1.4. Ora, a argumentação de Kripke está baseada no que Wittgenstein denominaria “gramática do compreender” (*das Verstehen*, cf. §§ 180 ss.). Por exemplo, como perguntaríamos a um estudante se ele compreendeu a série

²¹ Em inglês “*quus*” contrasta com “plus” (“mais”).

²² Kripke, op. cit., p. 124.

de números naturais 0,1,2,3,4,5, ... (cf. § 145) segundo um ordenamento do tipo ‘+ 1’. Se ao ser requisitado para continuar a série ‘+2’ depois de 1.000, o aluno escrever 1.000, 1.004, 1.006, 1.008, 1.012, ..., no lugar dos esperados 1.002, 1.004, 1.006, 1.008, ..., isso mostraria como assumimos mais do que devíamos quanto ao significado de signos que usamos tão freqüentemente. Isto nos traz à tese positiva do “segundo” Wittgenstein sobre significado e seguir regras:

“Pois dizemos que não há nenhuma dúvida de que compreendemos esta palavra, mas, por outro lado, que sua significação reside no seu emprego. Não há dúvida de que agora quero jogar xadrez; mas o jogo de xadrez é este jogo devido a todas as suas regras (e assim por diante). ...Onde é feita a ligação entre o sentido das palavras ‘joguemos uma partida de xadrez!’ e todas as regras do jogo? Ora, nas instruções do jogo, na lição de xadrez, na prática diária do jogo [*in der täglichen Praxis des Spielens*]”. (§ 197)

Imediatamente após, Wittgenstein levanta a questão de relacionar a “expressão da regra” (*der Ausdruck der Regel*) a ações (*Handlungen*), por exemplo, o modo particular como alguém reage a um certo signo. Wittgenstein não está primariamente preocupado com conexões causais mas com o “uso regular” (*ständige Gebrauch*) de sinais, seu uso comum ou costume (*Gepflogenheit*). Assim, ele procede para problematizar o conceito de “regramento” como costume em função de uma prática privada:

“O que chamamos ‘seguir uma regra’ é algo que apenas *uma* pessoa pudesse fazer apenas *uma vez* na vida? --E isto é, naturalmente, uma anotação sobre a *gramática* da expressão ‘seguir a regra’... Compreender uma frase significa compreender uma

linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica”. (§ 199)

Para Kripke, a conclusão de Wittgenstein acerca da impossibilidade de obedecer uma regra privadamente significa que o argumento da linguagem privada deve ser encontrado nas seções que precedem o § 243 --onde é explicitamente discutido o uso privativo da linguagem. McGinn acusa Kripke de forçar tal leitura do texto de Wittgenstein, impondo-lhe significações que não constam na superfície, em particular quanto à solução cética ao paradoxo do § 201. Acima de tudo, escreve McGinn, o § 202 não pode constituir o argumento conclusivo empregado por Wittgenstein contra a possibilidade de linguagem privada. McGinn não descarta a importância de uma interpretação comunitária mas critica Kripke por reduzir a problemática das *Investigações* ao uso comunitário da linguagem.

1.5. À guisa de conclusão, creio que McGinn, assim como o fizeram Baker e Hacker, oferece boas razões para suspeitarmos o que Kripke denomina “a nova forma de ceticismo” supostamente inventada por Wittgenstein, o chamado “ceticismo de regra” (*rule skepticism*). Afinal, torna-se difícil separar tal versão de ceticismo de um ceticismo metodológico humiano, conforme o *rapprochement* elaborado pelo próprio Kripke. O maior mérito do artigo de Kripke, além de dissipar a suspeita de behaviorismo nas *Investigações*, consiste em haver articulado o problema da significação com o ato de seguir regras num mesmo nível lingüístico que solapa a metafísica do sujeito transcendental do *Tractatus*.²³ Teríamos de passar aqui a um exame mais cuidadoso do argumento da linguagem privada e dos problemas do solipsismo e da oposição entre *Darstellung* e

²³ Cf. T 5.632: “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo”.

Vorstellung, tais como figuram no *Tractatus* e em que proporção são resolvidos nas *Investigações*. Se realmente existe algo como uma “ruptura epistemológica” entre o “primeiro Wittgenstein” e o “segundo”, ou de forma mais precisa, entre a teoria do significado no *Tractatus* e sua reformulação crítica nas *Investigações*, esta “mudança de paradigma” é assinalada pelo próprio autor na sua crescente insatisfação face a teorias referenciais logicistas, em voga desde as publicações de Frege e Russell. Sem incorrer numa reconstituição genética do desenvolvimento de tais concepções, assinale-se apenas que o abandono do atomismo lógico não traduz, necessariamente, uma ruptura com uma teoria do significado no “segundo Wittgenstein”. Embora rompendo com uma concepção figurativa da linguagem, a concepção do significado como uso, nas *Investigações*, pode implicar por um lado uma correlação entre lógica e ontologia e, por outro lado, uma atitude cética de ordem prático-regulativa. Creio, portanto, que já no *Tractatus* encontra-se antecipada a concepção tardia do significado como uso, embutida na crítica que Wittgenstein empreende a Frege e a Russell.

Numa das suas ilustrações mais conhecidas (PU Parte II, xi, p. 194/189), Wittgenstein reproduz a figura da “cabeça PC”, o pato-coelho (*duckrabbit*) de Jastrow, para ilustrar sua concepção de descrição (*Beschreibung*). O contexto imediato é obviamente o da gramática do verbo “ver”. Mas no contexto maior, da investigação filosófica sobre a significação, trata-se de mostrar como “ver”--assim como “saber” e “crer”-- não poderia fundamentar a descrição na constituição do significado e de sua compreensão --em particular na relação entre sujeito cognoscente e o chamado “mundo exterior.” Afirmar que sei ‘p’ no sentido de que vejo ‘p’ não seria mais evidente, apesar de aparentarmos ‘saber’ e ‘ver’ e opormos ‘saber’ e ‘crer’, ao nosso senso comum do que afirmar que sei ‘p’ no

sentido de que creio ‘p’. Trata-se do paradoxo de Moore, que Wittgenstein assim o enuncia:

“A expressão ‘creio que isto está assim’ [*ich glaube, es verhält ist so/ I believe that this is the case*] é empregada de modo semelhante à afirmação ‘isto está assim’; e contudo a *suposição* de que creio que isto está assim não é empregada do mesmo modo que a suposição de que isto está assim”.(p.190/185)

Afinal, como afirma no mesmo capítulo, “podemos desconfiar dos próprios sentidos mas não da própria crença”. Chegamos assim ao contexto da discussão sobre a prova do mundo exterior, que Wittgenstein questiona nas *Investigações* e nas anotações *Sobre a Certeza*. Começamos pela figura de Jastrow. O que tem de interessante, à primeira vista, é que “pode-se vê-la como cabeça de lebre ou como cabeça de pato”, dependendo da experiência visual (*Seherlebnis*) daquele que a percebe. A discussão imediata gira em torno da experiência de “notar um aspecto” (*das Bemerken eines Aspekts*). Wittgenstein observa que a mesma figura pode suscitar diferentes interpretações, dependendo de como a vemos em diferentes contextos: “podemos também *ver* a ilustração ora como uma, ora como outra coisa. --Portanto, nós a interpretamos e a *vemos* como a *interpretamos*”.(193/188) O que nos aparece como “algo”, nossa primeira palavra de identificação intuitiva, na percepção imediata de uma lebre, um coelho, um pato, ou uma coisa engraçada, este parente mais próximo da descrição, antes mesmo de descrevê-lo como jogo de linguagem ou algum tipo de brincadeira. “O que é isso?” ou “o que você vê aí?” parece exigir, num contexto de vivências cotidianas, uma descrição do que percebemos. Antes mesmo de identificá-lo como “uma figura L”, a possibilidade de responder “uma cabeça de lebre” ou “uma cabeça de coelho”, mais do que um problema de tradução

(*Hasen/rabbit/hare*), implica uma pré-imersão no mundo de significações, inclusive as socialmente constitutivas.

1.6. Sem incorrerem num reducionismo mentalista (por exemplo, “vi um coelho porque tive um coelhinho quando criança”), devemos ainda admitir que o que vemos depende de nosso “horizonte de expectativas”. Wittgenstein parece ter em vista não tanto uma “descrição indireta” posterior à interpretação quanto uma descrição do que é visto imediatamente, uma experiência espontânea da visão. Todavia, se alguém retrucasse: “O que é que eu devo ver aí?”, serei obrigado a explicar as regras do jogo e falar das duas possibilidades: “cabeça de lebre” e/ou “cabeça de pato”. Poderei até mesmo propor que uma terceira possibilidade, “a cabeça L-P”, seria a partir de então incorporada ao nosso imaginário cotidiano, e assim por diante. Devemos também distinguir entre a “visão permanente” de um aspecto e a “revelação” de um aspecto. Percebo as mudanças de aspectos:

“Mas o que é diferente: minha impressão? Meu ponto de vista?--Posso dizê-lo? *Descrevo* a mudança como uma percepção, exatamente como se o objeto tivesse se alterado diante dos meus olhos”.
(193/190)

Suponha que duas figuras me sejam mostradas, uma com a cabeça L-P cercada de cabeças de pato, outra cercada de cabeças de lebre. Como poderíamos, antes de mais nada, diferenciar estas duas situações imaginárias?

“Imagine a cabeça L-P escondida sob um emaranhado de traços. Primeiro, noto-a na figura, aliás, simplesmente como cabeça de lebre. Depois, olho a mesma figura e noto as mesmas linhas, mas como pato, e nisto não preciso ainda saber que ambas as vezes tratava-se da mesma linha. Se, mais tarde, vejo o aspecto mudar, --posso dizer que aí o

aspecto L e o aspecto P são vistos de modo inteiramente diferente do que quando os reconheceria no emaranhado de traços? Não”. (199/193)

Devemos, finalmente, concluir que seria equívoco dizer que o que vemos é o que creio ver. O contexto parece exigir que apenas vejamos o que nos aparece, sem nenhuma conexão com o problema de crer ou saber --mesmo se alguém exclamasse “eu já sabia que era a figura L-P” ou “eu já conhecia este jogo!” Não se trata, em última análise, de uma diferenciação de estados mentais entre sujeitos que questionam a exterioridade do mundo e suas representações, mas para além do solipsismo metafísico de toda subjetividade trata-se de suspender todo e qualquer juízo sobre a interioridade do sujeito. Isso é corroborado com a analogia entre o significado do que falamos e representamos e a apresentação prática do que vivemos--por exemplo, a apresentação (*Darstellung*) do que é visto (198/192).

Finalizando com a questão do ceticismo no “segundo” Wittgenstein, encontramos em UG exemplos que ilustram a mesma gramática da apresentação, tais como “Todo corpo é extenso” ou “a água ferve a 100 °C”, que não dizem nada no sentido de constituir uma asserção descritiva de um estado de coisas (*Sachverhalt*) mas ajudamos a notar (*bemerkten*) algo. Também aqui o contexto é o da prova do mundo exterior, como atestam as notas tomadas por Norman Malcolm, quando da estadia de Wittgenstein na sua casa no estado de Nova York em 1949.²⁴ O ensaio de G.E. Moore sobre a prova do mundo exterior, considerado por Wittgenstein o seu melhor artigo, inspira toda a argumentação sobre a *Certeza*: “Se tu sabes que aqui

²⁴ Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

está uma mão, nós te concedemos todo o resto” (*Wenn du weißt, daß hier eine Hand ist, so geben wir dir alles Übrige zu*).²⁵ Se para Kant a prova do mundo exterior não tem sido alcançada pela filosofia (*KrV* B xxxix) e permanece um artigo de fé, para Moore nós podemos ao contrário saber/conhecer um número de proposições que não podemos provar, partindo de premissas verdadeiras, que são tacitamente evidenciadas pela constatação daquilo que todo mundo sabe ou reconhece, como senso comum. Contudo, como observou Jaakko Hintikka, “Moore não está provando tanto a existência do mundo exterior quanto mostrando que possuímos de fato um conceito impecável de existência aplicável a mãos, cadeiras, casas e outros ‘objetos exteriores’ triviais”.²⁶ A passagem, portanto, de “eis uma mão” a “mãos existem” não pode ser logicamente formalizada --seria impossível inferir ‘(Ex)P(x)’ de ‘P(a)’. Assim, quando Wittgenstein associa a matemática a jogos de linguagem consistindo de axiomas, teoremas, provas, operações, regras de inferência, etc., é o mesmo problema de seguir uma regra que nos impede de dissociar realidade e linguagem.²⁷ Contra a lógica da subjetividade metafísica,

²⁵ Wittgenstein está obviamente questionando o ponto de partida de Moore, “Here is one hand, and here is another”. Cf. G.E. Moore, “Proof of the External World” in *Proceedings of the British Academy* 1939; cf. “Defence of Common Sense” in *Contemporary British Philosophy*, 2nd Series, 1925 (org. J.H. Muirhead) Ambos publicados nos *Philosophical Papers* de Moore (Londres, 1959), traduzidos para o português por Pablo Ruben Mariconda, in *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989.

²⁶ J. Hintikka, *Logic, Language-Games and Information*. Oxford: Clarendon Press, 1973. p. 72.

²⁷ Cf. L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trad. G.E.M. Anscombe. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, III.27: “even if the proved mathematical proposition seems to point to a reality (*Realität*) outside itself, still it is only the expression (*Ausdruck*) of acceptance of a new measure (of reality)”.

contra idealistas, solipsistas e realistas (PU § 402), Wittgenstein opera uma verdadeira suspensão da representatividade pela apresentação das formas de vida que permitem ao cético manter o significado da existência de objetos físicos sem contra-senso.

CAPÍTULO DOIS

Episteme, Theoria, Praxis: O Legado Platônico-Kantiano da Epistemologia Moral em John Rawls

2.1. Sem dúvida um dos mais notáveis colegas e admiradores de Willard von Quine em Harvard, John Rawls tem sido mais conhecido pela sua reformulação do construtivismo moral de Immanuel Kant do que pela sua reavaliação de uma “epistemologia social naturalizada” (*social epistemology naturalized*) de David Hume, ao revisitar tanto a tese do dever-ser/ser (*ought/is thesis*) quanto a problemática relação entre crença (*belief*) e desejo (*desire*) ou entre razão (*reason*) e paixão (*passion*) em sua teoria ético-política da justiça como equidade (*justice as fairness*). Ao invés de reduzir as paixões, como fazem os não-cognitivistas (tais como Ayer, Russell e Gibbard) a emoções, expressões ou inclinações do arbítrio humano (*warm passions*, segundo a feliz fórmula de David Lewis) e esquivando-se de identificar realismo moral e intuicionismo (na esteira de Clark, Sidgwick e Moore), o cognitivismo antirrealista de Rawls mantém o dualismo prático-teorético kantiano de forma a viabilizar um internalismo deontológico capaz de revisitar a importante contribuição das teorias da escolha racional para a ética e a filosofia política, sem incorrer na mera redução da epistemologia moral a uma “moralidade psicologizada” (*morality psychologized*) ou numa versão anti-humana de legalismo. Partindo de suas leituras seminais de Hume e Kant nas *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000), procurarei examinar em que sentido o construtivismo rawlsiano

merece a denominação de “uma deontologia com face humeana” (“*deontology with a Humean face*”) em sua reabilitação da “epistemologia moral”, seguindo Ernest Sosa, Thomas Nagel, Robert Audi, David Brink e outros filósofos analíticos de língua inglesa, na busca de uma justificativa epistêmica para a ação moral. Rawls parte da original contribuição humeana quanto ao “papel epistemológico dos sentimentos morais” e sua correlata concepção da justiça como “virtude artificial” em oposição ao “intuicionismo racional”, em direção à formulação de uma razão prática deliberativa governada por um dispositivo procedimental de construção de inspiração kantiana.

O termo “epistemologia naturalizada” (*naturalized epistemology*) foi forjado por W.V. Quine em alusão a sua abordagem da epistemologia introduzida em seu famoso ensaio de 1969 ‘Epistemology Naturalized’, seguindo várias premissas epistêmicas que encontramos em David Hume, notavelmente 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 interessa a Rawls 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, 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, retorna ao cerne procedimental de sua universalizabilidade ao mesmo tempo em que busca livrar-se de seus dualismos.

2.2. Gostaria de argumentar aqui em favor de uma articulação entre *theoria* e *praxis* que defende a objetividade em moral sem incorrer em nenhuma das supracitadas reduções, segundo um modelo rawlsiano que, seguindo Hume e Kant, logra manter a correlação entre uma teoria

ideal e uma teoria não-ideal para dar conta de problemas práticos, i.e. referentes à ação humana e mais especificamente à vida política. Assim, limito-me a tão-somente reexaminar em que sentido a articulação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal na trilogia rawlsiana (*A Theory of Justice, Political Liberalism, The Law of Peoples*) logra reabilitar o modelo deontológico de inspiração kantiana de forma a responder aos desafios de um igualitarismo político num modelo cognitivista universalista. Neste sentido, procurarei mostrar que o conceito jurídico-formal de igualdade em Rawls, de inspiração kantiana, torna sua utopia política realista, não apenas no sentido de executável mas ainda de defensável e capaz de responder às exigências da instável condição humana de insociável sociabilidade.

Na medida em que Rawls rejeita a tese da meritocracia em sua defesa do igualitarismo, gostaria de aproximar esse procedimento da igualdade jurídico-formal de inspiração kantiana, em termos da articulação entre *theoria* e *praxis*. A questão da justiça é introduzida no mais famoso diálogo platônico, *A República* --considerado por muitos o primeiro tratado de filosofia política--com o intuito pedagógico de elevar a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) a um nível idealizado de inteligibilidade capaz de dar conta da melhor constituição (em grego, πολιτεία , como é intitulado no original) para os cidadãos de uma *polis* (cidade-Estado). O proto-comunismo platônico ou o seu igualitarismo ideal logra articular num mesmo *logos* sobre a justiça uma concepção moral de virtudes da alma com um projeto político aristocrático. A corrupção da *polis* --tão iminente quanto a demagogia inerente aos movimentos das massas (daí sua condenação pragmática da democracia)-- é dialeticamente proporcional à perversão da alma, tentada pelos prazeres imediatos de uma existência finita, destinada à morte. Resulta desse modo uma clara conexão entre imortalidade e virtude, justiça e eternidade. De resto, a imortalidade da alma ocupa um lugar privilegiado na

história das teorias da justiça que estruturaram a tradição metafísica, de Platão a Kant, segundo um raciocínio que nos remete a uma teologia retributiva e punitiva. Para Platão, os conceitos correlatos de *πολις*, *πολιτης*, *πολιτεια* e *ψυχη*, *αρετη*, *δικαιοσυνη* desvelam o próprio modo de estruturação dialética que caracteriza não apenas a composição deste diálogo de Platão, mas a sua filosofia ético-política como um todo. (Oliveira, 1999, p. 39-50) Deste modo, as concepções platônicas do bem, da justiça, das ideias, etc, fazem parte de um todo orgânico, uma epistemologia ao mesmo tempo metafísica e moral, onde a alma humana figura como ponto de encontro do macrocosmos e do microcosmos, do sensível e do inteligível, das aparências e da realidade, do não-ideal e do ideal. (White, 1992, p. 277-310) Como seu mestre, Platão teria herdado o apelo délfico do daimon socrático e procurado a verdadeira justiça na vida privada, antes mesmo de proceder à missão pública do filósofo, através da definição das virtudes e da ideia universal que as viabilizaria. Antes mesmo de falarmos de homens justos ou de diferentes opiniões sobre o que seja justo e injusto, é mister mergulharmos nas profundezas da alma e buscarmos uma definição ideal de justiça, segundo o seu *ειδος*. Se há uma “teoria platônica das ideias” em termos de uma dialética entre a *ψυχη* (alma) e o destino coletivo da *πολις* (cidade-estado), e em que consiste a forma do bem capaz de explicitar tal teoria, permanece um assunto deveras complexo para esta breve comunicação. De toda forma, para Platão, a *politeia* é a alma da *polis*, como já observara Allan Bloom, na medida em que a *psyché* aparece como o princípio (*arché*) racional por excelência que informa e governa a vida humana, tanto individualmente como coletivamente. (Bloom, 1968, p. 440) No entanto, a própria concepção de *psyché* já nos oferece aqui um grande problema para a epistemologia moral, na medida em que

serve para designar tanto o seu maior bem quanto o instrumento que anima o ser humano (como os cavalos e os cães também têm alma), portanto os seus desejos não-rationais assim como os racionais enquanto função (*ergon*) a ser preenchida pela virtude. Com efeito, para Platão, os conceitos do bem e da excelência da alma são correlatos aos da *eudaimonia* (florescer humano) e da satisfação dos desejos da *psyché*. A notável semelhança entre a divisão tripartida da alma no *Fedro* e a estrutura triádica da *polis-psyche* na *República* é reveladora neste sentido. A fim de ir além das aparências da justiça (aquilo que a justiça apenas parece ser), Sócrates parte em busca da verdadeira natureza da “justiça” (*dikaïosyné*) e “injustiça” (*adikia*) na alma humana (375-77). Com efeito, assim como o argumento da imortalidade da alma ilustra a filosofia política de Platão, a própria *polis* surge primeiro como um mero artifício ilustrativo (369a), precisamente ao introduzir o microcosmos da alma individual. O *eidós* de tal relação entre a *polis* e a *psyché* é tematizado de maneira mais completa no Livro IV, quando Sócrates conclui com espanto “que em cada um de nós existem os mesmos princípios e modos de ser que na *polis*” (435e). Platão emprega aqui a palavra *eidé*, que é comumente traduzida como “formas”. Ora, é sabido de todos que a metáfora platônica da visão, em particular sua concepção de *eidós*, orchestra grande parte de seus conceitos. Esta palavra é derivada do verbo εἶδew, “ver”, e pode significar “a aparência de algo”, o seu aspecto, como algo aparece aos nossos olhos. Daí o sentido de “forma, classe ou espécie” de coisa. A relação entre *polis* e *psyché* não pode, todavia, ser reduzida a uma analogia ontológica de causa-e-efeito ao ponto de fazermos corresponder às três classes da *polis* (governantes, soldados e “o resto da *polis*”, 414d) meramente uma divisão tripartida da alma. Com efeito, o *eidós* não implica nenhuma forma de correspondência causal, pois o próprio Sócrates chega a descrever elementos opostos da alma em termos de

“classes”, isto é, diferentes que caracterizam contrários na estrutura da *psyché*. Por exemplo, a análise do homem sedento que se abstém de beber é usada por Sócrates para distinguir entre a faculdade racional (*logistikón*) e a faculdade sensual (*epithymetikon*). Contudo, um terceiro elemento a ser acrescentado é a faculdade afetiva, *thymos* (“vivacidade, espirtualidade”), que é caracterizada pela ambigüidade, podendo aliar-se tanto à razão como aos desejos (Livro IV). Neste caso, a razão aparece em oposição principal ao *eros* -- notando-se que a *polis* não abriu ainda espaços para incluir o filósofo, que só entra em cena no Livro V. Às três partes da alma correspondem portanto as três classes da *polis*, num sentido estritamente dialético. Quanto às virtudes da *polis*, *sophia* (sabedoria) e *andreia* (coragem) são “departamentais”, isto é, só podem ser encontradas entre governantes e soldados, respectivamente, enquanto *sophrosyné* (“temperança” em oposição a *hybris*, “excesso”) e *dikaiosyné* (enquanto virtude de alocar a cada parte da *psyché* sua função particular) são estendidas a todas as três classes. Como modelo da *polis*, a estrutura da alma é hierárquica, governada pela *sophia*, auxiliada pela *andreia*; um equilíbrio interno é mantido pela *sophrosyné*, e a “ordem” (*kosmos*) é assegurada pela *dikaiosyné*. A *polis* ilustra e molda o ser humano, assim como a *psyché* governa e informa o indivíduo viabilizando a própria vida humana. Todavia, a constituição socrática da *polis* ideal parece condenada a fracassar na sua constituição de almas capazes de compor tal cidade-estado. Afinal, como observou MacIntyre, o desejo racional só se realiza numa *polis* ideal com uma constituição ideal. (MacIntyre, 1981, p. 140) Ora, se o bem é objetivamente estabelecido como valor absoluto e supremo a ser alcançado pela elevação dialética da alma, como dar conta da defasagem entre a razão deliberativa que guia o desejo racional e o desejo sensual e afetivo da alma? O problema da *akrasia*, da fraqueza da vontade humana, já antecipa aqui a tensão entre um querer racional (da

vontade, *Wille*, que quer o que deve ser quisto) e o arbítrio humano (*Willkür*, que traduz apenas as inclinações, paixões, instintos e desejos empíricos) na filosofia prática de Kant.

2.3. Podemos reexaminemos a questão ético-política da melhor constituição para a *polis* à luz da transformação da concepção platônica de *isonomia politiké*, igualdade social. Vlastos nos lembra que há uma vasta literatura desde a época de Heródoto que nos autoriza a identificar *isonomia* com *demokratia* enquanto forma mais equitativa (*fairest*) da constituição política. (Vlastos, 1981, p. 166s.) O termo ocorre na oração fúnebre de Platão (*Menexenus* 239 a), um *encomium* de Atenas, onde a idealização da *polis* serve para justificar sua rejeição da democracia igualitária. Aqui estamos em pleno acordo com o que lemos na *República* 558 c, onde a *demokratia* é descrita como “distribuição de um tipo de igualdade para iguais e desiguais indiscriminadamente”--daí a sua inerente injustiça. Vlastos enfatiza que, para além dos jogos de palavras, Platão estaria reafirmando o que já tinha sido dito em sua exposição da teoria das formas no *Fédon*, que a “igualdade” (*isonomia*) --i.e. recompensas iguais-- deviam ser dadas apenas aos “iguais” (i.e. àqueles cujas reivindicações são iguais). Este é, de resto, o sentido mais preciso de *areté*, “excelência”, enquanto mérito (*desert*, em inglês, objeto do que se merece, *what is deserved*). Assim, para Platão, o homem propriamente chamado democrático, o igualitarista ou igualitário (ισονομικον), isto é, aquele que ordena sua alma como a *polis* ordena seus ofícios, indiferente à excelência do merecimento para a ocupação de cargos (561c-e), (βιον ισονομικου τινοσ ανδρος). Resumindo, o problema com tal concepção de igualdade é que ela não dá primazia à excelência. Em escritos posteriores, notavelmente nas *Leis*, essa concepção de igualdade será contrastada com uma concepção geométrica de igualdade (ισον). Na medida em que Rawls rejeita a tese da meritocracia em sua defesa do igualitarismo, gostaria de

aproximar esse procedimento da igualdade jurídico-formal de inspiração kantiana, em termos da articulação entre *theoria* e *praxis*. Para tanto, retomo uma citação da conclusão da *Doutrina do Direito (Rechtslehre)* de Kant:

“Se alguém não pode provar que uma coisa é, pode tentar provar que ela não é. E se não for bem sucedido em nenhuma destas (como freqüentemente acontece), ele pode ainda perguntar se é de seu interesse aceitar uma ou outra das alternativas hipoteticamente, de um ponto de vista teórico or prático. Em outras palavras, uma hipótese pode ser aceita seja para explicar um certo fenômeno (como na astronomia, para dar conta do movimento de recuo [*Rückganges*] e do estado de repouso [*Stillstandes*] dos planetas), ou para alcançar um certo fim, que pode ser ainda pragmático, meramente técnico [*Kunstzweck*, um fim da arte], ou moral, i.e. um fim tal que a máxima de adotá-lo é ela mesma um dever. Ora é evidente que não é a suposição (*suppositio*) de que um tal fim possa ser executável que seria tomado como nosso dever, o que seria meramente um juízo teórico e, ademais, problemático; pois não pode haver nenhuma obrigação de crer em um tal fim. O que nos incumbe como dever é antes o agir em conformidade com a ideia daquele fim, mesmo se não há a menor verossimilhança teórica que ele possa ser efetivado, na medida em que a sua impossibilidade não pode ser tampouco demonstrada.”(Kant, 1997, p. A 232s.)

Grosso modo, identifica-se o internalismo epistêmico da ética kantiana com a sua formulação do imperativo categórico enquanto princípio a priori da moralidade.(Audi, 1997, p. 14) Na medida em que justifica a regra de universalizabilidade de proposições práticas, a crença de que devo agir de tal modo ou que tenho razões para agir

assim, nos remete segundo o modelo kantiano ao imperativo categórico enquanto princípio supremo da moralidade. Neste sentido, uma crença racional (o próprio princípio cognitivo da ação moral) não exige nenhum desejo ou paixão no sentido humeano do termo (de que a razão é sempre escrava das paixões). Assim, podemos facilmente concordar que o modelo deontológico kantiano é internalista, seguindo a formalização modal proposta por David Brink (1997, p. 4-32):

- (J ↔ B) cognitivismo
- (J → M) internalismo
- (M → D)rejeitando apenas a tese humeana, ◇ (B . ~D)

Permanece, todavia, o problema de articular vontade (*Wille*) e livre arbítrio (*freier Willkür*), num sentido de articulação da tarefa transcendental da fundamentação com a sua aplicabilidade empírica, ou, nos termos da *Doutrina do Direito*, da moralidade com a legalidade enquanto dimensões normativas internas e externas das leis da liberdade. Este tipo de problema tem sido identificado por Michael Smith (1994) como sendo o problema moral por excelência, na medida em que satisfaz (1) a tese da objetividade (juízos morais nos remetem a crenças racionais que podem ser epistemicamente justificadas, “It is right that I ϕ ” --“objectivity thesis”), (2) a exigência de praticabilidade (“practicality requirement”, i.e., o juízo moral é suficiente para explicar a ação que deve ser realizada), e (3) a psicologia crença-desejo de inspiração humeana: “*An agent is motivated to act in a certain way just in case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume’s terms, distinct existences*”.(ibid., p. 12) Brink e outros interlocutores de Smith também mostram que essa problemática é correlata a um outro problema, de origem tão racionalista quanto empirista, que é o do realismo e

antirrealismo em moral. Segundo autores de língua inglesa que defendem a realidade de valores morais como o bem independentemente de nossa valoração, juízo moral ou expressão pela emoção ou desejos, uma concepção do realismo moral encontra-se em Kant assim como em Platão (G.E. Moore, Iris Murdoch, David Brink), ao contrário de autores que defendem alguma forma de não-cognitivism (como o emotivismo de A.J. Ayer, o prescritivismo de Richard Hare e o expressivismo-normativo de Allan Gibbard). Todavia, embora seja questionável a identificação do realismo moral com o intuicionismo, há ainda aqueles que seguem uma concepção procedimentalista ou construtivista do antirrealismo na filosofia moral de Kant (Rawls, Habermas, O'Neill, Pogge, Wood, Schneewind). Foi sobretudo após a publicação da *Teoria da Justiça* de Rawls em 1971 que vários estudos têm procurado resgatar um modelo cognitivista em ética e filosofia política, de forma a evitar os dilemas e aporias decorrentes da mera redução do realismo ao intuicionismo, da oposição entre internalismo e externalismo ou da rotulação de falácia naturalista às abordagens que operam um retorno pós-kantiano a Hume. É neste sentido que podemos realizar um experimento com o pensamento político (*a political thought-experiment*), postulando uma posição original enquanto princípio universalizável da igualdade. Imaginemos uma situação em que todos subscrevamos ao seguinte princípio ético-político. “Somos todos iguais na medida apenas (i.e. justamente) em que temos todos a mesma liberdade”. Ou seja, não tanto que sejamos todos livres do mesmo modo *de facto*, mas que sejamos todos *de jure* igualmente livres. Esta situação hipotética é obviamente uma construção da razão prática e que embora todo mundo (ou pelo menos muita gente) conheça a existência de algum artigo na Constituição de seu país que postule tal igualdade e disso se sirva para reivindicar direitos concretos particulares (aqui e alhures), o que em Kant seria uma proposição sintética a priori (na

Rechtslehre), em Rawls não passa de um dispositivo procedimental de representação. O construtivismo de Rawls, assim como o equilíbrio reflexivo de seu correlato coerentismo epistêmico-moral (*moral epistemic coherence theory*), servem aqui para explicitar a correlação que se busca estabelecer entre igualdade e liberdade na própria formulação de um princípio universalizável de justiça, segundo o modelo internalista e antirrealista da interpretação kantiana. É neste contexto de pesquisa meta-ética que eu gostaria agora de expolrar a leitura que Rawls nos oferece de uma concepção kantiana de igualdade, onde a questão empírico-pragmática da motivação e do desejo é revisitada e resgatada na reformulação do princípio de universalizabilidade em seus desdobramentos substantivos.

2.4. Segundo um dos mais ilustres interlocutores de John Rawls, Amartya Sen, o conceito de igualdade admite hoje pelo menos quatro sentidos socio-econômicos diferenciados, quando se discute o problema em teoria política --que não poderia obviamente ser confundido com a igualdade ôntico-ontológica de entes na natureza ou com a igualdade matemática, por exemplo. Segundo Sen, o grande divisor de águas em teoria política e econômica é justamente o de se avaliar o que está efetivamente em jogo na formulação da questão: “igualdade de quê?” (*equality of what?*). Como toda abordagem ética dos arranjos sociais parece defender uma certa ideia de igualdade, resta-nos especificar qual é o objeto da igualdade nas modernas versões do igualitarismo. Enquanto igualitaristas de esquerda advogam a igualdade de proventos e ganhos salariais (*income-egalitarians*) e os libertarianos exigem apenas a igualdade de direitos e liberdades individuais (*pure libertarians*), utilitaristas clássicos insistem na igualdade de utilidades e os igualitaristas do bem-estar social (*welfare-egalitarians*) defendem a igualdade dos níveis de bem-estar. (1994, p. 5ss.) A questão não seria, portanto, de ser a favor ou contra a igualdade em termos sociais, econômicos

e políticos, mas de estabelecer os mecanismos institucionais capazes de promover as igualdades desejáveis e de manter ou ignorar as desigualdades aceitáveis. Dada a diversidade da natureza humana, da divisão social do trabalho e de suas multiformes manifestações em seus processos civilizatórios (nas artes, nas ciências e nas religiões), a filosofia ocidental sempre buscou ideais de igualdade capazes de universalizar o sentido próprio do ser humano em suas relações éticas e políticas. A articulação entre igualdade, liberdade e justiça que embasa a teoria rawlsiana da justiça como equidade é, como todos sabem, de inspiração kantiana e reformula, a meu ver, a mais importante contribuição de Immanuel Kant para a filosofia do direito, a saber, o seu procedimentalismo enquanto correlato jurídico do princípio de universalizabilidade em filosofia moral. Com efeito, é sobretudo a partir do liberalismo kantiano que os ideais iluministas da tolerância, liberdade, igualdade e reciprocidade convergiram numa teoria da justiça capaz de ordenar juridicamente as instituições sociais, econômicas e políticas de uma sociedade igualitária. Seguindo uma interpretação kantiana da justiça como equidade, proponho-me a reexaminar a questão da igualdade à luz do opúsculo de Kant *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas não vale na prática* (“Über den Gemeinspruch: ‘Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis’”, 1793) e do ensaio de Rawls, “Uma Concepção Kantiana de Igualdade” (1975). Se um dos problemas centrais de uma teoria kantiana da justiça consiste em articular, de um lado, liberdade e igualdade (como Rawls o sugere através do princípio da “igual liberdade”), e, de outro lado, igualdade e desigualdade (“princípio da diferença”), em que medida podemos resgatar um igualitarismo procedimental em Kant sem incorreremos num conseqüencialismo utilitarista ou numa versão conservadora de reformismo político? A correlação que Kant estabelece entre *theoria* e *praxis* pode nos ajudar a encontrar uma posição defensável que faça jus

a ambos desafios, sobretudo quando, na segunda parte do *Gemeinspruch*, Kant argumenta em favor de uma igualdade legal, na medida em que todos são iguais perante a lei, em pleno acordo com o seu princípio de liberdade inata correlato à própria concepção de igualdade inata, esboçado na *Rechtslehre*.

O projeto kantiano da paz perpétua, enquanto extensão e fim terminal (*Endzweck*) de sua teoria do direito, repousa numa “utopia realista” que Rawls corretamente identificou com um igualitarismo cosmopolita liberal, cujo moto negativo (“veto irresistível”, *unwiderstehliches Veto*) foi formulado pelo próprio Kant nos seguintes termos: “Não deve haver guerra” [*Es soll kein Krieg sein*].(A 233) Tanto no estado de natureza para as relações entre cidadãos de uma mesma nação quanto nas relações internacionais entre os povos, a guerra contradiz a própria ideia kantiana do direito e da justiça. A passagem de um estado hobbesiano de guerra para um estado de paz através do contrato social é condição *sine qua non* para a constituição política e para a subsequente sobrevivência do gênero humano, em sua complexa condição de insociável sociabilidade. Interessantemente, na segunda parte do *Gemeinspruch*, Kant se propõe a ratificar a teoria hobbesiana do estado de natureza, reformular sua concepção de contratualismo e refutar o seu absolutismo. Segundo Kant, como já fôra de resto assinalado na Primeira *Crítica* (KrV B 780), o estado de natureza é inevitavelmente identificado com um estado de guerra, posição esta que é ratificada na *Paz Perpétua*, onde Kant afirma que “o estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é um estado de natureza (*status naturalis*), que antes é um estado de guerra, i.e. posto que nem sempre uma eclosão de hostilidades, contudo [é] uma ameaça permanente destas.”(Kant, 1989, p. 32) Kant concorda, portanto, com Thomas Hobbes quanto à igualdade dos seres humanos no estado de natureza. O grande ponto de ruptura consiste precisamente no conceito

de liberdade que, para Kant, não poderia ser pensado em termos empíricos ou meramente negativos (“ausência de impedimento”) na fundamentação de uma teoria da justiça. Kant se refere ao princípio *pacta sunt servanda*, concordando com Hobbes quanto ao exercício legítimo da coerção que obriga a todos o cumprimento da lei segundo os próprios princípios da justiça. Todavia, Kant não pode seguir Hobbes quando se confunde a renúncia sem reserva da liberdade natural (enquanto faculdade de se fazer o que se quer) com a instituição contratual do Estado despótico. É neste sentido que Rawls aproxima o modelo kantiano do liberalismo de Locke e do igualitarismo de Rousseau, em contraposição ao modelo hobbesiano. Como para Hobbes o conceito de liberdade ainda permanece num nível negativo, isto é, de negação de condicionamentos fenomênicos ou de ausência de determinação causal, Kant obviamente aproxima-se mais de uma concepção liberal-democrática do que do absolutismo hobbesiano. Para melhor compreendermos como se dá a apropriação kantiana do modelo contratualista clássico seria necessária uma investigação de sua filosofia da história, pois é no regramento de uma história mundial (*Weltgeschichte*) que a liberdade, em sua acepção positiva de autodeterminação da razão prática pura, realiza a sua finalidade moral de modo a satisfazer suas exigências externas e internas de legalidade. Assim como Hobbes, Kant argumenta no *Gemeinspruch* (A 248) que o *contractus originarius* ou *pactum sociale* não deve ser tomado como um fato histórico mas, para além do filósofo de Malmesbury, Kant concebe o contrato como uma “ideia da razão”, de forma a estabelecer o teste de validade do direito público. (Kant, 1992, p. 82) Assim como Kant rejeita o regramento hobbesiano de interesses particulares através da barganha, o filósofo de Königsberg renuncia também ao modelo jusnaturalista de John Locke, segundo o qual a autopreservação e a garantia absoluta de direitos de propriedade são direitos naturais anteriores ao contrato

social. De acordo com Rawls, a contribuição kantiana consiste sobretudo em tornar defensável uma correlação de igualdade normativa entre um ideal de pessoa humana (pessoa moral, livre e igual) e uma sociedade ideal (que ele denomina “well-ordered society”, seguindo uma fórmula de Jean Bodin, “république bien ordonnée”, de 1576). A fim de sugerir a ideia principal, Rawls nos convida a pensar na noção de uma sociedade bem ordenada como uma interpretação da ideia de um reino de fins concebida como uma sociedade humana sob circunstâncias de justiça. Segundo Rawls, “os membros de tal sociedade são livres e iguais e nosso problema consiste, portanto, em achar uma interpretação de liberdade e igualdade que seja naturalmente descrita como kantiana”. Assim, partindo da distinção liberal entre liberdade positiva e negativa, tal como foi apropriada e desenvolvida por Kant, Rawls se serve deste contraste e recorre à ideia da “posição original”, de forma a supor “que a concepção de justiça apropriada para uma sociedade bem ordenada é aquela que seria acordada numa situação hipotética que fosse equitativa (*fair*) entre indivíduos concebidos como pessoas morais livres e iguais, isto é, como membros de uma tal sociedade. A equidade (*fairness*) das circunstâncias sob as quais o acordo é alcançado se transfere à equidade dos princípios acordados. A posição original foi concebida de tal forma que a concepção de justiça resultante seria apropriada.”(Rawls, 2001, p. 254-266)

Para Rawls, a visão de Kant é marcada por um número de dualismos, em particular, entre o necessário e o contingente, forma e conteúdo, razão e desejo, noumenon e fenômeno. Não seria questão de abandonar ou não esses dualismos como foram concebidos por Kant, mas de abraçar sua concepção moral em sua estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes deu mas são reinterpretados e sua força moral reformulada dentro do

escopo de uma teoria empírica. Ao articular a teoria ideal nas duas primeiras partes de *Uma Teoria da Justiça* (capítulos I a VI) com a teoria não-ideal da terceira parte (capítulos VII a IX), Rawls segue um caminho já proposto pela filosofia do direito kantiana na medida em que evita o reducionismo naturalista do direito natural clássico (direitos naturais como causalidade de uma lei natural) e o dogmatismo teológico da metafísica tradicional (direito divino dos monarcas). Rawls procura reabilitar o liberalismo político, mais ou menos como Kant reinterpreta o liberalismo lockeano e o igualitarismo rousseauiano em sua reformulação do contratualismo. Ademais, o construtivismo político rawlsiano se revela também um perspectivismo semântico-transcendental, na medida em que a empiricidade de arranjos jurídicos, sociais e institucionais é compatibilizada com as construções procedimentais de princípios de justiça, permitindo que as perspectivas da primeira pessoa (no singular para indivíduos em seus planos de vida e no plural para o “nós” da cultura política) sejam articuladas com as concepções teóricas de observadores, filósofos e cientistas sociais que contribuem para a formação da vontade e opinião de cidadãos.

Assim como em Hobbes o estado de natureza não pode ser pacífico, mas é necessariamente belicoso, Kant evoca um estado de natureza internacional, na guerra de nações contra nações, e que somente pela constituição de uma liga das nações, enquanto dispositivo procedimental de contrato, pode-se contemplar a coexistência pacífica entre os povos. Ao contrário de Hobbes, todavia, o vínculo contratual não se encontra numa racionalização estratégica visando evitar o perigo iminente da morte violenta, mas num ordenamento jurídico, fundamentado moral e procedimentalmente num dispositivo de representação análogo ao do imperativo categórico, por ele denominado o “princípio universal do direito / justiça”: “É justa toda a

ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais.” (Kant, 1997, p. 230) Apesar de compartilhar com Hobbes a identificação do estado de natureza com um estado de direito privado (na verdade, pode-se argumentar que, para Hobbes, o direito a todas as coisas constitui-se num direito a coisa alguma), a passagem deste ao estado de direito para a promoção da justiça é, para Kant, necessariamente distinto de um estado social—portanto, como em Locke, a sociabilidade deve ser politicamente regrada pelo contrato mas pode existir em sua condição natural (*status artificialis*, em oposição ao *status civilis*). Segundo Kant, “Do direito privado no estado natural resulta um postulado de direito público: “Tu deves juntamente com os demais, na relação de uma coexistência necessária, sair do estado natural para entrar em um estado de direito, i.e., estado de uma justiça distributiva”. (ibid., p. 145) Assim como em Hobbes, a hipótese do contrato funciona em Rawls como um dispositivo heurístico capaz de dar conta de uma situação histórica determinada: embora a maior parte das nações tenha historicamente emergido de guerras contra seus vizinhos, o contrato é invocado como metáfora solene de nascimento e coesão da *commonwealth*, em oposição a quaisquer situações de guerra civil.

Obviamente a concepção kantiana de razão prática refuta todo nível empírico de fundamentação voluntarista, sendo a vontade pura (*Wille*) contraposta ao arbítrio ou “vontade” (*Willkür*) no sentido fraco de inclinação, desejo, impulso, escolha ou quaisquer atos de um querer psicologicamente condicionado. Por isso mesmo, o princípio de autonomia da razão prática deve coincidir, segundo Kant, com a própria vontade enquanto vontade geral, universalizável e publicamente reconhecida como boa, soberana e eficiente, isto é, capaz de realizar a liberdade de todos os membros da sociedade enquanto

seres humanos, assegurar a igualdade de todos enquanto sujeitos e manter a independência de cada um como cidadão. (Kant, 1992, p. 73 ss.) A concepção de liberalismo em Kant permanece fiel ao seu distanciamento teórico do dogmatismo racionalista de Hobbes: uma metafísica embasada *more geometrico* mostra-se insuficiente para dar conta da liberdade e do complexo conceito de natureza humana, assim como o império da lei (*the rule of law*) não decorre de uma soberania absoluta mas de um estado de direito autonomamente estabelecido, a própria base do *Rechtsstaat* político. A justificação, segundo Locke, da resistência dos cidadãos a uma determinada forma de governo (*Commonwealth* no sentido político), portanto, a legitimação da dissolução do governo não se coloca ao serviço, na perspectiva kantiana, de práticas revolucionárias mas de reformas constitucionais. (ibid., p. 162) A concepção rawlsiana de sociedade política enquanto sistema cooperativo estável embasado num consenso justaposto de doutrinas abrangentes razoáveis é uma concepção liberal nitidamente pautada pelo princípio lockeano da tolerância e pela formulação kantiana da liberdade segundo um princípio de universalizabilidade que formaliza a ideia popular de que “a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro”. (Rawls, 1996, p. 43, 134) Nas palavras de Lewis White Beck, a fundamentação kantiana da moral dá conta de um “conhecimento moral do senso comum”; *mutatis mutandis*, dir-se-á que Rawls visa a uma formalização procedimental da “sociedade mais justa” que todo mundo, com um senso de justiça e concepções razoáveis do bem, naturalmente deseja. Na Introdução à edição em *paperback* de *Political Liberalism*, Rawls explicitamente define sua concepção político-liberal de justiça segundo as três condições seguintes: 1. uma especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades; 2. uma prioridade especial para tais liberdades; e 3. medidas que assegurem aos cidadãos, independentemente de sua posição social, meios adequados

(referentes aos bens primários) para fazer um uso inteligente e efetivo de suas liberdades e oportunidades.(*ibid.*, p. xlviii) Com efeito, assim como a proeminência das liberdades civis e da tolerância contrapõem concepções liberais como as de Locke, Kant e Rawls a versões (utilitaristas) que recorrem ao princípio de utilidade, a primazia do justo sobre o bem é o que caracteriza o liberalismo rawlsiano de inspiração kantiana em oposição a toda forma de libertarismo.

Para Kant e Rawls, o princípio universalizável da justiça deve preceder toda tentativa pragmática de se chegar a um acordo segundo projetos racionais do bem precisamente por causa da identificação entre fim terminal e liberdade humana, anterior a toda escolha racional dos meios para atingir fins contingenciais. Neste sentido, a concepção deontológica do liberalismo kantiano se opõe a Hobbes e a Locke:

“Todo conceito de um direito externo é derivado inteiramente do conceito de *liberdade* nas relações mútuas externas de seres humanos, e não tem nada a ver com o fim que todos os homens têm por natureza (o propósito de alcançar a felicidade) ou com os meios reconhecidos para atingir tal fim.”(Kant, 1992, p. 73)

2.5. Ao propor uma concepção kantiana de igualdade, John Rawls visa situar dentro de sua interpretação kantiana da justiça como equidade uma concepção de igualitarismo que faça jus, por um lado, ao desafio empírico do liberalismo político, renunciado pela visão semântica ideacional de Locke (a ideia de igualdade, numa perspectiva propriamente de uma filosofia prática da linguagem), e por outro lado, à efetiva realização da igualdade pela liberdade, como abstratamente formulado por uma “vontade geral” no sentido proposto por

Rousseau. Creio que uma concepção kantiana de igualdade, tal como foi reformulada por Rawls, responde aos desafios teóricos de um termo que tem sido empregado de maneira tão vaga quanto imprecisa em textos clássicos da ética e da filosofia política, sobretudo quando confunde uma concepção formal de igualdade (por ex., jurídica e política) com uma concepção material ou real de igualdade. O exemplo clássico é o da Declaração Universal dos Direitos Humanos quando afirma no seu artigo primeiro: “*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits...*” (os homens nascem e permanecem livres e iguais em direito). Esta seria, de resto, a problemática platônica --retomada por seu mais ilustre discípulo, Aristóteles (na *Ética a Nicômaco*)-- na formulação de uma *forma* de igualdade capaz de transcender a mera *aparência* de coisas iguais, notavelmente pelas diferentes leituras dos argumentos socráticos sobre participação e separação do ser dos entes no *Fédon* (74a-75e).

Gostaria de propor aqui que a articulação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal da justiça decorre reflexivamente da articulação kantiana entre *theoria* e *praxis*, na medida em que a teoria é tomada *strictu sensu* enquanto teoria das representações (no nosso caso, das Ideias de liberdade, contrato e igualdade) e a *praxis* é concebida não no sentido pragmático vulgar (que Kant explicitamente rejeita no seu *Gemeinspruch*) mas no sentido crítico do “uso prático da razão pura”, i.e. na realização efetiva das representações práticas de nossa liberdade na moral, no direito e na política:

“Chama-se *teoria* mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas regras são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições as quais, no entanto, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação. Inversamente, denomina-se *prática*

(*Praxis*) não toda a operação, mas apenas a efetuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta representados na sua generalidade.”(Kant, 1992, p. 57)

Kant visava inicialmente em seu opúsculo à sátira do eminente matemático Abraham Kästner que denunciara, no seu texto de 1793 [“Pensamentos sobre] a inabilidade de escritores produzirem uma rebelião”, (*Gedanken über das Unvermögen der Schriftsteller Empörungen zu bewirken*). Kant buscava mostrar, assim, que a validade de uma teoria não dependia de suas conseqüências revolucionárias, como se houvesse uma fórmula quimérica vulgar que colocasse em prática todas as utopias teorizadas, mas evitava igualmente as reações conservadoras de Edmund Burke com relação à Revolução Francesa (*Reflections on the French Revolution*, 1790) e seus leitores na Alemanha, em particular o grande jurista Gottfried Achenwall, Friedrich Gentz (que traduziu a obra de Burke para o alemão em 1793) e o secretário do Chanceler Wilhelm Rehberg. Interessantemente, Burke rejeita o ideal revolucionário da igualdade por ser contrário à própria natureza, assim como a *liberté* em questão não passava de uma ideia metafísica esvaziada de todas as relações concretas e a *fraternité* era apenas um pretexto dos revolucionários para promover seus vícios da ambição, orgulho, lascívia e sedição. Tal evento serviu mais uma vez para questionar o valor da teoria filosófica e suas pretensões morais, em face dos acontecimentos históricos. Se Kant já havia contraposto o ser dos eventos naturais ao dever-ser da liberdade, a própria questão da intervenção humana na história em seus processos civilizatórios exigia no final do século XVIII uma reflexão que desse conta das aspirações da liberdade num contexto político tão polêmico quanto complexo. Para Kant, em última análise, a teoria define a prática na sua própria aplicação efetivante, o que poderia ser formulado através da faculdade de julgar

(*Rechtslehre* § 62), em se tratando de uma relação sintética entre o que é determinado pela teoria e o que permanece objeto de experiência prática. O grande desafio moral da teoria política (assim como da teoria do direito) consiste afinal na real condição humana de desregramento, de não se submeter a princípios racionais que, idealmente ou em teoria seriam os mais razoáveis para balizar uma condição estável ou viabilizar a estabilidade social e política. Embora não proceda a uma analogia direta com a matemática (como queriam os racionalistas, de Descartes a Leibniz), Kant afirma no § E (1997, p. 233) que não é tanto o conceito de direito (condições que permitem que o meu direito e o teu direito sejam compatibilizados conforme a lei universal da liberdade) mas antes enquanto coação plenamente recíproca e igual que viabiliza tal conceito sob uma lei universal. É neste sentido mesmo que Kant defende no *Gemeinspruch* a igualdade quanto ao direito de coação, atribuído a cada membro da comunidade, enquanto súditos, na medida em que todos estão igualmente sob as mesmas leis do Estado:

“...Todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade de outrem com a condição de que ela possa coexistir com a minha segundo uma lei universal... em virtude da qual todos os que, enquanto súditos, fazem parte de um povo encontram-se num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, a saber, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal da liberdade.”
(A 240s.)

Deste mesmo princípio decorre a condenação da escravidão, na medida em que o súdito deixa de ser seu próprio senhor e entra na classe dos animais domésticos, no que seria mais tarde identificado pela sociologia como uma “morte social”. Creio inclusive que esta concepção de

igualdade pode ser aplicada contra o sexismo, latente na visão pré-feminista de Kant (que ainda submete a mulher ao seu marido, como tem sido o costume de 2400 anos de falocentrismo!) Rawls se reapropria de Kant precisamente para defender uma concepção igualitária e pública de autonomia política. Assim a autonomia política, enquanto liberdade positiva, exige uma correlação entre liberdade e igualdade nos seguintes termos:

“Minha *liberdade* exterior (jurídica) deve antes ser definida assim: ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquelas que pude dar meu assentimento. A *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é justamente assim aquela relação dos cidadãos segundo a qual ninguém pode obrigar juridicamente outrem a algo sem que ele ao mesmo tempo se submeta à lei de também *poder* ser obrigado por ele reciprocamente do mesmo modo.”(Kant, 1989, p. 34)

2.6. À guisa de conclusão, observamos que Rawls mantém os dois princípios igualitários de justiça, visando um ideal de sociedade (“bem ordenada”), de forma a assegurar a proteção recíproca dos interesses fundamentais que os membros de uma tal sociedade supostamente possuem, portanto, os seus direitos básicos. Isso nos remete, mais uma vez, a uma noção normativa de pessoa moral, não apenas livre, mas igual, isto é, na medida em que todos são igualmente livres. A normatividade implícita nesta reformulação do ideal kantiano de pessoa é correlata à estruturação institucional da sociedade, e é neste sentido jurídico preciso que podemos dizer que as pessoas modelam a sociedade na mesma proporção em que são por esta modeladas --muito remanescente da correlação entre alma e *polis* em Platão. Um dos méritos da leitura que Rawls nos oferece da filosofia moral kantiana reside justamente na superação do “formalismo estéril” e do

“transcendentalismo” freqüentemente atribuídos ao modelo deontológico por comunitaristas e naturalistas. Ao tentar tornar o procedimentalismo de inspiração kantiana mais defensável, Rawls corrobora o argumento deontológico contra todos os modelos teleológicos, perfeccionistas e utilitaristas, rejeitando, por um lado, a confusão entre fundamentação e aplicabilidade da moral e do direito, e contemplando, por outro lado, as reivindicações empíricas de tais modelos. A primazia do justo sobre o bem, assim como a contraposição entre o razoável e o racional, é evocada por Rawls com o intuito de viabilizar a igualdade e a liberdade, *de facto* e *de jure*. As pessoas são livres e iguais porque *devem ser* razoáveis, apesar de todas as suas deficiências e contradições empíricas, mesmo quando buscam promover seus projetos racionais e concepções do bem --por mais conflitantes e incompatíveis que sejam. Afinal, segundo Rawls,

“...as pessoas não se concebem como se fossem inevitavelmente vinculadas a qualquer arranjo particular de interesses fundamentais; ao contrário, elas se percebem como capazes de rever e modificar esses fins terminais. Elas desejam, portanto, dar prioridade a sua liberdade para fazer isso, e assim sua lealdade original e contínua devoção aos seus fins devem ser formadas e afirmadas sob condições que são livres. Ou, para dizer em outros termos, os membros de uma sociedade bem ordenada são vistos como responsáveis pelos seus interesses e fins fundamentais. Embora enquanto membros de associações particulares alguns possam decidir na prática delegar esta responsabilidade para outros, a estrutura básica não pode ser construída de forma a prevenir que as pessoas desenvolvam sua capacidade de serem responsáveis ou que obstruam seu exercício da mesma uma vez a tenham alcançado. Os arranjos sociais devem respeitar a sua

autonomia e esta aponta para a propriedade dos dois princípios.”(Rawls, 2001, p. 260)

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls já havia contraposto (§ 2) a teoria ideal da justiça à teoria não-ideal, em função da estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada enquanto objeto primário de justiça como equidade, assim como contrapõe uma teoria de aquiescência estrita (*strict compliance*) a uma teoria de aquiescência parcial (*partial compliance theory*, §§ 25, 39). Essa mesma contraposição é retomada na estrutura do argumento central do *Direito dos Povos* (Rawls, 1999), onde nas partes I e II a ideia genérica do contrato social é estendida, respectivamente, à sociedade dos povos democráticos liberais e à sociedade dos povos não-liberais decentes, enquanto a parte III considera dois tipos de teoria não-ideal, a saber, um tipo que lida com condições de não-aquiescência (Estados fora da lei) e outro que trata de condições desfavoráveis, dentro de seu projeto de tornar defensável uma utopia realista, capaz de garantir a sobrevivência da humanidade e a coexistência pacífica entre os povos do planeta.

Na *Teoria da Justiça*, as duas primeiras partes tratam do que Rawls denomina uma teoria ideal da justiça, enquanto a terceira diz respeito à teoria não-ideal. Trata-se portanto de articular o trabalho meta-teórico dos procedimentos formais da moral com o seu correlato substantivo normativo: a fim de problematizar a sociedade como ela é, deve-se partir de uma análise deontológica, qual seja, a de como ela deveria ser para ser caracterizada como uma sociedade justa. No nível da teoria ideal, encontra-se propriamente a sua ideia de um igualitarismo liberal, através dos conceitos da “posição original” e da “sociedade bem-ordenada”. A teoria não-ideal procura demonstrar a exequibilidade da justiça como equidade, na medida em que a cultura política, movimentos sociais e reformas constitucionais viabilizam, pelo “equilíbrio reflexivo”, uma

aproximação cada vez maior dos ideais de justiça, liberdade e igualdade propostos. Rawls procura esquivar-se assim do positivismo jurídico, de um lado, e das definições materiais da justiça (do jusnaturalismo clássico), de outro. É precisamente este modelo procedimental, formal, de articulação entre regras (procedimentos) e práticas (instituições) que caracteriza o trabalho conceitual da obra de Rawls como um todo e a aproxima dos projetos políticos de Platão e Kant. No *Liberalismo Político*, Rawls reafirma que a teoria ideal (“which defines a perfectly just basic structure”) é um complemento necessário para a teoria não-ideal “sem a qual o desejo de mudança carece de propósito” (without which the desire for change lacks an aim). (Rawls, 1996, p. 285) Mais uma vez, Rawls defende aqui seu modelo de uma teoria puramente procedimental (a purely procedural theory) mas cujos princípios estruturais são capazes de substantivar e efetivamente tornar a nossa ordem social vigente em uma ordem cada vez mais justa, em direção ao ideal de uma estrutura básica equitativa (a fair basic structure). Assim, a articulação entre a teoria ideal e a teoria não-ideal atinge todo o seu vigor climático para uma teoria da democracia, que a meu ver permeia a original contribuição de Rawls para a teoria política do nosso século. Embora não possa desenvolver este ponto aqui, creio que neste sentido muitas críticas dirigidas ao *Direito dos Povos* são errôneas, sobretudo no que diz respeito à lista minimalista dos direitos humanos evocados por Rawls (*the right to life and to personal security, the right to personal property, the right to the requirements of a legal rule, the right to a certain amount of liberty of conscience and association, and finally the right of emigration*). Segundo tais críticos, o projeto de Rawls teria fracassado ao excluir de sua lista dos direitos humanos universais fundamentais direitos tais como o de um governo democrático, da igualdade política ou o direito a uma distribuição igualitária ou welfrista de bens materiais. Gostaria de concluir afirmando que, justamente por se

tratar de uma teoria não-etnocêntrica, não concordo (1) que haja uma tal exclusão e (2) que não seja contemplada a possibilidade de intercâmbios e de trocas interculturais, capazes de enriquecer cada vez mais nossa compreensão do que sejam os direitos humanos ou o escopo político-pragmático de tais direitos, de forma a incluir valores e contribuições de povos não-eurocêtricos, não-cristãos e não-ocidentais. (1) A própria concepção de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*), evita a tentação de reduzir o modelo procedimental do “liberalismo político” a uma cosmovisão (*world view, Weltanschauung*) ou doutrina abrangente (moral, religiosa, ideológica ou mesmo filosófica!). Embora tal concepção seja, com efeito, “filosófica”, o consenso sobreposto se refere reflexivamente a uma razão pública irreduzível a quaisquer filosofias ou doutrinas abrangentes. Creio que aqui reencontramos a dimensão histórico-pragmatista do argumento rawlsiano, neste sentido mais defensável do que as leituras alternativas de tomar o liberalismo político como uma doutrina abrangente ou de praticar o proselitismo democratizante do imperialismo americano ou de outros projetos na esteira do argumento de Trasímaco (“a justiça é a lei do mais forte”). (2) Assim, o sentido substantivo da humanidade (muito próximo, convenhamos, da versão material do imperativo categórico kantiano, qual seja, de tratar sempre a humanidade também como um fim em si) adquire toda sua força normativa. O ser humano é um fim terminal (*Endzweck*), sagrado, digno de ser preservado em sua integridade e inviolabilidade, enfim, em sua própria constituição empírico-transcendental, para além de todos os reductionismos empíricos e transcendentais. Creio que a filosofia política de Rawls nos ajuda a entender, afinal, por que os direitos humanos exigem uma fundamentação filosófica ao mesmo tempo em que não se deixam reduzir a nenhuma filosofia ou pretensão de verdade –metafísica ou não.

CAPÍTULO TRÊS

Kant, a Ontoteologia e a Cosmoteologia: Reconstruindo a Ontologia Social em Heidegger, Lukács e Honneth

3.1. Em seu mais recente estudo sobre o programa heideggeriano de desconstrução da metafísica, Ernildo Stein reformula o problema pós-kantiano da crítica à metafísica nos seguintes termos: “Qual é, afinal, a relação entre Ontoteologia e Cosmoteologia?” (Stein, 2014, p. 185) Em se tratando de uma questão que permanece aberta, gostaria de retomá-la à luz do que seria uma reconfiguração pós-metafísica da relação entre metafísica e ciência, esboçando uma tentativa de respondê-la, explorando três questões correlatas, colocadas por Stein nesse texto, que nos convida a revisitar o problema kantiano e suas interpretações neokantianas e fenomenológicas:

- (1) “Quais as consequências da crítica heideggeriana à metafísica?” (*ibidem*, p. 71)
- (2) “Podemos dispensar uma metafísica repensada?” (*ibidem*, p. 95)
- (3) “A metafísica como uma questão fundamental ou várias metafísicas?” (*ibidem*, p.105)

Segundo Ernildo Stein, a questão metafísica da relação entre a ontoteologia e a cosmoteologia permanece aberta precisamente por causa da impossibilidade de

reduzi-la a uma única via contemplativa ou teórica, por exemplo, quando trata do tempo e do movimento através da questão aristotélica do motor primeiro, ou quando termina por conceder a abertura e busca permanentes dos múltiplos modos de dizer o ser enquanto ser. À leitura tradicional do primeiro caminho, desde os dias em que se catalogou a *Metafísica* de Aristóteles, dá-se o nome de ontoteologia, na medida em se tematiza o problema ontológico de Deus (*theos*) enquanto *causa sui*, *substantia*, sendo a metafísica tradicionalmente identificada como *prote philosophia*, *philosophia prima*, teologia filosófica ou ontologia teológica. Quanto ao segundo caminho, costuma-se falar da metafísica enquanto “ciência procurada” (*episteme zetoumene*), na medida em que se reconhece uma verdadeira “paralaxe cognitiva”, segundo Stein, dada a impossibilidade paradoxal de se pensar e dizer o absoluto a partir de uma posição no mundo, quando o absoluto já deveria abranger a totalidade de tudo o que é, inclusive do filósofo que o pensa. (*ibidem*, p. 41) Como nos lembra sistematicamente o Professor Stein ao longo de sua monumental *opera philosophica*, a desconstrução heideggeriana da metafísica deve ser compreendida, inclusive em suas “desleituras”, a partir e através da crítica kantiana à metafísica tradicional e dos seus legados que nos conduzem do idealismo hegeliano ao programa fenomenológico husserliano. Destarte podemos melhor avaliar o verdadeiro intento da desconstrução heideggeriana, partindo da crítica de Heidegger à objetivização da questão do Ser, pela instauração da diferença ôntico-ontológica e do programa fenomenológico-hermenêutico de desconstrução da objetificação, da reificação e da entificação do ser enquanto *causa sui* ou *substantia*. Pode-se, então, afastar-se da constituição onto-teológica da metafísica, do primeiro caminho, em direção a novas críticas cosmoteológicas, a novos caminhos de ciência procurada que buscam repensar o problema metafísico, desde a emergência da ciência

moderna, pelas investigações naturalistas do segundo caminho, notadamente na teoria da evolução (Charles Darwin) e nas novas teorias cosmológicas, como o Big Bang, os buracos negros e a (im)possibilidade físico-matemática de uma suposta “teoria de tudo” (Stephen Hawking) --assinalando que o próprio Hawking terminaria por abandonar, seguindo uma intuição do Teorema de Incompletude de Gödel, uma *Theory of Everything*. (Hawking, 2006, 2012) A grande lição heideggeriana, nos lembra Stein, é que a desconstrução da metafísica enquanto ontoteologia pode iluminar novos caminhos da pesquisa fenomenológico-hermenêutica através de novas formulações e críticas cosmoteológicas, num programa já iniciado por Immanuel Kant.

Como sabemos, Kant formulou a sua crítica à metafísica de forma a justificar a possibilidade do conhecimento em termos do que nos é dado pela intuição sensível (por exemplo, o que podemos ver, ouvir, cheirar, saborear ou apalpar, o que podemos perceber ou experienciar de forma sensível) e sinteticamente concebido, ajuizado ou pensado através de formas puras da intuição (espaço e tempo) e do entendimento (categorias ou conceitos puros a priori). Assim como pela sensibilidade os objetos nos são dados na intuição, o entendimento é a faculdade (*Vermögen*) pela qual os objetos podem ser pensados nos conceitos. Destarte, todos os objetos das ciências naturais podem ser conhecidos de forma sintética a priori, mas assim como todas as coisas que encontramos em nosso entorno (como pedras, cadeiras e seres vivos), todas essas coisas devem poder nos remeter a algo dado no tempo e no espaço. Segundo Kant, os objetos abstratos da metafísica tradicional, tais como Deus, a liberdade e a totalidade do universo (respectivamente, objetos por excelência da teologia, da antropologia e da cosmologia filosóficas enquanto disciplinas da metafísica especial), não podem ser conhecidos, estritamente falando, pois não nos

remetem a nada que seja dado na natureza --mas podem ser pensados ou representados como ideias da razão, podendo inclusive ser sensificados de modo indireto ou suscetíveis de realidade objetiva, se forem exequíveis. Como observou Zeljko Loparic, “juízos e conceitos a priori possíveis são ditos terem realidade objetiva, teórica, se eles forem teóricos, e prática, se forem práticos. A possibilidade ou realidade objetiva dos primeiros é assegurada pela dabilidade de objetos; a dos segundos, pela exequibilidade de ações. A dabilidade é assunto da teoria kantiana da experiência possível; a exequibilidade, da antropologia moral ou pragmática.”(Loparic, 2012, p. 9)

Outrossim, uma possível leitura da crítica kantiana à metafísica tem sido a de reabilitar a sua reformulação prática, viabilizando a retomada de questões religiosas ou teológicas pelo viés da filosofia moral –por exemplo, em Kruger e em uma certa escola fenomenológica francesa (Levinas, Ricoeur, Derrida). Para além dos já citados domínios da chamada metafísica especial (*metaphysica specialis*), em voga na época de Wolff e Kant, Heidegger tematiza a questão do ser (*metaphysica generalis*), que embora tenha sido olvidada, acredito poder ser resgatada pelo pensamento da diferença ôntico-ontológica, por exemplo, partindo do próprio Kant, quando distingue na teologia enquanto conhecimento do Ser originário (*die Erkenntnis des Urwesens*), aquela que procede da simples razão (*theologia rationalis*) ou da revelação (*revelata*): “A primeira concebe de dois modos o seu objeto: ou simplesmente através da razão pura, mediante conceitos meramente transcendentais (*ens originarium, realissimum, ens entium*) e denomina-se então teologia *transcendental* ou, mediante um conceito que deriva da natureza (da nossa alma), concebe-o como inteligência suprema e deveria chamar-se teologia natural. Dá-se o nome de *deísta* a quem só admite uma teologia transcendental e de *teísta* a quem também admite uma

teologia natural.”(KrV A 631s., B 659s.; Kant, 2001, p. 536s.)

Além do que seria propriamente de interesse para uma investigação metafísica em teologia filosófica (segundo a terminologia e taxonomia woffianas), na distinção entre teísmo e deísmo, temos aqui uma interessante “desleitura” ou desconstrução *avant la lettre* da diferença ôntico-ontológica, na medida em que pensa a diferença, como lembra o Professor Stein, entre ser (*Sein*) e entes (*Seinenden*), entre o Uno (*hen*) e o Múltiplo (*panta*). Stein reconstrói o problema metafísico, assim como as soluções clássicas que esbarram sempre na dialética –não teórica, segundo Kant e Heidegger, mas ético-prática segundo o primeiro e estético-poética de acordo com o segundo—em todo caso, retomando-a como via por excelência da questão fundamental da metafísica: como pensar a unidade, a identidade, juntamente com a diferença? (Stein, 2000; 2002). O que seria apenas uma diferença de sistemas de crenças pode nos conduzir a uma reconstrução normativa da diferença ôntico-ontológica –um crê que podemos conhecer pela simples razão que há (leia-se “que existe”) um Ser originário, de cuja existência e propriedades nosso conceito é simplesmente transcendental, outro crê que a razão é capaz de determinar de maneira mais precisa esse objeto, notadamente pela analogia com a natureza --um ser que contém em si, pelo entendimento e liberdade, a razão primeira de todas as outras coisas. Segundo Kant, o primeiro (deísta) representa apenas uma causa do *mundo*, enquanto o segundo (teísta), um *autor do mundo*, remetendo respectivamente a uma teologia transcendental (deísta) e a uma teologia natural (teísta):

“A teologia transcendental ou pretende derivar a existência do Ser supremo de uma experiência em geral (sem determinar nada de mais preciso acerca do mundo ao qual esta pertence) e denomina-se

cosmoteologia, ou pretende conhecer a sua existência [Dasein] através de simples conceitos, sem o recurso à mínima experiência e chama-se *ontoteologia*.” (KrV A 632, B 660; Kant, 2001, p. 537)

3.2. A fim de reconstruir a relação entre ontoteologia e cosmoteologia, à luz do que seria uma reconfiguração pós-metafísica da relação entre metafísica e ciência, metafísica geral e especial, proponho-me a revisitar o problema da ontologia social enquanto objeto do pensamento que, por um lado, rejeita a coisificação das relações sociais ou do conjunto das relações humanas enquanto “fato social”, como entenderam os *founding fathers* da sociologia alemã e francesa – Comte, Marx, Durkheim, Weber—, ou, por outro lado, evitando pensar o social sem a diferença, a reificação operante na própria redução do ontológico ao ôntico: enquanto valor supremo da mais-valia, moeda corrente do fetichismo de mercado, objeto de idolatria na teologia judaico-cristã, reformulada pelo marxismo e por alguns de seus representantes críticos mais ilustres. É assim que a leitura deste último texto de Stein nos remete a um de seus primeiros, sobre o espaço da crítica da ideologia, Lukács e a chamada Escola de Frankfurt (Benjamin, Bloch, Marcuse) e mais recentemente pela teoria crítica do reconhecimento em Axel Honneth. Stein nos lembra que a teoria crítica da ideologia, ainda quando Habermas era um de seus mais radicais arautos, acabou por contrair um déficit epistemológico, cuja racionalidade deveria ser resgatada, normativamente, através de um programa pragmático-formal de pesquisa pós-metafísica, fazendo jus à guinada linguística na filosofia contemporânea, empreendido pelo então diretor do *Institut für Sozialforschung*. (Stein, 1987) A crítica no seu sentido radical (de “*Kritik der kritischen Kritik*”) somente seria reabilitada através de uma guinada linguístico-pragmática capaz de resgatar a normatividade inerente a uma

racionalidade comunicativa, anterior e mais fundamental do que as ações estratégicas, dramáticas, instrumentais, teleológicas e ações humanas da vida cotidiana. Embora não pretenda explorar, neste ensaio, a estratégia habermasiana de fazer uma desleitura programática de Heidegger (ecoando o título deveras revelador de uma de suas primeiras publicações, em 1953: “*Mit Heidegger gegen Heidegger denken: zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*”), creio que o problema da socialidade faltante na obra do filósofo de Messkirch é o que motiva grande parte dessa empreitada ontológico-social implícita na sociologia reflexiva da segunda e terceira gerações da Escola de Frankfurt, entre uma crítica da ideologia ontoteológica e tentativas cosmoteológicas fracassadas de resgatar uma dimensão normativa em utopias sociais. Ora, Habermas buscou sistematicamente, em sua versão pragmático-comunicativa de teoria crítica, revisitar criticamente a dimensão utópica da primeira geração, especialmente em autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, de forma a corrigir seus déficits normativos e sociológicos. Ademais, o seu programa pragmático-formal de reconstrução normativa se desenvolve de forma correlata a uma crítica imanente, como mostrou o magistral estudo de Seyla Benhabib, partindo do desmascaramento da consciência histórica de classe, entendida tanto de maneira imanente quanto transcendente: “como um aspecto da existência material humana, a consciência é imanente e depende do estágio atual da sociedade. Uma vez que possui uma verdade em seu conteúdo utópico que se projeta para além dos limites do presente, a consciência é transcendente.”(Benhabib, 1986, p. 4)

Com efeito, desde que Carl Schmitt observara que os principais conceitos da política moderna seriam, na verdade, versões secularizadas de conceitos teológicos mais antigos, a Teologia Política (*politische Theologie*) se consolidou num espaço público pós-Vaticano II, viabilizando a

aproximação de teólogos europeus como Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e Dorothee Solle com representantes latino-americanos da chamada Teologia da Libertação. Na medida em que pensa o seu tempo (*kairos*) dentro de uma realidade social a partir da qual articula a primazia da ortopráxis sobre a ortodoxia e o primado do social sobre o individual, a Teologia da Libertação enquanto teologia crítica tem se prestado a uma inacabada reconstrução normativa do mundo da vida pós-secular, à luz de contribuições seminais de pensadores frankfurtianos como Benjamin, Bloch, Fromm, Marcuse e Habermas. Além de ter operado uma verdadeira guinada hermenêutica pela “nova maneira” de ler a mensagem ontoteológica da salvação, o pensamento liberacionista revisitou também o que seria uma nova concepção de lidar com o cotidiano. Em particular, o conceito husserliano de *Lebenswelt*, enquanto horizonte dinâmico da vida humana onde emergem todas as nossas experiências (sociais, culturais, estéticas, práticas, pragmáticas, teóricas), foi reapropriado por leitores latino-americanos da Escola de Frankfurt para dar conta da complexa racionalização e secularização da sociedade capitalista moderna, cada vez mais dominada por imperativos sistêmicos (economia, ordenamentos jurídicos, estruturas político-administrativas), não apenas durante os regimes de ditadura militar em todo o nosso subcontinente, mas também em seus tortuosos processos de redemocratização. Podemos, de resto, retomar a reconstrução normativa do mundo da vida social, partindo da crítica liberacionista da ontoteologia, de modo a explicitar os aspectos comunicativos e intersubjetivos da reprodução social e seu potencial normativo emancipatório em práticas cotidianas voltadas para o reconhecimento e o entendimento mútuos em solidariedade com os excluídos – numa esfera pública (*Öffentlichkeit*) tradicionalmente dominada por interesses burgueses, onde os mais pobres resultariam excluídos de um sistema econômico neoliberal.

Embora pareça deveras pessimista quanto ao potencial democrático dos meios de comunicação de massa na repolitização da esfera pública, Habermas acredita que o potencial normativo-emancipatório de movimentos sociais e de grupos religiosos como os liberacionistas pode ajudar a reconfigurar as relações dialógicas e de tolerância mútua numa sociedade pós-secular, onde se dá um verdadeiro aprendizado interativo entre razão secular e crenças religiosas. Afinal, a modernização, a secularização e a racionalização, nos termos weberianos reapropriados criticamente por Habermas, nos remetem aos problemas correlatos da legitimação do Estado moderno, sua inerente juridificação e processos reificantes de institucionalização, democratização e globalização. Podemos contrastar tal consciência social de seu tempo com Heidegger, por exemplo, em sua *Vorlesung* de 1940 sobre Nietzsche, quando buscava discernir o “novo” da nova época (*das Neue der neuen Zeit*), ou seja, qual seria afinal a especificidade da *Neuzeit* (modernidade), rejeitando a escolha de Maquiavel ou da secularização (*Säkularisierung*) da religião cristã para definir o “problema da modernidade”. Ora, segundo o pensador da Floresta Negra, para que haja secularização ou mundanização (*Verveltlichung*), é mister desde sempre (*immer schon, toujours déjà*) um mundo (*Welt*), em vista do qual e no interior do qual se mundanizar. Se descontarmos o intuito programático de denunciar a relação entre humanismo e secularização, na medida em que o mundo cristão, tanto para Heidegger como para Nietzsche, teria sido preparado pelo humanismo metafísico, podemos mesmo assim reconhecer que a embricação entre a concepção greco-romana da metafísica e a interpretação cristã do mundo, mediatizada pela latinização do cristianismo, faz jus ao que tem sido comumente identificado como mundo ocidental secularizado ou civilização judaico-cristã ocidental. A constatação empírica

das conquistas da modernidade pela civilização ocidental (avanço científico, progresso tecnológico, democratização e direitos humanos) é problematizada pelas tremendas contradições de seus próprios processos (genocídios, imperialismo, colonialismo, totalitarismo, exploração do ser humano e exclusão social).

De todo modo, antes mesmo da *Seinsgeschichte* heideggeriana, podíamos seguir Karl Löwith, Ernst Bloch e Hans Blumenberg, na medida em que buscavam mostrar em que sentido a origem da secularização poderia ser encontrada na filosofia da história de Hegel e mais tarde na teologia ou filosofia da secularização de Feuerbach. Assim, a des-deificação (*Entgöttlichung*) de conceitos teológico-medievais tais como soberania e autoridade, segundo o modelo weberiano-habermasiano, já preparava o terreno para a emergência de novas funções sociais a serem desempenhadas em um novo sistema de meios comunicativos entre complexas interações e arranjos institucionais exigidos pela sociedade moderna, a saber, um novo sistema de direitos inerente ao Estado moderno e a uma continuamente transformada esfera pública. Stein nos oferece, ademais, uma ressalva crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas, em sua pretensão de haver se esquivado das “formas reducionistas de totalidade”, típicas das filosofias da consciência e da subjetividade, ao buscar supostos “santuários filosóficos” nas ciências sociais. (Stein, 2014, p. 118) Afinal, em sua reabilitação de um pensamento pós-metafísico, Habermas acabaria por trair “a arrogância de um pensamento que ao mesmo tempo em que nega ao conhecimento a busca do fundamento, por outro lado não aceita aquilo que faria de todo pensamento um procurar na finitude, por meio da ciência procurada”. (Stein, 2014, p. 49) Se lembrarmos, com Heidegger e Stein, que “a superação da metafísica não é o fim da metafísica”, pois a questão da superação (*Überwindung*, *overcoming*) da metafísica se formula em termos

de uma *Vervindung* (*verwinden, venir à bout de, to cope with*), de “uma leitura inovadora e instauradora”, tal como fora tematizada no ensaio *Zur Seinsfrage* sobre a linha de saturação e completude do niilismo (*Zur die Linie*), então nos redescobriríamos livres do comando de outros mundos não-humanos e livres para repensar “o que ficara oculto na história da metafísica: a questão do ser”.(Stein, 2014, p. 18) Poderíamos nos afastar, assim, de modelos ontoteológicos que impunham uma compreensão dogmática dos ordenamentos sociais pelo pressuposto de um “soberano legislador” como conceito derivado da *theologia transcendentalis* e nos aventuraríamos a explorar novas visões de mundo, através do conhecimento empírico, diretamente afetado pelas experiências sociais e culturais, podendo também nos levar a uma revisão do conhecimento linguístico-pragmático que busca o sentido da questão do ser:

“Aquilo que Heidegger atribui à ontoteologia não é nada mais do que a tentativa de acabar com a ciência procurada por meio da obturação da pergunta pelo ser, por meio de um dos princípios epocais dos quais o filósofo faz toda uma sucessão, na longa história do esquecimento do ser da metafísica ocidental”.(Stein, 2014, p. 116)

3.3. Poderíamos, outrossim, reconsiderar como Heidegger reformulou o problema da objetivização, da coisificação e da reificação em *Ser e Tempo*, de modo a abordar o procedimento metodológico da indicação formal, descrito em seus primeiros textos, a fim de realizar uma desconstrução da ontologia antiga e reconfigurar o que seria uma ontologia social. O jovem Heidegger, de resto, examinara a experiência comunitária existencial do cristianismo primitivo, em sua expectativa escatológica, antecipando o que seria articulado como ser-no-mundo e

ser-com-os-outros, numa coletânea de estudos, ensaios e resenhas, nos anos 1920, em torno de uma *Fenomenologia da vida religiosa*, destacando a base ontoteológica e o sentido da facticidade da consciência que conduzem à fé em Deus. Creio ser possível revisitar a crítica de Marx, Lukács e Honneth à objetivização nas relações sociais, especialmente na crítica da alienação do primeiro e na teoria crítica do reconhecimento do terceiro, mostrando como uma fenomenologia da socialidade de inspiração heideggeriana poderia ser reconstruída a partir da correlação semântica entre reificação e indicação formal. Logo no início de sua exposição da análise preparatória do Dasein em *Sein und Zeit*, Martin Heidegger refere-se à “reificação da consciência [*Verdinglichung des Bewußtseins*]” de György Lukács como permanecendo no mesmo nível ôntico problemático da “ontologia antiga”, que nos conduz das versões essencialistas e substancialistas do realismo platônico e aristotélico em direção às transformações semânticas (esp. cartesiana e hegeliana) do *subjectum*. De acordo com Heidegger:

“A coisidade [*Dinglichkeit*] ela mesma tem de ser elucidada previamente em sua origem ontológica, para que se possa perguntar o que se deve entender positivamente como Ser não-coisificado do sujeito, da alma, do espírito e da pessoa”.(Heidegger, 1962, p. 46)²⁸

O Ser não-coisificado, *nicht-verdinglicht Sein*, compreende decerto a reificação enquanto coisificação do ser social (*Verdinglichung*) e a proposta heideggeriana de elucidar sua gênese mostra que tal interpretação originária

²⁸ Estou me valendo da décima sexta edição do texto original de Heidegger, da versão brasileira de Fausto Castilho e da tradução em inglês de Macquarrie e Robinson. Os números das páginas referem-se à edição em alemão.

radical procura desvelar e superar a “ontologia antiga” que ainda lida com “conceitos coisificados ou reificados”, incluindo o de “consciência coisificante ou reificante”. Como vemos, Heidegger reformula o problema da reificação quando se pergunta, de maneira inovadora e provocante: o que significa, afinal, “reificar” ou “coisificar” (*verdinglichen*)? Para além do hegelianismo e de leituras e reformulações marxistas da alienação que objetificam, reificam ou coisificam relações sociais e a própria ideia de alteridade, é somente, segundo Heidegger, à luz da diferença ôntico-ontológica instaurada pelo *Dasein* enquanto desvelamento indicativo-formal do sentido do ser, que podemos enfrentar esta questão e, assim, evitar a coisificação e a reificação dos entes e da consciência – individual, social e histórica. A sutil crítica heideggeriana de uma “ontologia social” marxista, mesmo que não concordemos com a afirmação de Lucien Goldmann de que a obra-prima de Heidegger pode ser considerada como uma resposta a *História e Consciência de Classe* de Lukács (Goldmann, 1973), pode ajudar-nos a estabelecer o sentido de “coisificação” em *Ser e Tempo*, de forma a responder aos déficits normativos de uma concepção de reificação, dentro de uma fenomenologia da vida social, revisitando o fenômeno da reificação, tal como tem sido amplamente entendido no pensamento marxista, como na definição de Kolakowski:

“A transformação de todas as produções e indivíduos humanos em mercadorias comparáveis em termos quantitativos; o desaparecimento das relações qualitativas entre as pessoas; o vácuo entre a vida pública e a privada; a perda da responsabilidade pessoal e a redução dos seres humanos a executores de tarefas impostas por um sistema racionalizado; a resultante deformação da personalidade, o empobrecimento das relações humanas, a perda da solidariedade, a ausência de

critérios comuns reconhecidos para o trabalho artístico, da ‘experimentação’ como um princípio criativo universal; a perda da cultura autêntica devido à cisão das diferentes esferas da vida, em particular, o domínio dos processos de produção tratado como um elemento independente de todos os outros”. (Kolakowski 1978, 334-335)

3.4. Em resumo, a reificação traduz uma crítica radical à coisificação ou objetificação das relações sociais, entendida tanto em termos ôntico-sociais como *Vergegenständlichung*, quanto em termos semântico-ontológicos como *Objektivierung*. Uma vez que o jovem Marx e Lukács em suas respectivas críticas da objetivização não traçam uma distinção fundamental que viria a ser a mais original e perspicaz contribuição de Heidegger para uma crítica da metafísica (a saber, a chamada diferença ontológica), acredito que uma verdadeira fenomenologia da socialidade pode ser reconstruída a partir de tal correlação semântico-ontológica entre coisificação, reificação e indicação formal, de modo que as características empírico-ônticas da vida social sejam mantidas separadas da co-constituição ontológica e intersubjetiva do *Dasein* e do mundo da vida social. O ser-aí, *Dasein*, evidentemente, deve ser entendido tanto em termos ônticos quanto ontológicos, assim como a correlação semântica e ontológica de *Weltlichkeit* e *Zeitlichkeit* é evocada, para tratar de conceitos ôntico e ontológicos de “mundo” no §14 e “tempo” em *Sein und Zeit*: “Se o tempo-do-mundo [*Weltzeit*] pertence à temporalização da temporalidade [*Zeitigung der Zeitlichkeit*], então ele não pode ser nem volatilizado 'subjeticamente' nem 'coisificado' 'objetivamente' numa má objetivização [*Objektivierung*]”. (Heidegger 1962, 420). No seu ser-lançado, ao “eu” fáctico está dada a possibilidade de uma autocompreensão autêntica, desvelando assim a natureza *ek-stática* da existência, “do

abandono da existência ao fundamento nulo de si mesma [Überlassenheit an den nichtigen Grund ihrer selbst]”.(Heidegger 1962, 348) Não posso aprofundar mais esse tema aqui, mas sustento que foi graças à intuição de Husserl quanto à diferença noético-noemática entre *Gegenstand* e *Objekt* que Heidegger buscou desenvolver uma fenomenologia hermenêutica do Dasein, de forma a abordar alguns dos mais fundamentais problemas ontológicos da intersubjetividade e da *Lebenswelt* deixados sem resposta pelo primeiro.(de Oliveira, 2009; von Hermann 2010, p. 78ss.) Com efeito, a aparente rejeição de Heidegger da socialidade do *Mitsein* em *Ser e Tempo* como um modo inautêntico de ser (*uneigentlich*) e visões correlacionadas de *Mitdasein* e *Öffentlichkeit* não resolveriam o problema (*Sache*) da vida social na categoria do político (*das Politische*, *zoon politikon*) e parecem dificultar uma interlocução entre o marxismo e uma fenomenologia social. Afinal, a crítica de Heidegger da subjetividade moderna implica na recusa da socialidade entendida como relações intersubjetivas entre sujeitos, mesmo que sejam supostamente co-constitutivas de uma espécie ôntica da vida social. Seria também pelos existenciais, categorias ontológicas do ser-com e do ser-com-os-outros, que o Dasein pareceria ficar aquém de qualquer explicação sociológica ou empírica na filosofia social. Começando com Sartre, Arendt e Bourdieu, muitos críticos das tentativas ambíguas de uma ética, uma política ou de uma leitura social da vida coletiva em Heidegger desmascararam o seu decisionismo e déficits normativos, muito antes de serem aprofundadas e evidenciadas as relações desastrosas do filósofo com o nacional-socialismo. Se a concepção de indício formal heideggeriana, a partir do Dasein, supostamente evita coisificar pontos de vista da individualidade e da dicotomia sujeito-objeto, não seria esse ponto de vista um quase-transcendental da existência fáctica, ainda semelhante ao solipsismo de Kant e Husserl, exceto pela filosofia da consciência? A crítica ao

historicismo transcendental iniciada por Habermas visava essa grande dificuldade de construir uma ponte entre uma crítica ontológica da antropologia filosófica e uma visão historicizada pós-hegeliana do *Geist*, em sua relação de alteridade (ser-outro) e objetificação (sendo o seu outro) face à *Natur* ou ao devir dos seres naturais. (Habermas 1987) Se a historicidade, afinal, é o que engendra o destino humano (*Schicksal*, tornando o *daimon* de Heráclito devidamente errático) de modo peculiar à sua própria autocompreensão, como se pode evitar a contradição performativa de autotranscendência? Uma das melhores pistas para uma resposta heideggeriana para este problema pode ser encontrada em uma articulação de sua fenomenologia com a crítica ontológica da objetivização e a abordagem indicativo-formal de uma analítica existencial do Dasein. Como observa Heidegger em 1927 em *Ser e Tempo* e em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, “apenas um ser com o modo de ser do Dasein transcende, de modo que o fato da transcendência é o que caracteriza em essência o seu ser.” (Heidegger 1982, 299). Nesse mesmo texto, Heidegger pretende mostrar que, apesar de a filosofia transcendental de Kant desvelar a metafísica como ontologia e sua “metafísica dos costumes significar a ontologia da existência humana” (Heidegger 1982, 137), sua tríplice visão da personalidade (*personalitas transcendentalis*, *psychologica* e *moralitas*), em oposição à coisidade e à instrumentalidade dos seres não humanos, não dá conta dos fundamentos ontológicos da existência humana como fins em si mesmos. Somente à luz da diferença ontológica entre ser (*Sein*) e entes (*Seinenden*) podemos encontrar na temporalidade a condição de possibilidade da transcendência e dos comportamentos do Dasein para os entes. Nas próprias palavras de Heidegger,

“A distinção entre o ser e os entes está aí [*ist da*], latente na existência do Dasein, mesmo que não

seja em consciência explícita (...) *A distinção entre ser e ente é temporalizada na temporalidade temporalizante* (...) Com base na temporalidade pertence à existência do Dasein uma unidade imediata entre compreensão do ser e seus comportamentos para com os entes”.(Heidegger 1982, 318f.)

A crítica heideggeriana da coisificação, assim concebida, pode ajudar-nos a revisitar sua concepção dos indicadores formais, no interior de um quadro semântico-ontológico de superação radical da metafísica. Grosso modo, podemos afirmar que a coisificação de conceitos filosóficos em geral e, em particular, de concepções ontológicas e metafísicas, inclusive a reificação inerente a uma ontologia social, é o que em última análise nos impede de entender a questão acerca do sentido do ser e de uma concepção não coisificante dos seres humanos que foi trazida pelos indicadores formais e pelo método fenomenológico-hermenêutico. Não é apenas uma questão de entender o que torna os seres humanos “humanos”, mas sim compreender a existência humana como a única forma de evitar a impropriedade de concepções coisificantes do modo peculiar de ser humano e de experienciar a vida humana (*erleben*) em geral. Assim como o termo “indicação formal” (*formale Anzeigē*), a palavra “coisificação” ou “reificação” (*Verdinglichung*) aparece apenas quatro vezes em *Ser e Tempo* (Heidegger, 1962, p. 46, 114, 116, 313, 420, 437), mas desempenha uma importante função semântica que permeia a obra de Heidegger. As duas principais tarefas explicitamente anunciadas por Heidegger em *Ser e Tempo* esboçam uma analítica ontológica do Dasein a fim de desvelar o horizonte transcendental da temporalidade enquanto questão acerca do ser e de estabelecer as bases para a desconstrução da ontologia antiga de Aristóteles, Descartes e Kant, podendo ser realizada conforme se articulem em conjunto a radicalização da hermenêutica da

facticidade e uma desconstrução de conceitos coisificados da tradição filosófica. Por isso o que está escondido pela objetivização e coisificação do conceito acaba por ser revelado em seu próprio desvelar em resposta à *Seinsfrage* como aplicada ao ser dos entes e especialmente ao modo de ser do Dasein. Nas próprias palavras de Heidegger, na última página de *Ser e Tempo*:

“A distinção do ser do Dasein existente e do ser do ente não-conforme ao Dasein [*nichtdaseinsmäßigen Seienden*] (a subsistência [*Vorhandenheit*], por exemplo), que pode parecer tão elucidativa, é somente o ponto de partida da problemática ontológica, não é nada com que a filosofia possa se aquietar. Que a ontologia da Antiguidade trabalha com ‘conceitos-de-coisa’ [*Dingbegriffen*] e que o perigo consiste em ‘coisificar a consciência’ de há muito que se sabe. Mas que significa ‘coisificação’ [*Verdinglichung*]?” (Heidegger, 1962, p. 437)

A questão heideggeriana mostra, portanto, a proximidade da ‘reificação’, no mundo social das relações institucionais e intersubjetivas, do utilizável (*Zuhanden*), antes mesmo da coisificação do subsistente (*Vorhanden*): talvez nisso resida um sentido normativo que passaria despercebido pela crítica marxiana da reificação, quando simplesmente contrapõe pessoa à coisa (*res*), seguindo o dualismo kantiano. Ademais, como tem sido demonstrado convincentemente por importantes estudos sobre indicadores formais, a problemática concepção de Heidegger acerca da linguagem nos anos 1920, estava em dívida para com os debates neokantianos sobre a superação de ambos extremos objetivistas e subjetivistas do espectro metafísico, tal como fora refletido nos programas de pesquisa de Husserl e Dilthey, entre o realismo escolástico, as vertentes cartesiana e empirista, o antirrealismo kantiano, a *Lebensphilosophie* em antropologia filosófica, a psicologia e

a teologia, como facilmente podemos inferir de outras menções de Heidegger a contribuições seminais de Lask, Scheler, Cassirer e do Conde de Yorck.(Streeter, 1997; Hebeche, 2001; Von Hermann, 2005; MacAvoy, 2010; Shockey, 2010). Mesmo que o nome de Bultmann não seja mencionado no *magnum opus* de Heidegger, é muito importante lembrar que a crítica da desmitologização da pesquisa histórica objetiva por meio de uma oposição entre *Historie* e *Geschichte* (digamos, entre o Jesus dos fatos históricos e o Cristo *geschichtlich*, dos evangelhos e da teologia paulina) pode nos fornecer uma pista útil para a adequada compreensão dos existenciais, do sentido histórico (*geschichtlich*) de uma hermenêutica da autocompreensão, como na vida fáctica da Igreja primitiva e sua expectativa escatológica no uso de indicativos formais de temporalidade, especialmente os indexicais relativos ao tempo futuro: “agora”, “quase”, “amanhã” e a *parousia*, a iminente vinda do Messias (ou a segunda vinda do Cristo). Em vários de seus escritos da segunda década, especialmente os que lidam com religião, teologia ou cristianismo, o jovem Heidegger pensou o cristianismo primitivo e a comunidade escatológica como a epítome da experiência de facticidade e de historicidade da vida que não pode ser reduzida a qualquer teoria ou doutrina, mas pode ser apenas formalmente indicada como loucura e escândalo, na medida em que não há “conteúdo” que possa ser fixado pela consciência.(Heidegger, 2004) Este é, com efeito, um dos principais pontos de discordância entre a concepção do significado (*Bedeutung*) de Husserl e Heidegger, no qual este último evita a função de cumprimento da intencionalidade, pois a experiência vivida (*Erlebnis*) é sempre a priori em relação à intuição. Como bem observou o nosso mais eminente fenomenólogo Ernildo J. Stein, podemos dividir o plano geral de *Ser e Tempo* em seis teses principais que resumem a virada hermenêutica da fenomenologia, a saber:

(1) A questão do Ser (*Seinsfrage*) que foi hoje esquecida é a questão sobre o significado do Ser (*die Frage nach dem Sinn von Sein*);

(2) A analítica fundamental do Dasein desvela sua estrutura transcendental, na medida em que Dasein, em última análise, deve ser compreendido enquanto desvelamento do ser humano em sua existência, *Da-sein* – como aparece na tradução de Stambaugh—, significando “ser o a”, “o aberto” (*das Offene*), na medida em que traz para a clareira, *Lichtung*, a mundanização do seu estar no aberto, ser no mundo, *Welt, a-letheia* (Heidegger, 1998);

(3) Dasein é, portanto, compreendido como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*);

(4) Ser-no-mundo está relacionado com a estrutura do cuidado (*Sorge*), que é o ser do Dasein. Assim, nas palavras do próprio Heidegger em *O que é Metafísica?*, “o ser do ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta – este sustentar é experimentado sob o nome de cuidado. A essência *ek-stática* do Dasein é pensada por meio do cuidado, e, inversamente, o cuidado somente pode ser experimentado adequadamente em sua essência *ek-stática*” (Heidegger, 1963, p. 214);

(5) O cuidado é temporal (*zeitlich*), na medida em que o tempo é o horizonte transcendental para a pergunta sobre o ser;

(6) A temporalidade (*Zeitlichkeit*) é *ek-stática*, na medida em que o Dasein é histórico (*geschichtlich*), i.e., a temporalidade finita torna possível a historicidade autêntica ou “historialidade” (*Geschichtlichkeit*), por “escolher seu destino” (*Geschick*). (Stein, 1988)

3.5. A minha hipótese de trabalho em um programa de pesquisas em reconstrução normativa é que essas subteses podem ser razoavelmente mantidas em uma contribuição heideggeriana para uma “filosofia da práxis”, de orientação ontológica, complementando as considerações neomarxistas de Lukács e de representantes da Teoria Crítica e a própria concepção materialista da história de Marx. Os grandes debates que ocorreram durante a Guerra Fria buscando reconciliar a fenomenologia e o marxismo prepararam o caminho para tal programa, não somente através de propostas híbridas como o existencialismo de Sartre, mas também pela crítica imanente da razão dialética da primeira geração da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse) e por uma filosofia latino-americana da libertação, especialmente nos escritos de Enrique Dussel nos anos 70 e 80. Embora não possa aprofundar essa questão aqui, creio que a ideia pós-kantiana e neo-hegeliana da dialética foi reconstruída programaticamente por pensadores neo-marxistas como Adorno e Marcuse com um intento utópico-emancipatório de libertação social que viabilizasse a reunificação das esferas teóricas e práticas através de uma concepção esteticista da historicidade e socialidade humanas. Nem “mero procedimento do Espírito” (*ein bloßes Verfahren des Geistes*) nem mera “cosmovisão” (*Weltanschauung*), sem identificar-se com um princípio metodológico ou ontológico (Adorno, 1990, p. 258), como observa Vladimir Safatle, “Adorno compreende a dialética como único modo possível de superar as dicotomias modernas entre pensamento e ser, sujeito que conceitua e objeto a conceituar, forma e conteúdo, conceito e intuição”.(Adorno, 2013) Meu interesse em prolongar esse debate ainda deve-se precisamente a que os expoentes da segunda e terceira gerações (Habermas e Honneth) tenham desvelado, por um lado, um verdadeiro déficit

fenomenológico na incompletude da metacrítica da primeira geração com respeito ao chamado “fetichismo do conceito” (*Begriffsfetischismus*) do idealismo hegeliano (Adorno, 1990, p. 285), assim como o déficit fenomenológico da Teoria Crítica em relação à persistência de patologias reificantes no capitalismo global, tais como a colonização do mundo da vida por estruturas sistêmicas de poder e dominação financeira, e o esquecimento do reconhecimento da reificação das relações sociais, sobretudo o desrespeito à alteridade do outro (por exemplo, a persistência de patologias sociais, tais como o racismo, a homofobia, o chauvinismo e a islamofobia). (De Oliveira, 2009) Decerto, há uma dificuldade semântica incontornável nas concepções de ontologia e ontologias regionais, entre autores como Husserl, Heidegger, Habermas e Honneth, na medida em que partem de pressupostos diferenciados em suas distintas compreensões do ser social. Uma vez que já não podemos mais recorrer a uma explicação religiosa ou fundacionista da humanidade enquanto personalidade em nossa sociedade pluralista e pós-secular e visto que muitos filósofos evitam argumentos transcendentais para atribuir dignidade e valor moral à espécie humana, parece que a hermenêutica e as considerações da fenomenologia tornam-se bastante atraentes em resposta aos desafios normativos do naturalismo e do relativismo cultural. Creio que a tarefa quádrupla de Heidegger em *Ser e Tempo* pode apoiar correlações de concepções de uma fenomenologia da justiça e de tais concepções em perspectivas de uma ontologia social, da intersubjetividade e da linguagem. A estrutura ontológica fundamental do Dasein autoriza tal correlação semântica, na medida em que a intersubjetividade e a linguagem estão ligadas com práticas sociais do mundo da vida, sua autoconcepção e autoconhecimento. Para lembrar, o projeto quádruplo de Heidegger em *Ser e Tempo* pode ser assim resumido:

- (1) Ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*)
- (2) Analítica existencial do Dasein (*Fundamentalanalyse des Daseins*)
- (3) Hermenêutica da facticidade (*Hermeneutik der Faktizität*)
- (4) Desconstrução da ontologia (*Phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie*)

Ora, essa estrutura programática da obra heideggeriana nos remete de volta ao problema da ontologia social, onde o problema ontológico não seria apenas regionalizado, mas, como na última seção de *Ser e Tempo*, o problema da coisificação ou reificação [*Verdinglichung*] é tomado num sentido ontológico fundamental. Como sabemos, Lukács explorou o problema da ontologia social num ensaio que marcou época (“Reificação e Consciência do Proletário”), publicado em sua obra-prima de 1923, *História e Consciência de Classe*, um livro que influenciou a primeira geração da Escola de Frankfurt e foi decisivo para todas as discussões do neomarxismo ao longo do século 20. (Lukács, 2003, p. 83-222) O que está em jogo na determinação histórico-concreta do modo de ser e de reproduzir-se do ser social é a essência (*Wesen*) e a especificidade do ser social, enquanto ser genérico (*Gattungswesen*), cuja “natureza humana” se realiza pela sua adaptação ao meio, não apenas como ser biológico, animal, mas sobretudo como ser social que age, interage e transforma o seu ambiente através da *praxis*, do seu trabalho. Devo observar, desde já, que não me parecem satisfatórias as tentativas de resolver o problema do trabalho através de uma mera clarificação semântico-conceitual ou de algum tipo de misticismo semântico. Hannah Arendt tenta, sem êxito, diferenciar entre a palavra

em alemão *Arbeit*, no sentido do termo em inglês *labour*, como trabalho árduo e que teria uma conotação implícita de sofrimento e de rigor, ao contrário de *Werk*, que não implicaria em tal conotação negativa, *work*. (Arendt, 1958, p. 80) Na verdade, o termo *Arbeit*, que prevalece na *Filosofia do Direito* de Hegel e nos escritos de Marx e epígonos, tem sido mais comumente traduzido como *labour*, em inglês, mas também como *work*, dependendo do contexto. O que é mais importante, em todo caso, como bem assinalou Allen Wood, é destacar a função social ou o modo funcional como o trabalho deve ser compreendido na concepção hegeliana de sociedade civil, na medida em que o trabalho de cada indivíduo assegura sua dignidade e sua auto-realização dentro da sociedade, em cuja eticidade (*Sittlichkeit*) se efetivam concretamente as liberdades individuais. (*Rechtsphilosophie* § 241; Hegel, 1991, p. xix) Podemos, decerto, pensar nos termos empregados por autores jusnaturalistas como John Locke (*labour*) ou Jean-Jacques Rousseau (*travail*), e debater se o trabalho já seria dado, supostamente pelo Criador, como condição natural de propriedade privada (*labor theory of property*) ou se decorreria da necessidade de produtividade na coexistência social pelo contrato, para a realização do bem comum com uma função social bem definida na posse de terras e bens (*first possession theory of property*). Em todo caso, para além das especulações em torno da natureza e da divisão social do trabalho em teorias contratualistas (por exemplo, no *Second Treatise of Government*, 1689, e no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, para nos atermos apenas aos autores citados, antecipando modelos liberais e comunitaristas), seria pela articulação do trabalho com os conceitos de capital e terra (propriedade e recursos naturais) que os fisiocratas e sobretudo Adam Smith iriam consolidar os chamados “fatores de produção” (*factors of production*) para explicar a riqueza das nações (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776). O ponto

nevrálgico da argumentação de Smith e que tem sido um divisor de águas entre apologetas do capitalismo liberal e seus críticos é o da tese programática de que a divisão social do trabalho favorece, em sociedades modernas avançadas, a competitividade e a criatividade motivadas pelo lucro que advém da valoração individual de quem trabalha, produz e emprende, por exemplo, empregando outras pessoas para produzir bens e riqueza. Assim, segundo Smith, o preço de qualquer produto reflete não apenas o trabalho envolvido na produção de um bem, mas também salários, a renda da terra e o lucro de ações, compensando os riscos do empreendedor ou do capitalista:

“The real value of all the different component parts of price, it must be observed, is measured by the quantity of labour which they can, each of them, purchase or command. Labour measures the value not only of that part of price which resolves itself into labour, but of that which resolves itself into rent, and of that which resolves itself into profit. In every society the price of every commodity finally resolves itself into some one or other, or all of those three parts; and in every improved society, all the three enter more or less, as component parts, into the price of the far greater part of commodities.” (Book I, Chapter 6, “Of the Component Parts of the Price of Commodities,” I.6.9-10; Smith, 1982, p. 44)

Como sabemos, Marx quis retornar a uma teoria econômica do trabalho para questionar o harmonioso equilíbrio entre oferta e demanda em sociedades capitalistas, embasadas na orquestração de trabalho assalariado, propriedade privada, negócios e mercados em livre competição, visto que há uma limitação no modo de produção capitalista quando escamoteia a mais-valia (diferença entre o valor produzido pelo trabalho e

o salário pago ao trabalhador) que motiva e alimenta a exploração no sistema capitalista, medindo a riqueza social dos valores de uso dos produtos com base no tempo de trabalho necessário para produzir mercadorias. Em suas famosas palavras de abertura do Programa do Partido Operário Alemão em Gotha (Maio de 1875; *Die Neue Zeit*, Bd. 1, n.º 18, 1890-1891), Marx refuta o fetichismo da mercadoria, porventura estendido a uma concepção sobrenatural do trabalho:

“O trabalho não é a fonte de toda a riqueza. A natureza é tanto a fonte dos valores de uso [*Die Natur ist ebensosehr die Quelle der Gebrauchswerte*] (e é bem nestes que, todavia, consiste a riqueza material [*sachlich*]!) como o trabalho, que não é ele próprio senão a exteriorização de uma força da natureza, a força de trabalho humana [*die selbst nur die Äußerung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft*].” (Marx, 2012, p. 4)

Como é bem sabido de todos, Lukács se propôs a refutar leituras deterministas de Marx, em particular do determinismo econômico, adotado por marxistas ortodoxos, positivistas e stalinistas. (Lukács, 2010, 2012) De acordo com Lukács, a reificação resulta indiretamente da concepção de trabalho alienado e, diretamente, da sua subsequente legitimação pelo fetichismo da mercadoria, enquanto patologia social inerente ao modo capitalista de produção descrita por Marx no primeiro volume de *O Capital*:

“O carácter misterioso da forma mercadoria [*Das Geheimnisvolle der Warenform*] consiste, portanto, simplesmente em que ela apresenta aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como se fossem características objectivas dos próprios produtos do trabalho [*die gesellschaftlichen Charaktere*]

ibrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst], como se fossem propriedades sociais inerentes a essas coisas; e, portanto, reflecte também a relação social [*das gesellschaftliche Verhältnis*] dos produtores com o trabalho global como se fosse uma relação social de coisas existentes para além deles [*existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen*]... a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho na qual aquela se representa não tem a ver absolutamente nada com a sua natureza física nem com as relações materiais dela resultantes. É somente uma relação social determinada entre os próprios homens que adquire aos olhos deles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar algo de análogo a este fenómeno, é necessário procurá-lo na região nebulosa do mundo religioso. Aí os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, entidades autónomas que mantêm relações entre si e com os homens. O mesmo se passa no mundo mercantil com os produtos da mão do homem. É o que se pode chamar o fetichismo [*Fetischismus*] que se aferra aos produtos do trabalho logo que se apresentam como mercadorias, sendo, portanto, inseparável deste modo-de-produção... Este carácter fetiche do mundo das mercadorias decorre... do carácter social próprio do trabalho que produz mercadorias.” (Marx, 2007, I.1.4)

3.6. Mesmo que a concepção heideggeriana da práxis humana conceba a atividade como um modo fundamental de ser, ela não enxerga o trabalho como autocriação social, equiparado com um projeto de objetivização que visa transformar e dominar a natureza, justamente porque coloca em xeque toda oposição sujeito-objeto, presente no Idealismo Alemão e na ontologia antiga. Assim, obtemos um verdadeiro *dialogue de sourds* que

reitera o ponto-cego da leitura heideggeriana: Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Richard Bernstein e tantos outros insistiram na falta de concretude social na concepção de “ontologia social” a partir das articulações ontológicas pretendidas ou inferidas entre *Mitsein* e *Mitdasein*, uma vez que o outro não se configura em sua densidade ontológica social, concreta, como se estivesse confinado a uma reflexão solipsista, muito próxima da husserliana, supostamente rechaçada por Heidegger. Dada a primazia dessa ontologia da subsistência no senso comum, da falsa “existência” de coisas presentes à mão, de ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), entidades encontradas na natureza, na medida em que a antiga ontologia das coisas continua a ocultar o modo de ser próprio do Dasein, certamente não podemos nem mesmo alcançar o horizonte transcendental da questão do ser, que carece de um esclarecimento ontológico prévio antes que os entes sejam corretamente compreendidos em suas notas ônticas e ontológicas. Assim, a abordagem marxista desmistificada ainda pode ser bastante instrutiva, na medida em que o modo de ser do Dasein é incomensurável em relação ao que é dito em conformidade com os entes intramundanos (*nichtdaseinmäßige*): não conseguimos apreender esta diferença ontológica recorrendo a sentidos categoriais, mas podemos esbarrar na falta de prontidão ou eficiência quando, por exemplo, lidamos com equipamentos ou ferramentas que não funcionam, deixando de satisfazer a sua condição ôntico-ontológica de utilizabilidade, manualidade ou prontidão à mão (*Zuhandenheit*).

Os indicadores formais serviriam precisamente para manifestar o desvelamento das limitações conceituais da linguagem e da filosofia tradicional, quando lidamos com coisas em nosso mundo cotidiano, sem atentar para o fato de que seus modos de ser permanecem ocultos por estarem disponíveis, presentes ou prontas à mão, funcionando

pronta e eficientemente, como se fizessem parte de nosso mundo de significações. Ademais, a reificação não está delimitada por uma ontologia regional, por exemplo, a objetos da antropologia filosófica, da teologia, da cosmologia ou mesmo das relações sociais dos seres humanos. O problema da reificação, para ser entendido aqui em termos heideggerianos, deve ser entendido e mostrado nos modos problemáticos de objetivização, no comportamento do Dasein consigo mesmo, com os outros seres-aí e com os entes intramundanos, presentes à mão, utilizáveis e disponíveis, bem como em seus modos de compartilhamento, modos comuns de ser, mundo da vida e formas comuns de ser-com-o-outro. O problema da reificação poderia ser, assim, melhor compreendido, revisitando a apropriação crítica de Marx da filosofia social hegeliana, à luz do problema da coisificação enquanto objetivização, especialmente na concepção do jovem Marx de “trabalho alienado” (*Die entfremdete Arbeit*),²⁹ que desempenha um papel decisivo em sua crítica madura ao capitalismo. “Trabalho alienado” aparece no “Primeiro Manuscrito” – que ainda era desconhecido quando Lukács escreveu seu ensaio sobre a reificação – e introduz o importante conceito de “homem”[Mensch]³⁰ como “ser de espécie” (*Gattungswesen*), um conceito-chave que também é elaborado no “Terceiro Manuscrito”, particularmente em “Propriedade Privada e Comunismo” (*Privateigentum und Kommunismus*). A antropologia filosófica de Marx, sua superação crítica do idealismo hegeliano e do materialismo

²⁹ Utilizo a tradução em inglês feita por M. Milligan, editada por D. Struik, e a versão em português organizada por Florestan Fernandes, além do original alemão das *Obras Completas* de Marx-Engels.

³⁰ Como filho de seu próprio tempo, Marx usa a palavra alemã *Mensch* para designar homens e mulheres em geral, traduzida para o português como “homem”, entendida no sentido supostamente universal de *humanum*.

feuerbachiano, e sua evolução para uma concepção materialista da história, formam juntos o pano de fundo contra o qual os *Manuscritos* parisienses devem ser lidos em relação à maturação do marxismo como um todo. A fim de evitar divagações especulativas sobre a importância dos primeiros escritos de Marx para o desenvolvimento do marxismo, limitar-me-ei aqui à antropologia filosófica descrita nesses dois manuscritos.

3.7. Como admite Marx desde o início, “trabalho alienado” pressupõe tanto a “linguagem” quanto as “leis” da “economia política”. (Marx, 1986, p. 106) A *Nationalökonomie* alemã indica claramente que Marx estava situando sua análise dentro do meio político e social da realidade europeia de seus dias. Mais especificamente, o jovem Marx está se referindo à gradual apropriação alemã das ideias econômicas defendidas por Adam Smith, Ricardo e outros britânicos, numa sociedade em rápida industrialização. A consolidação do capitalismo europeu, a emergência da classe operária e os antagonismos sociais de uma sociedade de classes com uma burguesia dominante, traduzem em seguida as mudanças radicais que estavam ocorrendo no século XIX. Para o jovem Marx, o principal defeito das análises elaboradas pela escola da “economia política” consiste precisamente em sua incapacidade de explicar criticamente as contradições muito refletidas das condições históricas e sociais de seu tempo. Foi neste contexto que Marx procurou integrar sua crítica da economia política com as teorias socialistas de inspiração francesa e com a crítica filosófica de seus próprios compatriotas (especialmente Feuerbach e os jovens hegelianos).

“A economia política parte do fato da propriedade privada”, escreve Marx, mas “não nos explica” [*Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht*]. (Marx, 1986, p. 106; 1973, p. 510). A economia política falhou, acima de tudo, em explicar a

origem da divisão entre “trabalho” (*Arbeit*) e “capital” (*Kapital*) e entre “capital” e “terra” (*Erde*). Desta forma, Marx passa a elaborar sua concepção do trabalho como essencialmente definidor e complementar da própria natureza (*Wesen*) dos seres humanos, assim como radicalmente denuncia a autoalienação (*Selbstentfremdung*) dos trabalhadores na sociedade capitalista como uma consequência direta do trabalho alienado em si. Começando com a concepção filosófica de “homem”, Marx procura explicitamente partir do real, da condição social de alienação humana antes de delinear seus próprios pressupostos filosóficos. Decerto, as terminologias hegelianas e feuerbachianas empregadas nos *Manuscritos* denunciam as motivações ideológicas de sua própria superação do idealismo alemão. E ainda, mesmo antes de se aventurar em definir o que significa ser humano, Marx fala de “proprietários” e “trabalhadores sem propriedade”, seres humanos reais que exploram outros seres humanos. Dito isto, podemos recordar a frase mais célebre de Marx em sua antropologia filosófica (Marx, 1986, p.112; 1973, p. 515): “O homem é uma espécie de ser, não apenas porque na prática e na teoria ele adota a espécie como seu objeto [*Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht*] (o seu próprio, bem como o das outras coisas), mas – e isso é apenas outra maneira de expressá-lo – também porque ele trata a si mesmo como a espécie vivente, atual, como um ser universal [*universellen*] e, portanto, como um ser livre [*freien Wesen*]”. Embora esteja empregando uma terminologia hegeliana, Marx está preferencialmente seguindo Feurbach em sua crítica inversa da dialética de Hegel. Com efeito, de acordo com Marx, a grande realização de Feuerbach consistiu em ter desmascarado os fundamentos teológicos da antropologia de Hegel, instituindo o “materialismo verdadeiro” e a “ciência real” da “relação social de homem para homem” e

ter se oposto à “negação da negação” hegeliana do absoluto.³¹ Ao contrário da “abstrata” concepção hegeliana da “autocriação do homem como um processo” a ser efetuado através da “externalização” (*Entäußerung*) da consciência³², Marx se apropria dos termos “concretos” da antropogênese de Hegel e do materialismo comunal de Feuerbach:

“Assim como a sociedade produz o homem como homem, assim é a sociedade produzida por ele. Ação e pensamento, tanto em seu conteúdo quanto em seu modo de existência [*Existenzweise*], são sociais [*gesellschaftlich*]: ação social e mente social. A essência humana de natureza primeira só existe para o homem social; por apenas aqui a natureza existe para ele como um vínculo com o homem – como a sua existência [*Dasein*] para o outro e a existência do outro para ele – como o elemento vital da realidade humana [*Wirklichkeit*]”. (Marx, 1986, p.137; 1973, p. 537f.)

Embora rejeitando a equação de Hegel da essência humana com consciência de si, Marx reconhece a sua dívida para com a *Fenomenologia* na relação dialética do trabalho para a alienação (*Entfremdung*) humana, particularmente como foi articulado no último capítulo sobre o “Conhecimento do Absoluto”. No entanto, Marx critica Hegel por permanecer dentro da “parcial” objetivização mental da autoconsciência, que não pode explicar a verdadeira natureza humana (nem da própria natureza, como “o outro” dos seres humanos). A fim de

³¹ Cf. “Critique of Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole.” (Marx 1986, 172).

³² Na *Fenomenologia*, Hegel descreve a história do processo de alienação em termos de consciência, auto-consciência e razão. Cf. Marx “Critique of Hegelian Philosophy” (Marx 1986, 175ff).

superar (*aufheben*) a alienação resultante da oposição da natureza (como “em-si”) para si mesma (como “para-si”), uma pessoa humana deve transcender a alienação da autoconsciência em sua externalização da relação do objeto (*Gegenstand*) de seu pensamento.³³ E isso só se faz possível a partir de baixo, *from below*, por assim dizer, da totalidade das relações sociais que determinam tanto a natureza dos seres humanos quanto as suas interações com a própria natureza. Assim Marx acrescenta,

“Somente aqui é que a natureza existe como *fundamento* da própria existência *humana*. Somente aqui tem o que para ele é sua existência *natural* tornar-se homem. logo, a *sociedade* é a unidade do ser do homem com a natureza – a verdadeira ressurreição da natureza [*die wahre Resurrektion der Natur*] – o naturalismo do homem e o humanismo da natureza [*Humanismus der Natur*] ambos trouxeram realização.” (Marx, 1986, p.137; 1973, p. 538)

3.8. Retornando à problemática da articulação do “trabalho alienado” com a alienação humana frente à natureza em si mesma, vemos que a concepção de “homem” em Marx como *Gattungswesen* é posta em jogo em sua crítica da “economia política”. Em “trabalho alienado” Marx critica o sistema capitalista de alienação do trabalhador tanto em relação à natureza quanto em sua essência humana. Por causa da alienação de seu trabalho, “o trabalhador torna-se ainda mais pobre, quanto mais ele produz”. De fato, Marx diz que o trabalho acaba gerando “o trabalhador como uma *mercadoria*” [*Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert*].(Marx, 1986, p. 107) Em poucas palavras, a

³³ Cf. “Critique of Hegelian Philosophy,” op. cit., 179.

economia política falhou em levar em consideração a “relação direta entre trabalhador (trabalho) e produção.” (Marx, 1986, p. 109f.) E Marx encontra no conceito de Hegel de “alienação” (*Entfremdung*) a indicação para este problema. Entretanto, como vimos, “alienação” deve ser entendida aqui não apenas no sentido teórico, mas primordialmente dentro das relações práticas humanas de produção. Na verdade, é interessante observar que, para Marx, o “trabalho alienado” exprime um fato (*Faktum*), ou seja, o fato de que o objeto (*der Gegenstand*) produzido pelo trabalhador torna-se “algo alienado” (*ein fremdes Wesen*) do seu produtor. (Marx, 1986, p. 107) É de fundamental importância observar que, de acordo com Marx, o problema com o capitalismo não está apenas no processo de externalização em si, mas na falta de “autorrealização” por parte do trabalhador. Como ele coloca, “A realização do trabalho [*Verwirklichung*] é sua objetificação [*Vergegenständlichung*]. Na esfera da economia política esta realização do trabalho aparece como a perda de realização [*Entwirklichung*] para os trabalhadores; objetificação como perda do objeto e da escravidão a ele; apropriação como estranhamento, como alienação.” [*die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung*]. (Marx, 1986, p.108; 1973, p. 512)

Ora, ao produzir algo, o trabalhador necessita da natureza. Mais uma vez, Marx seguiu a *Fenomenologia* de Hegel em sua articulação de sujeitos que trabalham e seu objeto (*Gegenstand*) de trabalho, que lhes é externo na natureza. Na sociedade capitalista, o trabalhador, como seria esperado, fatalmente se torna “um escravo de seu objeto”, “escravo da natureza”. Na medida em que Marx elabora sua relação de alienação frente ao produto do trabalho e ao sujeito trabalhador (autoalienação), sua concepção de “trabalho alienado” permanece muito semelhante à da dialética hegeliana da autoconsciência. É

somente com a introdução do conceito de “homem” de Feuerbach como um ente-de-espécie e a concepção de “objetificação” (*Vergegenständlichkeit*) de Marx, que se reivindicará uma inversão dos conceitos hegelianos. Como lemos na passagem citada acima, ao afirmar que “o homem” é um *Gattungswesen*, isso significa que o homem “adota a espécie de seu objeto” (Marx, 1986, p. 112; 1973, p. 515). Como seres livres, os seres humanos devem ser capazes de se apropriar do que lhe é externo, dos seres naturais, de tal forma que essa externalização não implique em qualquer perda da sua realização essencial como seres humanos. Tanto os animais humanos quanto os não humanos vivem na natureza, mas somente a natureza humana pertence essencialmente “à universalidade que faz de toda a natureza seu corpo inorgânico [*unorganischen Körper*]”. (Marx, 1986, p. 113; 1973, p. 517) “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem”, diz Marx, em contínuo intercâmbio do homem com a natureza, a própria vida humana se faz possível pela dominação e transformação da natureza através da técnica. Além disso, apenas os seres humanos fazem de sua “atividade de vida” o objeto de sua vontade e consciência. “A atividade vital consciente”, acrescenta Marx, “distingue o homem imediatamente da atividade vital animal”. (Marx, 1986, p. 113; 1973, p. 517) Porque o homem “mostra-se um ser consciente, i.e., como um ser que trata a espécie como seu próprio ser essencial”, apenas o homem pode trabalhar de modo a transformar a natureza em algo humanizado, um mundo objetivo (*homo faber*). Portanto, o trabalho humano aparece como a chave mestra para a humanização da natureza. Se “ser espécie” descreve a capacidade dos seres humanos de “produzir” a eles mesmos através do processo de objetivização, o “trabalho alienado” é precisamente o que “afasta a espécie do homem”. (Marx, 1986, p. 112) Portanto, Marx critica a economia política por inverter a categoria da universalidade, baixando-a à existência particular

individualista, como o trabalhador alienado que é afastado de sua produção em uma divisão capitalista do trabalho. O poder criativo dos seres humanos de se apropriar da natureza pela objetivização é reduzido à sua sobrevivência física na alienação total de si mesmos, a partir de seu próprio trabalho, e – o que é muito pior – a partir de seus companheiros humanos. (Marx, 1986, p. 114) Marx procede em sua análise denunciando a propriedade privada e os salários reificantes como a mesma “consequência direta do trabalho alienado”.(Marx, 1986, p. 118) Marx opera, portanto, uma inversão na análise da economia política, na qual a propriedade privada revela a verdadeira essência da alienação social.

A fim de realizar uma inversão radical desta análise, Marx propõe, por analogia, que tal alienação já esteja anulada, suprassumida (*aufgehoben*), na autoalienação da essência subjetiva da propriedade privada, a saber, pelo trabalho. Para Marx, a “transcendência da autoalienação [*die Aufhebung der Selbstentfremdung*] segue o mesmo curso como autoalienação”.(Marx, 1986, p. 132) A fim de recuperar verdadeiramente a propriedade social humana, em contradição com o surgimento da propriedade privada, os seres humanos devem superar esta contradição preservando positivamente o trabalho como sua essência subjetiva. A dívida de Marx para com a terminologia hegeliana no “Terceiro Manuscrito” denuncia mais do que uma aproximação semântica, mas também revela a dependência do jovem Marx para com a concepção hegeliana do processo histórico. A emancipação histórica da espécie será de fato o resultado “transcendental” da crítica de Marx à filosofia do sujeito de Hegel. Claro que, falar de “transcendência” aqui é bastante enganoso, pois a crítica de Marx permanece fiel à terra consistentemente – por isso muitos preferem usar o termo “suprassunção”, dentro de uma crítica imanente. Ademais, a concepção de Marx do ser humano como um ser social autocriado ainda

subscreeve à tradição alemã de um sujeito autônomo e universal. Certamente, a antropologia da intersubjetividade de Feuerbach (“homem a homem”) decisivamente contribui para a inversão marxista do processo de externalização de Hegel, horizontalmente expandido para dar conta da autoprodução e da autoemancipação. Assim, o comunismo é evocado pelo jovem Marx como o movimento histórico que ressuscita a verdadeira natureza social e a autorrealização dos seres humanos:

“O comunismo é a abolição [*Aufhebung*] positiva da propriedade privada, da autoalienação humana [*menschlicher Selbstentfremdung*] e, pois, a verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o homem. ele é, portanto, o retorno do homem a si mesmo como um ser social, isto é, realmente humano, um regresso completo e consciente que assimila toda a riqueza da evolução precedente. O comunismo como um naturalismo plenamente desenvolvido é humanismo e como humanismo plenamente desenvolvido é naturalismo. É a resolução definitiva do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetificação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a resposta ao enigma da História e tem conhecimento disso.”(Marx, 1986, p. 135; 1973, p. 536)

3.9. Devemos finalmente salientar que a concepção de Marx da objetivização, que nos guiou do “trabalho alienado” para a “ressurreição da natureza”, é na realidade uma *mise en scène* de estágios de um drama quase messiânico de libertação, que em muito lembra a odisséia hegeliana do *Geist*, que seria decisivo para a sutil crítica apropriada por Heidegger, como atestado por Bloch, Marcuse e as

apropriações liberacionistas na América Latina nos movimentos do chamado Terceiro Mundo nos anos 50, 60 e 70. Como Rahel Jaeggi apontou em seu magnífico estudo sobre a alienação, a concepção marxista de trabalho ainda é essencialista e relacionada com uma visão aristotélica do *ergon*, alheia à crítica das reflexões pós-helianas sobre a autonomia, a emancipação e a libertação.(Jaeggi, 2005)

Ademais, tanto Heidegger quanto Honneth corretamente apontaram que há um substantivismo subjacente à antropologia filosófica marxista na transformação semântica da concepção hegeliana do processo de consciência em direção a suas condições materiais e sociais de existência, de modo a considerar os objetos que têm valor como trabalho objetivado.(Gould, 1978) Como Vandenberghe observa, podemos abordar o programa original da teoria crítica como uma contínua refutação sistemática da teoria da objetivização de Lukács em *História e Consciência de Classe*, na medida em que qualquer teoria do social só pode ser crítica na condição de não totalizar a objetivização.(Vandenberghe, 2009, p. 158) Teríamos decerto ainda a inacabada tarefa de reconstruir normativamente a ontologia social Lukács, revisitando a ordem reificada presente na realidade social do mundo da vida cotidiano, o mundo das coisas à mão e utilizáveis.

A título de conclusão, gostaria de evocar a *Tanner Lecture* de Axel Honneth, proferida em Berkeley em 2005 e publicada em 2008, sob o título *Reification*, na qual ele resgata uma inspiração heideggeriana que denomina de “esquecimento de reconhecimento”, de forma a reabilitar o impulso normativo da explicação bastante descritiva de Lukács em termos intersubjetivos.³⁴ Para Honneth, no

³⁴ Estou me valendo da versão original (Honneth 2005) e do volume 26 da Conferência Tanner (Honneth 2006, 89-135). Cf. *Reification. A New Look at an Old Idea*, trad. J. Ganahl (Oxford: Oxford University Press, 2008).

curso de nossos atos de cognição, tendemos a perder a nossa atenção para o fato de que este conhecimento deve a sua existência a um ato *prévio* de reconhecimento. Honneth realmente sugere que a crítica da *Seinsvergessenheit* em Heidegger ao legado metafísico do Ocidente, de que a tradição ontoteológica também foi refém de uma *Anerkennungsvergessenheit*, na medida em que a construção social da realidade revela a intersubjetividade enquanto pressuposto comunicativo da facticidade do Dasein e das atividades do mundo da vida, em seus *Stimmungen* e *Affekten* da práxis primordial do ser-no-mundo. Com efeito, de acordo com Honneth “considerações teóricas sobre o social permaneceram tão estranhas a Heidegger que ele nunca fez a menor tentativa de questionar as raízes sociais da tradição ontológica que ele tão bem criticou”. (Honneth, 2006, p. 104)

A fim de justificar uma crítica imanente dos déficits sociológicos e normativos ao lidar com as patologias sociais do capitalismo tardio, Honneth concentra-se em alguns dos pontos cruciais da convergência entre Lukács e Heidegger, antes de tentar lançar luz em suas respectivas concepções de prática social engajada (*gesellschaftliche Praxis*) e do cuidado (*Sorge*). (Honneth, 2006, p. 105ff.) Assim como a objetivização foi, para Marx, o último estágio da alienação do trabalhador para novas formas de socialidade (digamos, da sociedade comunitária sem classes, em oposição aos modos pré-capitalistas e capitalistas de produção), também a correlação entre a colonização e a objetivização do mundo da vida, tanto para Habermas quanto para Honneth, se mostra como uma distorção da ação comunicativa e do reconhecimento mútuo no capitalismo globalizado, assim como as lutas de poder para a emancipação da autoidentidade possível através das três formas de autoconfiança, autorrespeito e autoestima em considerações intersubjetivas de reconhecimento. Honneth observa curiosamente que a descrição originária de

Heidegger sobre o “cuidado”, indica mais do que aquilo que é descrito hoje como a “perspectiva do participante”, em contraste com a perspectiva de um mero observador. (Honneth, 2006, p. 107) Como Honneth observa,

“Considerando que o autor de *Ser e Tempo* pretende demonstrar que a linguagem mentalista empregada pela ontologia tradicional apenas obstrui nossa visão do caráter fáctico do cuidado na existência cotidiana, Lukács procede de uma premissa completamente diferente da que a progressiva objetivização do capitalismo elimina qualquer possibilidade de envolvimento prático. Lukács concebe, portanto, o seu projeto não como revelando uma possibilidade já presente da existência humana, mas sim como um esboço de uma possibilidade futura”.(Honneth, 2006, p. 105)

A oposição heideggeriana entre o que é utilizável, que está pronto à mão (*Zuhandenheit*), e o que subsiste, que está presente à mão (*Vorhandenheit*), na análise do Dasein, como Honneth apropriadamente observa, logra evitar os conceitos de “objeto” e “coisa” no nível ontológico, mas se serve do conceito de “utensílio” como categoria complementar da “prontidão à mão”. Esta postura ontológica revela, certamente, que a proximidade entre *poiesis* (pensando em coisas feitas pelo homem como dispositivos, artefatos e ferramentas) e *práxis* destina-se precisamente a contrariar a principal relação com o mundo como sendo constituído por um confronto neutro com um “objeto” sendo compreendido ou objetivamente contemplado (*theoria*). A concepção de reconhecimento em Honneth “compartilha uma noção fundamental não apenas com a noção de Dewey de ‘envolvimento prático’, mas também com o ‘cuidado’ de Heidegger e o ‘engajamento na práxis’ de Lukács”, na medida em que a noção de que “a postura engajada no mundo, resultante da experiência do

significado do mundo e do valor [*Werthhaftigkeit*] devem ser anteriores aos nossos atos cognitivos individuais”.(Honneth, 2006, p. 111) Portanto, quando falamos de objetivização enquanto “objetificação de nosso pensamento” podemos acabar em um processo totalizante que não possibilita “saída” – sem saída de tal totalidade ontológica. Ademais, podemos ver como o conceito de reificação, originalmente formulado por Marx e Lukács, pode ser criticamente apropriado por Honneth em sua teoria do reconhecimento para as patologias sociais, recorrendo à reformulação ontológica de Heidegger da práxis como cuidado e modos existenciais do Ser. Para além dos processos sociais coisificantes das relações humanas intersubjetivas, Honneth também prevê a possibilidade de autorreificação e reificação entre os seres humanos e seu meio ambiente, de modo a ir bem além da redução do fenômeno da reificação à economia, como insinuado pela aproximação de Lukács entre reificação e fetichismo da mercadoria.

Em última análise, a crítica radical de Heidegger à modernidade é de certo modo reabilitada na teoria do reconhecimento de Honneth, abordando alguns dos enganosos e ambíguos traços aparentemente deixados por Habermas a partir do original programa do Instituto de Pesquisa Social, redirecionado a uma crítica radical da democracia, seguida de sua crítica da estética em Heidegger, Foucault e pós-modernos. Talvez, como Dick Howard sugeriu pensando provocativamente, “a teoria crítica da sociedade proposta pela Escola de Frankfurt deve ser substituída por uma teoria política da democracia para que a autonomia das posições políticas como uma instância de negatividade não possa ser cooptada para o novo mundo global em que (não apenas geopoliticamente) as fronteiras são cada vez mais porosas”.(Howard, 2000, p. 278) Com efeito, de acordo com Honneth,

“As sociedades democráticas avaliam as suas próprias ordens sociais e políticas, principalmente em relação aos padrões de justiça, porque as deliberações dentro da esfera pública democrática são constantemente confrontadas com problemas e desafios que levantam a questão de saber se determinadas evoluções sociais podem ser consideradas como desejáveis para além de qualquer consideração do que é justo. Para responder a tais questões – que são muitas vezes chamadas de perguntas “éticas” – filosoficamente se inspirando em uma crítica social, não pode obviamente reservar para si uma autoridade interpretativa sacrossanta. Minha esperança, no entanto, é que a ontologia social pode nos fornecer os meios para compreender e criticar os acontecimentos sociais descritos aqui, que por sua vez enriquece o discurso público com argumentos e o estimula nesse processo”.(Honneth, 2006, p. 135)

Se, por um lado, podemos entender facilmente que o indicador formal do Dasein como ser-no-mundo aponta para um modo de ser sempre já socializado, historicizado e imerso na linguagem, por outro lado, resta-nos a tarefa de recuperar o sentido pleno de uma ética da finitude e de um pragmatismo normativo inerente a Heidegger. O problema da reificação poderia servir, neste caso, para indicar o caminho de retorno entre Frankfurt e Freiburg, dissipando mal-entendidos e diálogos surdos engendrados por querelas intermináveis envolvendo neokantianos e neopositivistas na recepção dos representantes da primeira geração do Instituto de Pesquisa Social. Com efeito, a concepção de Heidegger da filosofia como uma ciência crítica (*kritische Wissenschaft*) é muito instrutiva em nossa autocompreensão da Teoria Crítica (*Kritische Theorie*) enquanto crítica radical da razão instrumental e tecnológica que converge na correlação marxista das patologias sociais de alienação,

autoalienação e reificação como formas históricas e sociais de objetivização e coisificação de relações intersubjetivas, o que parece favorecer a concepção de “reificação” em Lukács como uma “forma habitual de práxis”, em oposição a um “erro categorial” ou a uma “transgressão moral”, de acordo com a *Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffes* de Honneth. O modo de ser do Dasein (*Seinsart, Seinsweise*) aponta para um ser que desde sempre existe como ente, em sua própria facticidade, entendida como modo decaído de ser em seu ser-lançado, em sua dejectão (*Befindlichkeit, Geworfenheit*), sem que este ente possa ser jamais reduzido a alguma coisa subsistente ou meramente utilizável, *vorhanden* ou *zuhause*, portanto, irreduzível a qualquer efeito de técnica ou ação instrumental, e muito menos a meros meios que atendem a determinados fins mundanos, sejam humanos ou não humanos. Para além dos problemas relacionados com a objetivização, alienação, estranhamento e alteridade, tematizados em Hegel, Marx e Lukács, uma crítica radical da reificação e da coisificação, de acordo com a reformulação heideggeriana de Honneth, enquanto *ursprüngliche Praxis*, ainda pode preparar o caminho para o resgate normativo das relações intersubjetivas de nossas práticas cotidianas, práticas de pertencimento, de apropriação e de expropriação de nossa ontologia social, de nossos mais autênticos compromissos sociais, na medida em que o “indicador formal” é tomado em conjunto com a circularidade do método hermenêutico em um círculo de compreensão ontológica que desde sempre se dá na vida concreta.

CAPÍTULO QUATRO

Processos de Aprendizagem, Mundo da Vida e Sistema Democrático: Kant, Dewey, Habermas

4.1. Como temos visto, um dos problemas perenes da filosofia ocidental tem sido o da articulação entre teoria (*theoria*) e prática (*praxis*), particularmente em ética e filosofia política, e de maneira ainda mais pertinente para os infindáveis debates sobre o estatuto da própria filosofia, o problema das interfaces da filosofia com a sociedade hodierna. Neste capítulo, teceremos algumas reflexões sobre a conjunção entre “democracia e educação”, enfocando sobretudo a articulação entre uma teoria da democracia e um projeto abrangente de educação, tal como a encontramos no filósofo e educador norte-americano John Dewey (1859-1952), cuja contribuição para o pragmatismo e para a emergência de uma teoria pedagógica da democracia se dá a partir de concepções clássicas do Esclarecimento e do idealismo alemão, notadamente de Kant e Hegel, reapropriadas em um contexto de Novo Mundo. O projeto pedagógico de Dewey não somente enfoca problemas filosóficos de teoria e prática, mas fornece subsídios para diretrizes e políticas públicas, visando sobretudo a implementação da democracia através de um constante aprendizado reflexivo entre concidadãos, que terminam por consolidar um igualitarismo social. O legado político-pedagógico de Dewey foi decisivo, na segunda metade do século XX, para a elaboração de uma teoria da justiça correlata a uma teoria da democracia, em autores como Rawls e Habermas, cuja recepção no Brasil

permanece um marco teórico que tem sido explorado por filósofos da educação que buscaram alternativas às limitações teóricas da pedagogia liberacionista de Paulo Freire.

Os últimos dados confirmando que o Brasil continua sendo uma das sociedades mais desiguais do mundo coincidem com as denúncias, quase rotineiras, de esquemas de corrupção, escândalos e irregularidades em vários partidos e lideranças políticas deste País, inseparáveis da impunidade em quase todos os segmentos de um Estado supostamente democrático e de direito. Hoje há, finalmente, um consenso entre políticos, intelectuais e profissionais liberais de nosso País de que a educação é o maior desafio capaz de revolucionar as estruturas viciosas desta sociedade que se tornou conivente com a mediocridade, o atraso e o ufanismo institucionais. Ademais, a auto-percepção de nosso endêmico atraso socioeconômico coincide também com as recorrentes greves e manifestações no campo e na cidade por melhores condições de trabalho, saúde, educação e segurança pública. De resto, o aprendizado da democracia é uma tarefa que engaja inexoravelmente governantes e governados numa correlação de cumplicidade, segundo o adágio popular de que o povo tem o governo que merece. Afinal, a correlação entre deveres e direitos é tão fundamental, numa democracia, quanto a que se pressupõe entre o Estado e a sociedade civil. Na medida em que o voto e a opinião pública são instrumentos de legitimação de nossas instituições sociais, econômicas e políticas, a pedagogia democrática nos ensina a sermos mais críticos e conseqüentes não apenas quando escolhemos determinados representantes e acreditamos nas suas promessas, mas também em nossas práticas cotidianas, na medida em que estas podem colaborar ou não para um verdadeiro igualitarismo democrático. Hoje, mais do que nunca, quando atravessamos um importante processo de democratização no Brasil, através da moralização da coisa

pública e de nossas instituições sociais, políticas, jurídicas e econômicas, é mister reconhecermos em âmbito público e privado que é precisamente na educação que reside a base de nosso inacabado projeto de democracia. Sem educação não há cultura política nem democracia: as políticas públicas e todo projeto de melhorias sociais no nosso País exigem uma base pedagógica democrática, transparente e participativa. Desde os projetos de alfabetização e da consolidação do ensino fundamental e médio de qualidade para todo cidadão até a gestão de instituições universitárias e de centros de pesquisa e tecnologia, nossa ideia de educação é decisiva para determinar a construção de uma sociedade mais justa. Sob o signo da correlação entre “democracia e educação”, podemos asserir que não há justiça sem democracia, assim como não se implementa a democracia sem educação. É com esse interesse pragmático que passamos a revisitar três breves propostas de um livro de Dewey, *Democracy and Education*, originalmente publicado em 1916, e que permaneça um dos escritos mais influentes para a filosofia da educação do século XX, e para países emergentes que, como o Brasil, iniciaram o século XXI com a determinação de se transformar radicalmente pela implementação de políticas públicas inteligentes, capazes de combater a corrupção e crise de representatividade que assolam a nossa democracia. O livro é dividido em 26 seções, iniciando com reflexões sobre a educação como uma necessidade vital, sua função social e cultural (1), passando pela sua articulação com a implementação da democracia (2), e terminando com três capítulos dedicados à filosofia da educação, teorias do conhecimento e teorias da moral (3).

(1) Juntamente com Charles Sanders Peirce e William James, Dewey é considerado um dos fundadores do mais importante movimento filosófico americano, o pragmatismo. Dewey ajudou a desenvolver a estrutura curricular, universitária e departamental da Universidade de

Chicago, onde atuou como professor entre 1894 e 1904. Juntamente com os economistas Thorstein Veblen e James Harvey Robinson, Dewey foi um dos fundadores da New School for Social Research em Nova York, em 1919, quando era professor de filosofia na Columbia University. O seu ponto de partida, em sua vida e em suas obras, é tão simples quanto o seu pragmatismo: se a educação é vital para a consolidação da humanidade em sua plenitude e se a democracia é o melhor meio para realizar tal plenitude, logo o fomento da educação tornará exequível um *ethos* social onde um número cada vez maior de pessoas terá acesso aos meios capazes de realizar tais fins. Em outras palavras, a democracia se realiza com a educação, assim como a educação (num sentido amplo e público) inevitavelmente conduz à realização de uma forma de governo democrático. Dewey desenvolve, deste modo, várias das premissas já colocadas pelos escritos pedagógicos de Platão e Rousseau, evitando possíveis reducionismos ao comunitarismo do primeiro e ao individualismo do segundo. Com efeito, todo o desenvolvimento da história da filosofia política ocidental, desde os tempos dos sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles, foi pautado pela articulação entre um ideal de educação (*paideia*) e o projeto de conceber qual seria a melhor forma de constituição (*politeia*) da cidade-Estado antiga (*polis*). Como o mostrou Reinhold Ullmann em seu estudo meticuloso sobre a Universidade Medieval, o florescimento das instituições que promoveram os estudos das artes e ciências a partir do século XII na Europa é inseparável do legado milenar das grandes escolas filosóficas e suas múltiplas correntes. Assim, não poderíamos compreender os desafios de integrar a educação fundamental e de ensino médio com o ensino universitário e a cultura de pesquisa que se desenvolve em nível de pós-graduação, sem atentarmos para uma articulação histórico-social entre a emergência da modernidade cultural (o humanismo renascentista, a

reforma e a contra-reforma, as grandes navegações, o nascimento da ciência moderna) e das grandes correntes jusnaturalistas e liberais nos séculos XVII e XVIII (portanto, de Althusius, Grotius e Hobbes a Locke, Rousseau e Kant). A questão do humanismo (incluindo as querelas do chamado anti-humanismo de estruturalistas e pós-modernos) desvela o problema de uma justificativa não-fundacionista, nos termos do pragmatismo proposto por Dewey, que o aproxima da utilidade de certos conceitos para a vida, tais como a comunicação, a prática, o contexto e o desenvolvimento da ação humana visando um aprendizado contínuo que não poderia ser confinado a um sistema ou a uma teoria totalizante. Todo pensamento, como todo projeto educacional, está inserido num contexto sociopolítico. Assim, o trabalho de autores contemporâneos tão distintos quanto Paulo Freire, John Rawls, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Hilary Putnam, Noam Chomsky, Hans Jonas e Richard Bernstein foi, decerto, influenciado pelas contribuições de um intelectual como Dewey, engajado num contexto socioeconômico de grandes turbulências, marcados sobretudo pela Grande Depressão de 1929 e pela Segunda Grande Guerra (1939-1945). Para os seus herdeiros na segunda metade do século XX, a tensão global se deu no contexto geopolítico da Guerra Fria, quando a democracia ocidental foi colocada em xeque durante os movimentos estudantis do final dos anos sessenta, marcados pelos protestos contra a intervenção norte-americana no Vietnã e pelos desafios de uma nova esquerda heterodoxa, não-alinhada com o comunismo totalitário soviético. O chamado pensamento 68, que destacou a atuação de filósofos como Sartre, Foucault e Marcuse, também serviu de palco para o jovem Habermas, que fez a sua primeira grande aparição em público quando foi convidado pelas lideranças dos movimentos estudantis de 1967 (*allgemeinen studentischen Vereinigungen, AStA und VDS*) a participar de um ato

fúnebre solene em memória do universitário Benno Ohnesorg, morto por um policial em Berlim. A importância de situar a filosofia com relação a uma cultura política circunstancial não se traduz numa certa forma de historicismo ou de reducionismo sociológico, mas apenas delimita a função eficiente da teoria, que não pode ser articulada num vácuo significativo. Como não pretendo proceder aqui a uma arqueologia do ensino acadêmico nos Estados Unidos, Europa e Brasil, e do papel político da teoria pedagógica nos anos sessenta, passarei diretamente a uma breve análise do tema que propus no meu comentário, a saber, a articulação entre democracia e educação em Dewey, na esteira de Kant, que seria retomada por Habermas. Trata-se de mostrar, agora, em que sentido a articulação proposta por Dewey é inseparável de uma pedagogia política de inspiração kantiana na formulação do pragmatismo político-liberal. Todo o projeto de uma terceira via, entre o liberalismo e o republicanismo, entre o capitalismo consumista e o socialismo de Estado, nos remete certamente à crítica radical do autoritarismo levada a cabo, por exemplo, pela Teoria Crítica (particularmente, por Horkheimer) nos anos 40 e 50 em suas incansáveis denúncias das sinistras alianças entre fascismo e capitalismo, estados totalitários e comunismo. Assim, seria possível reconstruir a problemática do processo de aprendizado na articulação da própria teoria de um pensador como Habermas em suas infindáveis interlocuções com escolas, professores e mestres do passado e do presente, que em muito contribuíram para a busca de um novo referencial teórico na segunda metade do século XX. Tal contexto, que ainda é de certo modo o nosso no início do século XXI, nos remete ao legado kantiano do Esclarecimento e ao seu lema programático, *sapere aude* (“ousa saber”).

(2) Ora, um dos mais importantes referenciais prático-teóricos para uma reflexão desse tipo continua

sendo a pedagogia de Kant. A pretensão de realizar a autonomia pública é não somente embasada no projeto kantiano de autonomia moral, mas segue o seu ideal de formação da pessoa moral através de uma reformulação discursivo-intersubjetiva da educação, do aprendizado e da reprodução sociocultural do indivíduo livre, que se reconhece como tal pela liberdade e igualdade cultivada junto ao seus semelhantes. Que o ser humano deva se tornar uma pessoa moral, portador de direitos e deveres numa insociável sociabilidade, eis aqui o grande projeto emancipatório da modernidade esclarecida-- projeto este inacabado e que nos desafia, segundo Habermas, para além de nossos parâmetros de identidade nacional, reprodução cultural e integração social. O projeto emancipatório da modernidade reflete a pedagogia política do século XVIII, com sua ênfase na subjetividade individual e no progresso moral da sociedade. As alternativas românticas de uma educação estética como a de Schiller e de uma pedagogia cívico-religiosa como a de Hegel não satisfazem as exigências de uma nova fundamentação da subjetividade num reflexo comunicativo para além de uma estetização da autonomia moral e de uma objetificação reflexiva do Espírito. Assim como Dewey, Habermas crê que o conteúdo normativo da modernidade é um legado da universalizabilidade racional, como atesta a própria racionalização do mundo da vida, através de suas estruturas lingüísticas diferenciadas nos domínios de referência objetivo, social e subjetivo. Assim, se opera uma separação das esferas de valor culturais e da sociedade com relação, por exemplo, à normatividade jurídica. A educação moral do ser humano e do cidadão moderno se dá como uma individuação através da socialização. Se interesses não-universalizáveis não podem servir de base para a justificação de normas, estas só serão válidas quando forem objeto de um consenso resultante de um processo discursivo prático. O processo de aprendizado consiste

precisamente na co-constituição intersubjetiva do sujeito em sua interação reflexiva com o mundo (das coisas, das normas e das vivências) nos diferentes níveis de um mundo da vida que desde sempre o precede enquanto horizonte de significações não tematizadas. A teoria discursiva do agir comunicativo visa, antes de mais nada, a dar conta do complexo fenômeno da reprodução social em sociedades marcadas por crises sistêmicas e pelas patologias do capitalismo tardio, decorrentes sobretudo da colonização sistêmica do mundo da vida, gerando uma falta de sentido, segurança e identidade. O giro lingüístico-pragmático rompe com o modelo kantiano da subjetividade transcendental, na medida em que rejeita a tese dos dois mundos e a perspectiva monológica do paradigma da consciência. Mesmo assim, parece-nos que o modelo habermasiano permanece fiel ao princípio kantiano de universalizabilidade para justificar de uma maneira quase-transcendental a normatividade do agir comunicativo. Embora rejeite uma concepção pura de razão prática, Dewey –assim como Habermas, depois dele– aceita o ideal kantiano de educação moral: “O homem é a única criatura que deve ser educada [*Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß*]”. Assim, é pela disciplina (*Disziplin oder Zucht*) que o ser humano é transformado –lingüística e socialmente, depois de Hegel, poder-se-ia complementar– em sua natureza animal num ser humano (*ändert die Tierheit in die Menschheit um*). A educação nos ensina, antes de mais nada, a nos tornarmos humanos: “*Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung*”. (Kant, 1977, p. 699) Segundo Kant, somente pela intermediação de outros humanos podemos efetivamente ser educados, o que pressupõe que a educação é transmitida socialmente através de gerações, daí a ideia de processo de aprendizado: “A educação é uma arte cuja prática deve ser aperfeiçoada através de muitas gerações. [*Die Erziehung ist eine Kunst, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommenet werden muß.*]” (Kant, 1977, p.

702) Assim, a ideia kantiana de desenvolvimento humano pode ser retomada de forma a abranger tanto uma componente empírica (talentos e recursos humanos disponíveis pela inserção sociocultural numa perspectiva antropológico-pragmática) quanto uma dimensão transcendental (a humanidade tomada como fim em si e sua vocação moral), segundo a articulação kantiana de quatro variáveis para uma completa educação do ser humano: disciplina (*diszipliniert*), cultura (*kultiviert*), civilização (*Zivilisierung*) e moralização (*Moralisierung*). (Kant, 1977, p. 706s.) A questão decisiva, de acordo com a pedagogia kantiana, é que seres humanos não são simplesmente treinados, como cavalos e cães, mas devem “aprender a pensar” (*denken lernen*) e aprender “a se servir de sua liberdade” (*sich seiner Freiheit zu bedienen*). (Kant, 1977, p. 711) Daí a grande questão de se determinar os limites -- como os encontramos em nossa própria finitude numa perspectiva epistêmica-- em nosso aprendizado da liberdade humana, decorrentes de nossa própria sociabilidade: “Como [devo] cultivar a [minha] liberdade em face [e apesar] da coação? [*Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?*]” Habermas segue as apropriações que Dewey, Piaget e Kohlberg nos oferece desse desafio pedagógico de inspiração kantiana que consiste em superar um patamar educacional da mera subordinação e obediência a regras, coações e limitações auto-impostas em direção a um nível pós-convencional de autonomia moral.

(3) Nesta mesma esteira kantiana, podemos situar o nosso terceiro momento na articulação pragmatista, a saber, o interesse pelas teorias psicológicas do aprendizado moral aplicadas à evolução social. John Dewey serviu de inspiração a autores da psicologia moral como Jean Piaget e Lawrence Kohlberg para mostrar como o desenvolvimento econômico e político de uma sociedade prescinde de um aprendizado cognitivo-instrumental que, por sua vez, é condicionado por avanços no aprendizado moral. Assim, o

que fôra especificamente esboçado como uma filosofia da educação nos remete a uma articulação prático-teórica entre teorias do conhecimento e teorias da moral (segundo a terminologia do próprio Dewey) ou ao que hoje entenderíamos, em filosofia analítica, como uma epistemologia moral, capaz de estabelecer a interdependência e correlação metodológica entre metaética, ética substantiva e ética aplicada –por exemplo, na formulação de uma bioética, de uma ética ambiental ou de políticas públicas que assegurem e promovam os direitos humanos. Outrossim, o clássico –e para muitos, superado--paradigma marxiano do trabalho que subordina as relações de produção (superestruturais) às forças produtivas (infraestruturais) poderia ser reconceitualizado, corrigido à luz das contribuições de Max Weber e Émile Durkheim e eventualmente substituído por um outro capaz de evitar o reducionismo técnico-instrumental das análises dos modos de produção e da divisão social do trabalho. Seguindo várias das intuições seminais de Dewey sobre a comunicação na vida social, Habermas sugere que apenas as dimensões moral e cognitiva designam propriamente os eixos do potencial ampliado de resolução de problemas, mesmo sem nos conduzir ao progresso, visto que avanços na organização instrumental do trabalho podem ter uma correlação inversa com os avanços na esfera moral. Nas palavras do próprio Habermas, “Não podemos excluir a possibilidade de que o fortalecimento das forças produtivas, que aumenta o poder do sistema, possa levar a mudanças nas estruturas normativas que simultaneamente restringem a autonomia do sistema, porque elas produzem novas reivindicações de legitimidade, reduzindo, assim, a gama e variação dos valores tidos como metas.”(Habermas, 1975, p. 13). A reconstrução do materialismo histórico em Habermas não se limita a uma crítica ao modelo teleológico marxiano de subjetividade e desenvolvimento, mas já prepara a tese da complementariedade da ação

comunicativa pelo conceito do mundo da vida enquanto meio sociocultural de reprodução das estruturas simbólicas da cultura (conhecimento), sociedade (ordem legítima) e personalidade (identidade individual). Habermas reconhece, portanto, o problema do funcionalismo inerente aos fenômenos de reificação e fetichismo de mercado na gênese sistêmica da economia e do estado burocrático-administrativo. Com efeito, sem uma análise funcional do sistema de trocas (por exemplo, em Marx, a teoria do valor baseada no trabalho), as crises econômicas assumem o aspecto fetichista de eventos naturais inevitáveis. Todavia, este é justamente o *punctum dolens* de toda pedagogia liberacionista de inspiração marxiana: a de que há ou haverá um momento crítico no processo dialético das contradições históricas resultando na efetiva libertação de um modo de produção e reprodução indesejável. Segundo Habermas, um tal modelo estratégico-instrumental não logra tematizar as formas de vida de integração social, limitando-se apenas a processos de aprendizagem objetivantes. Do ponto de vista educacional, estaríamos sutilmente reduzindo a natureza humana a um condicionamento complexo de regras de conduta e maximização de resultados -- parafraseando Kant, em nada diferindo do adestramento de cães e cavalos. Assim, Habermas recorre a Piaget e Kohlberg para mostrar que há uma semelhança estrutural entre os processos de aprendizado por que devem passar as crianças para resolver conflitos pessoais e os estágios evolutivos por que devem pasar as sociedades para a solução de seus conflitos sociais. Segundo Kohlberg, o desenvolvimento moral de uma pessoa pode ser catalogado através de três estágios principais (pré-convencional, convencional, pós-convencional), respectivamente correspondentes a uma moral de “obediência e punição”, uma orientação moral “lei e ordem” e um pensamento formal-operacional como o “legalismo social-contratual” e a “orientação de princípios éticos universais”.(Habermas,

1983, p. 63) Este último, o chamado nível ou estágio 6 é identificado com o princípio deontológico kantiano. Assim como a evolução social passa a ser explicada, como a ontogênese, pelo desenvolvimento moral, o desenvolvimento de uma sociedade é tão desigual quanto o desenvolvimento moral de uma pessoa. Isso significa que nem sempre as instituições legais existentes e as normas morais vigentes acompanham as estruturas gerais da ação normal. Para Habermas, portanto, a ação comunicativa se apresenta como um procedimento consensual que garante o entendimento mútuo necessário para justificar as pretensões de validade pressupostas em relações intersubjetivas de fala e ação. Todo agir humano pressupõe, neste sentido, assim como todo jogo de linguagem, um processo de aprendizado, social e intersubjetivamente constitutivo.

4.2. Postulamos, assim, a reconstrução de uma pedagogia comunicativa, pela articulação prático-teorética entre, de um lado, uma concepção de razão pública comunicativa e uma racionalidade instrumental (privada ou inerente a interesses particulares de cosmovisões ou doutrinas abrangentes) e, por outro lado, entre uma recepção da filosofia analítica da linguagem e uma leitura semântico-transcendental da tradição fenomenológico-hermenêutica (por exemplo, na articulação societária entre sistema e mundo da vida). Kant, Dewey e Habermas nos fornecem, destarte, recursos teórico-conceituais para uma nova maneira de abordar as interfaces da filosofia da educação com a sociedade em que vivemos. O grande desafio que o marxismo e suas versões heterodoxas nos legou, afinal, tem sido o de encontrar modelos teóricos que sejam capazes de efetivamente levar a cabo as transformações sociais necessárias para que certo tipo de normatividade seja legitimada, evitando tanto o idealismo teórico de utopias não-realizáveis quanto o historicismo de práticas conformistas, justamente para rejeitar o domínio de

um agir instrumental sobre um agir comunicativo. Seguindo a apropriação que Habermas nos oferece de Kant e Dewey, podemos reformular a articulação entre *theoria* e *praxis* pela superação do impasse entre as exigências tecnológicas de nosso mundo globalizado e de uma população massificada e despolitizada. Daí a importância de redescobrir a complexa dinâmica da publicidade ou da esfera pública (*Öffentlichkeit*) inerente ao interesse emancipatório da autonomia política, decorrente do legado iluminista kantiano. É neste contexto político-teórico que devemos procurar re-situar nossos programas de reforma e reestruturação das instituições de ensino fundamental, médio e superior, de forma a evitar tanto os reducionismos técnico-científicos quanto os monopólios de cunho ideológico, partidário ou religioso.

Sabemos que todo o desenvolvimento do pensamento político ocidental, desde os tempos dos gregos antigos, foi pautado pela articulação de um ideal de educação (*paideia*) com o projeto de conceber qual seria a melhor forma de constituição do Estado. A pedagogia política de pensadores liberais como Locke, Rousseau e Kant consolidou as bases normativas do moderno Estado democrático de direito. O investimento sistemático na educação fundamental e na formação de seus cidadãos, pela promoção das artes e das ciências, foi igualmente decisivo para a emergência das sociedades mais civilizadas e economicamente desenvolvidas da Europa, da América do Norte, Oceania, Japão e Coreia do Sul. Com efeito, somente a articulação entre a democracia e os chamados processos de aprendizagem viabiliza uma cidadania plena, participativa, inclusiva e capacitadora. Assim, todo cidadão deve poder aprender a melhor se preparar para a vida, a desenvolver plenamente todas as suas capacidades e inserir-se no mercado de trabalho, como um ser autônomo e digno. Infelizmente, esta não tem sido uma prioridade de nossos governantes e o descaso com a educação do nosso

povo, ao longo de vários séculos, foi um dos fatores decisivos que contribuíram para que um país com tantos recursos naturais e humanos como o Brasil seja hoje um dos mais desiguais do planeta. Decerto, o povo brasileiro está cansado de ver muitos dos seus representantes políticos, nos três níveis de gestão municipal, estadual e federal, agir em causa própria ou na busca de seus interesses particulares, muitas vezes em detrimento do bem-estar coletivo e dos verdadeiros interesses de nosso País. Pouquíssimos políticos em nosso País levam a educação a sério por se tratar de um investimento a médio e longo prazos, sem resultados imediatos para os seus interesses eleitorais -- a começar pela sua própria reeleição e a preservação de seus currais eleitorais. Neste formidável país onde há mais de 25 milhões de crianças e adolescentes vivendo entre a linha da pobreza e a indigência total, segundo o Unicef, não seria difícil postular o perfil ideal dos nossos legisladores, parlamentares e representantes políticos: se abraçam ou não a causa da educação integral para todos os brasileiros, se estão realmente dispostos a resgatar a dignidade humana de milhões de subcidadãos privados de seus direitos mais fundamentais, supostamente garantidos pela Constituição e vergonhosamente violados pela dominação constante dos interesses das elites e das oligarquias regionais. Sem políticas públicas educacionais não há futuro para os trabalhadores deste país, assim como não haverá lugar para a inovação tecnológica e a criação crescente de novos empregos e novas formas de empreendimentos num mundo cada vez mais competitivo e globalizado. A capacitação educacional e a oportunização de uma educação de qualidade para todos os brasileiros é a maior e mais significativa revolução moral que podemos postular para a nossa democracia. Nas palavras de Dewey, “Toda educação que desenvolve o poder para compartilhar coletivamente a vida social é moral”. (Dewey, 1985 p. 288)

4.3. Os desafios normativos para a nossa jovem democracia em meio a crises econômicas, políticas e institucionais se traduzem, numa perspectiva filosófica, em questionar por que e como *devemos* buscar mudanças no mundo social –regional e global: afinal, por que e como transformar o mundo? Os processos de aprendizado da democracia nos motivam em tais questionamentos de autocompreensão (quem somos nós, brasileiros, e como devemos nos conduzir enquanto corpo social e político?) e de mudança social (o que deve ser feito em nível institucional?), ecoando, decerto, as palavras do jovem Marx na conhecida décima-primeira tese sobre Feuerbach: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*.”[“*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern*”]³⁵ O fenômeno da reprodução social, seguindo as intuições seminais do jovem Marx, longe de ser um motivo quimérico de escamoteamento das relações sociais e de suas raízes infraestruturais em interesses econômicos dominando as forças produtivas, terminaria por subverter leituras funcionalistas que relegavam questões de normatividade a uma ideologia, cosmovisão ou codificação cultural da superestrutura, sobretudo depois que as leituras estruturalistas de Louis Althusser suscitaram as críticas fulminantes de neomarxistas da chamada Escola de Frankfurt e da *New Left* nos anos setenta –notadamente, Habermas e Thompson.³⁶ Análises estruturais, como as que foram empreendidas por Althusser e Nicos Poulantzas, visavam a estabelecer o marxismo como ciência através do exame

³⁵ Karl Marx, “Teses sobre Feuerbach”. *A ideologia Alemã*. 6a. ed. São Paulo: Moraes, 1987, p. 128.

³⁶ E.P. Thompson, *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [1978]; Jürgen Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990 [1976].

sistemático de estruturas objetivas, em oposição a leituras humanistas ou culturalistas de autores tão diversos quanto Lukács, Gramsci, Sartre e os próprios frankfurtianos. Decerto, o problema de “resolver” todas as contradições inerentes aos complexos processos históricos em suas configurações socioeconômicas através de uma suposta teoria “científica” que liquidaria de uma vez por todas com suas incoerências práticas e ideológicas foi sepultado com o próprio “materialismo dialético” (termo que, de resto, nunca foi utilizado por Karl Marx) celebrado pelos antigos teóricos comunistas e arautos do fim da história: as contradições concretas seriam misteriosamente “resolvidas” pelas superações dialéticas da história. Interessantemente, foi nesse mesmo contexto geopolítico-teórico de Guerra Fria —quando europeus discutiam modelos democrático-socialistas alternativos ao capitalismo americano e ao comunismo soviético— que uma verdadeira corrente de “teoria crítica” se opôs na América Latina a modelos de desenvolvimento econômico impostos pelos EUA, passando pelo programa desenvolvimentista de redução das desigualdades regionais, iniciado pela Cepal e liderado por Celso Furtado, nos anos 50 e 60, e culminando com o movimento liberacionista (*liberación*, em oposição ao *desarrollo* imperialista) no final dos anos 60 e décadas de 70 e 80, com a irrupção das comunidades eclesiais de base, da opção preferencial pelos pobres e com a emergência de um novo paradigma capaz de dar conta de novos problemas e movimentos sociais, desafiando ditaduras militares e regimes autoritários.(Oliveira, 2002)

Na medida em que o Brasil atravessava, de 1964 a 1985, mais de duas décadas de ditadura militar, foi sobretudo a partir dos anos 70 que um debate público se consolidou no País, em torno de recepções liberais, marxistas, socialistas e libertárias de autores como Gramsci, Lukács, Habermas, Bobbio, Rawls, Chomsky e Nozick. Assim, eram retomados conceitos fundamentais de filosofia

política, tais como democracia, justiça, autonomia e igualdade, que eram ressignificados e contextualizados em nossa realidade social de desigualdades, situando-os com relação aos aportes das diferentes correntes da teoria da dependência —estruturalista, marxista e terceira-via—, respectivamente representadas por Celso Furtado, Theotonio dos Santos e Florestan Fernandes (em cuja escola emergiam também os primeiros trabalhos de Fernando Henrique Cardoso). (Kay, 1989) De resto, pode-se evocar ainda os aportes marxistas de pensadores como Raymundo Faoro, Helio Jaguaribe, Alvaro Pinto e Nelson Werneck Sodré, para além das análises fundadoras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda sobre o processo civilizatório luso-brasileiro, com o fito de esboçar a formação de uma identidade nacional e a recepção liberacionista da teoria crítica, especialmente da utopia social de Bloch e Marcuse, em pensadores como Rubem Alves, Augusto Boal, Paulo Freire e Leonardo Boff. Se as análises comparativas são desejáveis e inevitáveis em estudos sobre desenvolvimento regional e governança, creio que podemos também evocar a tradição francesa da antropologia econômica, cuja dimensão normativa é saliente, ao lado das análises sócio-econômicas descritivas, na reconstrução dos modos de produção tradicionais, pré-modernos, em regiões subdesenvolvidas do Brasil e suas contradições manifestas em descompasso com as estruturas de mercado vigentes e as formas periféricas de produção do modelo a ser superado —especialmente, como fornecedor de matéria prima. A recusa das análises de reprodução social em termos de periferia-centro toma como pressuposto uma estrutura social densa, de forma a compreender não apenas os complexos mecanismos de socialização e reprodução social, mas também as estruturas econômicas de mercado, de relações socioeconômicas e seus processos civilizatórios. Segundo Jessé Souza,

“Os aspectos estruturais que interessam a Elias para a explicação da transição da sociedade tradicional para a moderna, têm basicamente uma dimensão sócio-econômica por um lado e política por outro. Na dimensão sócio-econômica temos como fundamental, como em Georg Simmel e Karl Marx, a intensificação da divisão social do trabalho e o advento da economia monetária. Na dimensão política temos uma leitura muito pessoal de Elias (apesar de lembrar Max Weber em vários aspectos essenciais) do processo de centralização política a partir do advento do estado nacional”.(Souza, 2001, 117)

4.4. Acreditamos, outrossim, que a análise do *ethos* democrático brasileiro passa necessariamente pelo problema normativo da modernidade, o qual se revela em última instância um verdadeiro paradoxo: se por um lado nunca fomos modernos —na medida em que nunca tivemos uma experiência revolucionária nem liberal consumadas— e a modernidade teria sempre de ser tomada como um projeto inacabado, nos termos propostos por Habermas, por outro lado, as contradições e inconsistências do modo de ser brasileiro, notadamente o nosso “jeitinho”, parece favorecer uma condição pós-moderna, às vezes até um cinismo de vale-tudo ou de uma celebração irresponsável da impunidade e da falta de seriedade em todos os arranjos sociais que desafiam o regramento e a própria ideia de normatividade. Ao contrário de Jessé Souza, acredito que o problema do jeitinho brasileiro, correlato aos problemas da modernidade cultural e da cultura política democrática, perpassa o nosso *ethos* social e merece ainda ser tematizado e discutido não apenas nos bares e interações cotidianas, mas também no mundo acadêmico, em que pese as suspeitas de tolice e de fetichismo conceitual. A tentação de saltar por cima da própria sombra, afirmando uma suposta “condição pós-moderna” sem ter levado a cabo

uma experiência concreta de “modernidade” –nos termos weberianos e iluministas de racionalização e emancipação—, me parece pouco adequada para expressar a nossa autocompreensão crítica de sociedade patrimonialista, paternalista e cordial, atravessada por mitos e autoenganos coletivos como a “democracia racial” e as diferentes versões do “ufanismo nacional” e seu autoritarismo sistêmico. Durante a ditadura, ao contrário, os movimentos de resistência e protesto contra o regime militar recorriam a metáforas e representações de liberdade, igualdade e solidariedade em um espaço utópico, um não-lugar, numa sociedade a ser vivenciada e cultivada pela experiência transformadora ou revolucionária que desafiava o *status quo* a ser refutado. Parafraseando Bloch, buscávamos então um espírito coletivo de um *ethos* social compartilhado que “nós” brasileiros ainda estávamos por nos tornar, “nós” que não nascemos ainda para a nossa utopia social, a qual ainda estava sendo construída no presente, desafiando a cristalização do passado e expandindo os horizontes utópicos de um futuro mais igualitário e justo.³⁷ Essa busca incessante é a mesma, de resto, que desde a *República* de Platão até a *Utopia* de Thomas More e os seminários de Michel Foucault no Collège de France sobre a governamentalidade, os filósofos, visionários e pensadores políticos têm postulado como governança ideal, um *kybernein* mais justo e mais igualitário, como forma mais razoável de governar e ser governado em horizontes utópicos. Os desafios normativos para exercer governança e legitimar o controle social sempre acompanharam as análises de desigualdades presentes nas diferentes configurações de poder e vida social, sobretudo a partir de autocompreensões modernas dos fenômenos sociais. Lembramos, *en passant*, que a

³⁷ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*. München & Leipzig: Duncker & Humblot, 1918.

metáfora platônica do timoneiro atribuída ao governante no Livro VI da *República* (488a-489d) já antecipa o problema contemporâneo da governança, na medida em que o “governar”, *kybernein*, não se limita apenas ao monarca ou aos que integram o governo, mas procura demarcar uma *expertise*, *know-how* ou *savoir-faire* própria dos que sabem governar melhor ou que seriam os mais aptos a exercer a governança ou, segundo a ilustração, a conduzir o navio (por analogia, o Estado-nação). A ideia de que filósofos-reis ou reis-filósofos seriam os melhores governantes termina, decerto, por favorecer uma concepção aristocrata e mesmo elitista de governança, uma verdadeira “epistocracia”, como poder dos que detêm o conhecimento (*episteme*), segundo a feliz análise de David Estlund (2008). Com efeito, todos os argumentos e desenvolvimentos históricos em prol de uma ideia mais democrática, igualitária, participativa e deliberativa de democracia combateram esse dogma platônico, mas também engendraram crises inerentes aos próprios processos deliberativos, sobretudo em nossas concepções liberais de democracia procedimental. Segundo Estlund, desde um ponto de vista estritamente epistêmico, a autoridade de um governo se mostra legítima quando toma decisões corretas de acordo com padrões cognitivos (técnicos, científicos etc) que independem de um procedimento da justiça. Por outro lado, uma justificativa puramente procedimental da democracia afirma, ao contrário, que a democracia afirma a autoridade legítima porque suas decisões são procedimentalmente justas. Assim, a democracia exerce uma autoridade legítima em virtude de possuir um poder epistêmico modesto: suas decisões resultam de procedimentos que tendem a produzir leis justas de forma melhor e mais segura do que as que resultam do acaso ou contingência, e melhor ainda do que qualquer outro tipo de governo que seja justificável nos termos equitativos da razão pública. É assim que a ideia de

equidade (*fairness*) tem sido desenvolvida na filosofia política da justiça democrático-liberal, sobretudo depois que Rawls formulou sua concepção política de “justiça como equidade” (*justice as fairness*). (Rawls, 2003; 2008) O pensamento político-filosófico de Rawls pretendia, em suma, argumentar por uma defesa racional da democracia liberal em termos de uma razão pública, ou seja, com argumentos e critérios que pudessem ser pública e consensualmente estabelecidos na elaboração de uma sociedade mais justa, mais equitativa e mais igualitária. As sociedades democráticas contemporâneas (incluindo as republicanas e as monarquias constitucionais) se aproximam de uma sociedade idealmente justa (o que Rawls chama de “sociedade bem ordenada”) na medida em que subscrevem a princípios equitativos de justiça que seriam escolhidos pelas partes contratantes numa “posição original”, onde se estabelecem tais procedimentos equitativos para se chegar a uma ideia de justiça social. Trata-se de uma justiça procedimental pura e não perfeita (ao contrário, por exemplo, do exemplo clássico da divisão “perfeccionista” de um bolo, onde quem corta as fatias e as distribui deveria ficar com a última), na medida em que não se tem conhecimento de vantagens ou privilégios particulares (neutralizados, portanto, pelo “véu de ignorância”). Concepções ético-políticas de justiça em autores clássicos, como Platão, Aristóteles e Cícero, e em autores modernos, tais como Bodin, Grotius, Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Hume, Kant e Hegel, seriam destarte revisitadas, depois dos trabalhos seminais de autores como Rawls e Habermas, em formulações reconstrutivas de suas respectivas teorias da justiça. Segundo Rawls, os bens primários a serem equitativamente distribuídos seriam aqueles que todo ser humano moral e racional almejaria, e que poderiam ser aglutinados em listas minimalistas de bens tais como inteligência, imaginação e saúde (bens primários naturais) e direitos civis e políticos,

liberdades, educação, renda e riqueza, as bases sociais do auto-respeito (bens primários sociais). Aqui mesmo no Brasil, em quase todo período eleitoral, vemos repetidamente candidatos defendendo suas plataformas político-partidárias propondo maiores investimentos públicos em educação, saúde, transporte, segurança e criação de postos de trabalho, demarcando um certo programa de justiça distributiva, delimitando as esferas distributivas, de forma a que determinados bens sociais não predominem sobre outras necessidades básicas das sociedades, seguindo as suas peculiaridades e evitando os monopólios que terminam por extrapolar as suas fronteiras de domínio, com a justificativa de supostamente implementar a justiça social. O problema, bem conhecido de todos cidadãos, continua sendo o dos monopólios políticos e econômicos, que acabam por dominar e direcionar a distribuição de tais bens primários. Assim, interesses meramente econômicos são facilmente aliados a interesses de quem detém o poder político e raramente coincidem com uma ideia equitativa de democracia participativa, deliberativa e inclusiva ou suas reivindicações normativas em favor de um desenvolvimento sustentável. O nosso grande desafio normativo pode ser assim formulado: como fomentar o crescimento econômico sem comprometer um projeto de desenvolvimento sustentável? Para muitos ambientalistas e ativistas de esquerda isso seria simplesmente impossível, porquanto os parâmetros de eficiência, utilidade e racionalidade que embasam os problemas de teoria dos jogos, mesmo quando cotejam variáveis de cooperação *versus* competitividade, terminam por favorecer uma racionalidade instrumental (segundo Habermas, indiferente ou oposta a uma racionalidade comunicativa) e a engenharia social tende a seguir uma lógica neoliberal perversa de exclusão social. O que precisamos, hoje mais do que nunca, é reconciliar em nossas democracias uma racionalidade participativo-

deliberativa com uma racionalidade teleológica, de forma a garantir a competitividade almejando resultados eficientes com inclusão social, equidade e igualitarismo. Nas palavras de Estlund,

“Meu argumento neste livro não é que uma forma democrática de governo seria epistemologicamente melhor do que todas as alternativas. Pelo contrário, é que a democracia será a melhor estratégia epistêmica entre aquelas que são defensáveis em termos que são geralmente aceitáveis. Se houver epistemologicamente melhores métodos, eles são muito controversos entre os pontos de vista qualificados, não apenas os pontos de vista, para fundamentar a lei legitimamente imposta. A exigência de aceitabilidade, portanto, desempenha um papel crucial no argumento de procedimentalismo epistêmico”. (Estlund, 2008, p. 42)

Esse tipo de argumentação conjugando autoridade epistêmica e legitimidade institucional, numa comunidade política real, concreta, é de suma importância para a construção de nossa democracia de forma mais eficiente e participativa. Com efeito, a sociedade civil continua reivindicando mais transparência, justiça social e investimentos em educação, saúde, transporte e segurança públicos e de qualidade. As reformas políticas e institucionais de que precisamos hoje no Brasil passam todas pela renovação das legislaturas, governantes e representantes idôneos da nossa imatura democracia e pela formação de quadros, trazendo gente qualificada para implementar as políticas eficientes de desenvolvimento regional, substituindo os não raros servidores incompetentes que ocupam cargos públicos graças a favores fisiológicos, locais ou nacionais, de caudilhos, coroneis e oligarcas do sistema patrimonialista luso-

brasileiro. A ideia de “autoridade epistêmica” é diametralmente oposta ao autoritarismo que guiou os interesses governistas do Brasil desde a sua colonização até o final da ditadura militar, na medida em que o poder moral de um agente como o Estado exige ou proíbe ações de forma racional normativa, ou seja, segundo uma ideia de razão pública —que pode ser contestada ou desafiada por qualquer cidadão ou grupo social que se sinta discriminado ou tratado de forma arbitrária, não-racional. O que parece trivial aos olhos de um europeu ou americano com maior vivência democrática é que governantes, parlamentares ou algumas autoridades em nosso País ainda gozem de um *status* diferenciado, como se estivessem acima da lei ou imunes à força normativa da lei e sua universalizabilidade (a mesma lei deveria ser supostamente válida para todos). Daí decorre a atual crise de legitimidade de nossa democracia representativa: não é apenas a representatividade como tal que está em xeque mas sobretudo a maneira como ela é exercida. Segundo Estlund, a legitimidade traduz a permissibilidade moral do Estado quando legisla, julga e executa através de seus ordenamentos e instituições em conformidade com os processos e procedimentos que produziram tais normas, sempre embasados na constitucionalidade. Assim, a legitimidade da tributação é correlata à autoridade dos impostos que somos moralmente obrigados (não apenas politicamente e juridicamente obrigados) a pagar, na medida em que direitos e deveres são correlatos a cidadãos e instituições. Ora, o tecido social brasileiro foi danificado e enfraquecido através de séculos de autoritarismo: mesmo com a paulatina transição para democracia no início dos anos 1980, ainda hoje experienciamos as sequelas e desigualdades regionais decorrentes de práticas patrimonialistas, populistas e paternalistas. A constante busca de autocompreensão da nossa realidade política e social, para além das desgastadas discussões sobre uma suposta identidade nacional ou uma

cultura política monolítica, favorece ainda o debate público em torno de temas como processos de aprendizagem da democracia e políticas públicas deliberativas, de forma a reformular os déficits normativos da antiga sociologia marxista e da teoria crítica da primeira geração (Adorno, Horkheimer, Marcuse), que já foram amplamente explorados durante o regime militar, sobretudo pela esquerda e por movimentos de libertação, propiciando uma nova problematização da normatividade em busca de justificativas para a ação racional que visa a promoção do bem comum. Assim como Giannotti introduzira com justeza a metáfora do contrato como jogo social de linguagem e Brum Torres consagrara a chamada “lei de Gêrson” (“levar vantagem em tudo”) como parte integrante de um *modus vivendi* comum a políticos e cidadãos em nosso *ethos* social, Nelson Boeira argumenta em favor de uma concepção pública de deliberação e processos decisórios para a implementação de políticas sociais e procedimentos na administração pública.³⁸ Assim, podemos revisitare o *ethos* social brasileiro à luz de intuições contratualistas em “equilíbrio reflexivo” (Rawls) e na reconstrução pragmático-normativa de uma teoria crítica (Habermas), reformuladas para viabilizar uma abordagem contextualizada que parte de uma situação concreta de desigualdades e conflitos socioeconômicos, com o *desideratum* de eventualmente integrar questões normativas com os complexos problemas do “eu” e da identidade pessoal coletiva (“nós brasileiros”) num mesmo nível de argumentação justificatória. O nosso problema continua

³⁸ Cf. J. A. Giannotti, “Contrato e Contrato Social”. *Filosofia Política* 6 (1991): p. 9-29; J. C. Brum Torres, “Discutindo a Lei de Gêrson”. In: Valério Rohden (org.), *Racionalidade e Ação: Antecedentes da Filosofia Prática Alemã*. Porto Alegre, Ed. Goethe-Institut, 1992, p. 165-178; N. Boeira, “Sobre a deliberação em questões públicas”. In: Nythamar Fernandes de Oliveira e Draiton Gonzaga de Souza (orgs), *Justiça e Política. Homenagem a Otfried Hoffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p. 47-73.

sendo, de resto, o de justificar em termos normativos a formulação de critérios procedimentais, embasados em nossa complexa realidade social e que sejam capazes de implementar medidas justas que contribuam para tornar a nossa sociedade mais igualitária e mais equitativa. Tanto para Rawls quanto para Habermas, permanece o grande desafio de articular teoria e prática, dada a dificuldade –para muitos, a impossibilidade— de colocar em prática o que Rawls chamou de “pluralismo razoável” ou de um “agir comunicativo” sem distorções ou manipulações de uma das partes –segundo a ideia habermasiana de “situação ideal de fala”. (Oliveira, 2012)

4.5. Como aponta Carlos Brandão, na origem do próprio conceito cepalino de desenvolvimento em pensadores como Celso Furtado, também encontramos essa premissa inicial de que, seguindo as intuições seminais de seu mentor intelectual François Perroux, “o mundo econômico é atravessado por tensões de relações de forças desiguais”. Para o autor de clássicos como *Pequena introdução ao desenvolvimento* (1980), trata-se, em última análise, de “lograr transitar da racionalidade com respeito aos meios (instrumentos) para a racionalidade com respeito aos fins (valores substantivos)”, de forma a romper com modelos que reduzem o desenvolvimento a uma lógica capitalista de acumulação, resgatando a força normativa da criatividade e da imaginação transformadora sustentáveis.(Brandão, 2012, p. 309) Essa tensão constante entre campos de forças concretas, em meio a lutas pelo reconhecimento, e campos de reivindicações normativas por mais igualdade, justiça e equidade, foi traduzida por Habermas como uma tensão irresolúvel entre abordagens abstratas da moral e uma concepção concreta do *ethos* democrático. Com efeito, partindo da intuição marxiana de contrapor as “tensões de relações de forças desiguais” entre forças produtivas – analisadas em termos econômicos concretos, infraestruturais—, em contraposição aos efeitos

superestruturais ideológicos das relações entre trabalhadores e os detentores dos meios de produção que seriam teorizados de forma abstrata, podemos seguir Habermas em sua releitura crítica do funcionalismo marxista, *via* Max Weber, retomando o movimento na direção do abstrato para o concreto (*vom Abstrakten zum Konkreten*), na medida em que o grau de concreção a ser alcançado será tanto maior quanto mais internalizada pelo sistema for a perspectiva de tal apresentação, inicialmente externa: os direitos com que os cidadãos devem se reconhecer mutuamente na medida em que regulam legitimamente formas compartilhadas do mundo da vida –o que se dá, inevitavelmente, por meio do Direito positivo.(Habermas, 1998, 135-151) Assim, podemos partir de análises concretas de desigualdades socioeconômicas que assolam nosso País e dificultam o desenvolvimento regional, ao mesmo tempo em que levamos em consideração as reivindicações normativas da sociedade civil, nos mais diversos segmentos e setores da vida social, desde os movimentos sociais, protestos estudantis e manifestações populares até os encaminhamentos de petições, mobilizações e denúncias através de organizações não-governamentais, redes sociais e da mídia impressa, telecomunicativa e digital. Neste sentido, o Brasil vive um grande momento, de grandes oportunidades em meio a tantas crises, tensões e contradições: com um acesso cada vez maior aos meios de comunicação, o povo pode assumir de forma mais desimpedida um distanciamento crítico com relação a estruturas tradicionais de apadrinhamento social, cultural e ideológico, sobretudo na medida em que adquire uma maior autonomia política e com maior acesso à massa crítica na esfera pública. Apesar dos currais eleitorais, das distorções manipuladoras e das deficiências cognitivas deliberadamente impostas pelos grupos mais retrógrados vinculados a interesses oligárquicos da velha ordem patrimonialista –coincidentemente nas regiões mais

iletradas e mais pobres do País— novas lideranças e novos movimentos sociais têm desafiado a inércia social das desigualdades regionais em direção a novos horizontes de transformação social, econômica e política. Segundo a proposta habermasiana, o Direito, tomado como *medium* por excelência do agir comunicativo em uma grande democracia constitucional como a nossa, poderia ser destarte evocado como um aliado transformador, embora a juridificação tenha tradicionalmente favorecido os que detêm o poder e o dinheiro. Afinal, segundo Habermas, o Direito é o *medium* primário de integração social na sociedade moderna pós-secular. Ao contrário de leituras funcionalistas, devemos partir da existência fáctica do Direito no seio da sociedade enquanto princípio positivo de coerção para buscar uma justificação normativo-discursiva de forma a evitar o funcionalismo sistêmico da sociologia do direito. O Direito é, portanto, tomado *prima facie* como poder (*Macht*), isto é, como instrumento coercitivo de violência (*Gewalt*), sem, todavia, pressupor a sua legitimidade que só pode ser estabelecida pelo consenso de quem se submete ao império da lei no Estado de direito (*Rechtsstaat, rule of law*). Daí a tensão inerente ao sistema de direitos (*Rechte*) do Estado democrático constitucional moderno: do ponto de vista da autonomia pública, a facticidade do mundo social e dos fatos sociais delimita nossa liberdade de ação (obrigação, coação), enquanto a nossa autonomia moral procura justificar nossas reivindicações de validade universal. Essa tensão entre facticidade e validade reflete decerto o paradoxo moderno do Direito, já antecipado pelo princípio kantiano do direito universal, quando buscava as condições que viabilizariam que o livre arbítrio de um indivíduo pudesse se harmonizar com o livre arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade. Habermas, porém, crê superar a aporia kantiana da autonomia pública definindo-a através de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação

discursiva da vontade e opinião pública e de um sistema de direitos individuais fundamentais. A intenção de Habermas é articular a autonomia privada de indivíduos que perseguem seus projetos de felicidade com a autonomia pública que garante o bem comum, idealizado pela vontade geral rousseauiana e pela soberania popular. Neste sentido, o intento de Habermas coincide com o de Rawls na articulação entre a razão pública de inspiração iluminista com a democracia deliberativa republicana. Para Habermas, assim como Rousseau e Kant não lograram articular razão e vontade em termos comunicativos, Rawls se contentou com a distinção entre justiça política e moralidade, as quais permanecem, todavia, no nível da normatividade pura (Habermas, 1998, 82-84). A fim de mostrar a relação interna entre o Estado de direito e a democracia, Habermas recorre ao conceito de política deliberativa de forma a garantir a autonomia privada e pública de sujeitos legais dentro do próprio processo democrático de legitimação. (Habermas, 1998, 427-446) Daí sua apropriação do modelo procedimentalista, privilegiando os pressupostos comunicativos e as condições procedimentais da formação democrática de opinião e de vontade como única fonte de legitimação. (Habermas, 1998, 452-460) Interessantemente, Habermas cita os mesmos autores que Rawls (Frank Michelman e Joshua Cohen), ao introduzir e desenvolver sua concepção procedimentalista de democracia deliberativa como alternativa ao liberalismo e ao republicanismo. De resto, Habermas recorre a vários modelos normativos empíricos de democracia, para criticá-los e oferecer sua própria leitura crítica, por exemplo, do que ele chama “democracia deliberativa” em Joshua Cohen. Portanto, todas as reformas políticas e estruturais têm de passar pelo Direito, que na verdade se consitiu em “ideologia brasileira” por excelência, assim como o idealismo alemão era tomado como a “ideologia alemã” (*die deutsche Ideologie*) vigente na época do jovem Marx.

Com efeito, a questão normativa de reduzir as desigualdades sociais foi tematizada como um dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, como descrito na Constituição de 1988, e nos últimos anos o Governo Federal tem reiterado a determinação constitucional de adotar a redução das desigualdades como um dos eixos centrais da estratégia de desenvolvimento do País. Os déficits normativos em nosso *ethos* democrático devem ser diagnosticados em pesquisas interdisciplinares que viabilizem uma teoria crítica da sociedade não apenas em seu viés sociológico, mas concomitantemente econômico, político, jurídico, histórico, geográfico e cultural —onde decerto devemos incluir também análises de legados religiosos, artísticos e filosóficos para a nossa formação civilizatória. (Oliveira, 2013) Nas palavras de Jessé Souza,

“Produz-se, ao mesmo tempo, no entanto, uma contradição peculiar do nosso processo civilizatório periférico marcado pela experiência da escravidão. Por um lado, a modernização seletiva dos estratos sociais que se europeizaram efetivamente (e não para inglês ver como percebe boa parte de nossa historiografia), implica que *a sociedade como um todo* (e não apenas uma elite má como o intencionalismo de certa má sociologia prega) perceba algumas pessoas como valendo mais que outras. Por outro lado, a singularidade do país, aquilo do qual ele se orgulha possuir por comparação com outras, implica a valorização (ainda que folclorizada) precisamente do elemento não-europeizado, afinal é apenas ele que nos permite representar como uma sociedade singular e especial”. (Souza, 2001, 132)

O círculo hermenêutico em questão parece condenar a articulação teoria-praxis a uma ideologização de análises sociais e políticas, mesmo em se partindo de

situações concretas. Como temos visto, a teoria crítica da sociedade desenvolvida por Habermas procura responder, em seu intento prático, à inacabada tarefa da modernidade e seu ambicioso projeto de aprendizado filosófico que consiste em rearticular *theoria* e *praxis*, seguindo um legado que nos foi transmitido por autores tão distintos quanto Rousseau, Kant e Marx. Como nos mostrou Thomas McCarthy, o projeto habermasiano logra revisitar esta problemática de forma a entendermos nossa própria subjetividade e condição humana de modernidade, onde a *theoria* contemplativa e a *techne* ateorica dão lugar a modernas concepções de teoria científica e tecnologias teoricamente fundamentadas.³⁹ O problema da filosofia prática, segundo Habermas, é precisamente que a partir da modernidade (por exemplo, a partir do jusnaturalismo hobbesiano) a esfera prática é absorvida pela técnica e o problema prático da vida virtuosa na *polis* é objeto de uma engenharia social que busca regular interações sociais a fim de assegurar a ordem e o bem-estar coletivos. Daí a retomada habermasiana da querela com o positivismo e contra os modelos decisionistas, sistêmicos e tecnocráticos de teoria política, por seu ocultamento deliberado de uma racionalidade técnico-instrumental sob uma pretensa neutralidade científica. O problema, segundo Habermas, não consiste tanto na razão técnica *per se* mas na sua universalização e subsequente redução da *praxis* a *techne* e na extensão da ação instrumental a todas as esferas da vida social. O aprendizado técnico-instrumental produz artesãos, técnicos, engenheiros, médicos, advogados, profissionais liberais competentes e capazes de resolver problemas diversos de nossa vida cotidiana. Todavia, somente um aprendizado embasado na razão comunicativa nos permitirá tratar de problemas normativos referentes a

³⁹ Cf. McCarthy, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Boston: MIT Press, 1978.

nossos sentimentos e juízos morais em questões de vida e de morte, no seguimento de regras jurídicas e políticas, por exemplo, se devemos apoiar a eutanásia e o aborto e por quê somos contra o racismo, a tortura e o sexismo. A tarefa democratizante da universidade consiste portanto em formar não apenas profissionais e pesquisadores competentes, mas acima de tudo cidadãos com um senso de justiça e de bem-estar social, pessoas morais que exercitam sua cidadania de maneira tão participativa quanto inclusiva nos processos decisórios de sua comunidade local e de seu país. O próprio Habermas, contudo, não pôde evitar distorções em sua busca incessante de um ideal de comunidade comunicativa. Interessantemente, o mesmo intelectual de esquerda que apoiou estudantes em protestos contra a Guerra do Vietnã nos anos 60, oito anos atrás declarou seu apoio à invasão norte-americana do Golfo Pérsico e mais recentemente, em 1999, defendeu a intervenção militar da OTAN em Kosovo. Muitos dos seus grandes interlocutores e seguidores mais fiéis repetidamente evocam o problema da alteridade do Outro que é mal compreendido ou mal assimilado em nossas tentativas de uma participação efetivamente abrangente e solidária. A democratização pela comunicação, a participação cada vez mais abrangente de todos e a inclusão permanente do outro, de cada outro e de todo outro, este é um aprendizado que nenhum de nós poderia encerrar com alguma pretensão de sistematização teórica. O mundo da vida social em nossa democracia nos ensina, em última análise, a manter abertas todas as vias de razão pública comunicativa entre os mais variados sistemas e subsistemas que configuram a nossa própria integração e reprodução de um *ethos* social que se revela normativo.

CAPÍTULO CINCO

Mundo da Vida, Ethos Democrático e Naturalismo: Habermas, Gadamer e a Hermenêutica

5.1. A teoria habermasiana do agir comunicativo, e particularmente a sua teoria discursiva da democracia, tem sido caracterizada como uma hermenêutica ou como uma fenomenologia social do mundo da vida, em autores tão distintos quanto Donn Welton, Lenore Langsdorf e Anthony Steinbock. Se quisermos explicitar o que seria propriamente uma hermenêutica de autocompreensão entre atores sociais que resistem a imperativos sistêmicos e a diferentes formas mais ou menos sutis de colonização subsistêmica de vários níveis de reprodução social do mundo da vida, poderíamos explorar, como muitos já o fizeram, o papel da mídia e dos formadores de opinião pública, programas político-partidários em época de eleições, o chamado tráfico de influência das bancadas (no Brasil atual, notadamente, dos ruralistas, evangélicos e indústria de armamentos) ou *lobbies* políticos, e muitas outras formas de interação entre níveis diferenciados da esfera pública que nos remetem à razão comunicativa que constitui o tecido próprio de tais mundos da vida. Propõe-se investigar em que medida o mundo da vida que viabiliza pelo agir comunicativo a ideia habermasiana de democracia deliberativa nos remete a uma normatividade prática que não se deixe reduzir a uma outra variante da tecnologia política ou da engenharia social nem a uma reflexividade transcendental do tipo kantiana ou rawlsiana, por exemplo, na concepção normativa de pessoa. O procedimentalismo

kantiano correlato ao ethos democrático da soberania popular é invocado por Habermas não apenas para caracterizar um modelo radical de democracia deliberativa em nível doméstico do Estado liberal, mas ainda em um nível transnacional, sobretudo à luz do fenômeno da mundialização, entendido como um cosmopolitismo do tipo republicano capaz de resistir a uma globalização econômico-financeira, neoliberal ou corporativa. Uma tal concepção de mundialização democratizante nos remete, em última análise, a uma transformação estrutural das relações internacionais em direção a uma constelação transnacional que subscreva ao ethos democrático de consulta popular decente, procedimentos participativo-deliberativos e reconhecimento recíproco entre as partes envolvidas. Embora Habermas rejeite a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso de Apel e proclame a destranscendentalização da subjetividade pela evocação de uma pragmática formal, seria possível mostrar em que sentido sua concepção de *Lebenswelt* permanece devedora de uma fenomenologia hermenêutica e poderia ser ainda caracterizada em termos semânticos transcendentais. Penso aqui na caracterização do transcendental na teoria apeliana da linguagem, tal como a formulou Herrero em seus termos próprios termos autorreflexivos: “a descoberta de que essas condições são transcendentais nos mostra que elas não poderão ser negadas sem caírem em contradição performativa, porque elas estarão necessariamente presentes em qualquer tentativa de negá-las como condição transcendental do sentido dessa negação” (Herrero, 2000, p. 169-170).

Gostaríamos de propor aqui uma fenomenologia da justiça à luz da teoria habermasiana da democracia deliberativa como uma transformação hermenêutica da chamada “interpretação kantiana” do equilíbrio reflexivo de Rawls. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um

sistema reificador de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalizador e revitalizador da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (medium) para a reprodução de mundos da vida (TKH 1981, p. 337), a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade. A minha pesquisa se insere, 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 quase-transcendental como sugere Habermas. Denomino tal postura, provisoriamente e faute de mieux, de perspectivismo semântico-transcendental para caracterizar a sua pragmática formal e supostamente não-transcendental no sentido robusto de fundamentação última em Apel ou no problemático “fato da razão” kantiano. Seguindo uma intuição de Hans Joas em sua resenha da coletânea de Habermas “Entre Naturalismo e Religião” (“Die Religion der Moderne”, *Die Zeit* 13.10.2005) creio que todo o seu projeto pós-metafísico tenta dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do agente moral / ator social, desde as investigações seminais sobre a lógica das pesquisas sociais no final dos anos 60 até as suas formulações de teorias discursivas da democracia e do direito nos anos 90. 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.

5.2. De acordo com Habermas, a questão da normatividade moral (formulada pela ética do discurso) deve ser articulada com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (i.e., das formas de reprodução cultural, societal e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes). A grande questão que motiva tal modelo dual da sociedade é, para Habermas, a de dar conta dos complexos processos de reprodução social -- material e simbólica-- em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização interpessoal em face de mecanismos estruturais de controle --notavelmente, poder e dinheiro--, tais como os encontramos hoje na chamada globalização dos mercados econômicos e financeiros. Habermas procura, ao mesmo tempo, evitar um determinismo econômico (da *Überbau* pela *Unterbau*, na terminologia marxista) e acatar as contribuições sociológicas (em particular, de Weber, Durkheim e Parsons) para uma compreensão dos processos de diferenciação social, cultural e política, sem incorrer em formas sutis de funcionalismo. A hipótese de trabalho que guia nossa investigação é mostrar em que medida a concepção habermasiana de mundo da vida logra preservar o conceito kantiano de autonomia num nível público de normatividade e universalizabilidade, ao justificar a integração e diferenciação de instituições tais como a família, a sociedade civil, o estado e organizações governamentais e não-governamentais, com relação aos subsistemas econômicos, políticos e administrativos. Assim, a facticidade do mundo da vida, em particular,

expressa numa cultura política democrática pluralista, deve ser compreendida de maneira correlata à normatividade e validade da autonomia pública, de forma a superar a atual crise paradigmática da democracia, especialmente a crise de legitimação que caracteriza o estado moderno, sem incorrer nas aporias de uma crítica da ideologia ou diferentes versões de relativismo, ceticismo e historicismo em filosofia política. Pelo seu procedimentalismo kantiano, a concepção habermasiana de democracia participativo-deliberativa se propõe como uma alternativa aos modelos liberais (especialmente, Rawls) e comunitaristas (neo-aristotélicos, neo-hegelianos, neo-marxistas). A fim de evitar a auto-referencialidade da razão prática kantiana (o “fato da razão”), Habermas reconcebe a “autonomia pública” como a disponibilidade de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação discursiva da vontade e opinião pública, na medida em que um sistema de direitos individuais básicos fornece exatamente as condições para que as formas de comunicação necessárias para uma constituição do direito politicamente autônoma sejam assim institucionalizadas. No entanto, apesar de sua construção intersubjetiva do mundo social, a teoria habermasiana parece incorrer em generalizações de concepções empíricas de subjetividade, notavelmente na formulação de uma identidade coletiva, na própria auto-compreensão de cultura em suas dimensões estética, moral e política.

Segundo Habermas, os fundamentos necessários para uma autodeterminação capaz de realizar o projeto modernista de emancipação, embasado na razão e ação comunicativa, deve integrar a vida social cotidiana e exige, portanto, um engajamento da sociedade civil, através da participação política, associações voluntárias, movimentos sociais e desobediência civil, no processo de busca de entendimento mútuo em juízos de validade. É precisamente neste *rapprochement* crítico entre um nível comunicativo-discursivo e um nível sociopolítico da ação coordenada --

níveis inseparáveis da vida prática intersubjetiva-- que Habermas logra efetivar uma verdadeira guinada lingüístico-pragmática em filosofia política.

Numa entrevista –originalmente publicada em sueco e holandês–sobre “Questões de Teoria Política”, Habermas nos previne sobre o perigo de interpretarmos o mundo da vida e a ação comunicativa como conceitos complementares, assumindo que o mundo da vida se reproduz através de ações comunicativas, de forma que valores, normas e especialmente o uso da linguagem orientada para o entendimento mútuo sejam postos sob o fardo da integração apenas numa sociedade que satisfaça as exigências intencionalistas de uma socialização comunicativa pura. Segundo Habermas, mesmo com a publicação dos dois volumes de sua *Teoria do Agir Comunicativo*–notavelmente no segundo tomo--, sua concepção de integração social tem sido mal entendida como sendo idealista, seja pela alusão a uma “comunidade de comunicação ideal” –que Habermas diferencia de Peirce e Apel-- seja pelo uso de uma “situação ideal de fala” (*ideale Sprachsituation, ideal speech situation*). Um dos seus críticos e interlocutores mais consistentes, Anthony Giddens, caracterizou o desengate (desconexão, desacoplamento) do sistema e do mundo da vida como uma das contribuições mais notáveis e problemáticas da TKH. Segundo Giddens, se por um lado, Habermas logra mostrar por que o funcionalismo de teorias sistêmicas não é sustentável assim como não pode ser descartado antes de compreendermos em que consiste a tecnicização do político e suas funções ideológicas, por outro lado, a distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida parece refletir uma diferenciação anterior entre “trabalho” e “interação”, sem dar conta dos movimentos sociais que desafiam os mecanismos de controle (*steering mechanisms*) inerentes a uma concepção funcionalista da sociedade. Em suma, o procedimentalismo habermasiano abrigaria, no seu próprio intuito anti-

relativista, uma indesejável versão idealista de funcionalismo. Mesmo sem entrar nos méritos de questões tão complexas como a da “colonização do mundo da vida” ou da “justificação de pretensões de validade em condições ideais” –que guiaram muitas das reformulações posteriores à publicação da TKH—procederemos a uma breve arqueologia do mundo da vida em Habermas, enfocando em particular *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) e textos intermediários. Como Giddens observou, ZLS deve ser tomado como os prolegômenos da TKH, no sentido de já haver antecipado todo o trabalho de fundamentação filosófica de uma teoria social, ou nas palavras de Giddens, “a TKH deveria ser tomada como uma *bumper edition* da ZLS”. Com efeito, ao introduzir o conceito de *Lebenswelt* em TKH como correlato do agir comunicativo (Vol. 1, p. 70s., 108) Habermas nos remete ao esboço metodológico de ZLS onde se propõe a encontrar uma concepção “reconstrutiva da teoria social” –segundo a expressão de Bernstein que Habermas parafraseia (ZLS xiii)—de forma a assinalar o seu projeto como uma alternativa a concepções inspiradas da filosofia analítica da linguagem em Wittgenstein, da hermenêutica de Gadamer e da fenomenologia de Husserl e Schütz. Nisso mesmo consistiria a guinada lingüística em teoria crítica na sua tentativa de superar as aporias de uma filosofia do sujeito, segundo a fórmula de Albrecht Wellmer endossada por Habermas neste mesmo texto (Prefácio à 5a edição de 1982 de ZLS xiii). A preocupação central de Habermas nos anos 60 e 70 pode ser, portanto, caracterizada como uma tentativa de desafiar a hegemonia de concepções empírico-analíticas das ciências sociais, herdando a dispusta positivista (*Positivismustreil*) opondo Popper e Adorno, mostrando a pertinência de estruturas simbólicas e interpretativas na própria formulação do objeto de investigação social. A magnitude dos estudos empreendidos por Habermas é, desse modo, corretamente qualificada por

José Arthur Giannotti como a de um “ecletismo de bricoleur”. Segundo Habermas, as formulações formalizadas das ciências ditas exatas, rigorosas ou naturais não exigem de seus proponentes uma tarefa hermenêutica como parece ser o caso de toda investigação envolvendo documentos, textos e contextos de interpretação. Tanto a abordagem fenomenológico-hermenêutica quanto a lingüístico-analítica partem do problema metodológico de entender o sentido (*Sinnverstehen*) empiricamente sedimentado como um fato social, através de vivências, tradições e contextos simbólicos complexos. Na recepção sociológica de Husserl e Heidegger, sobretudo do conceito de *Lebenswelt* do primeiro, Habermas crê haver encontrado os subsídios para a reconstrução de uma experiência comunicativa capaz de ser transformada em dados sociais, mensuráveis como fatos sociais. (ZLS 100) Segundo Habermas, os dados a serem medidos devem ser tomados concomitantemente com o seu contexto simbólico, onde são seguidas determinadas regras de ação social comunicativa no mundo da vida cotidiana. A tese central aqui delineada é que dados medidos por diversas técnicas de investigação sociológica pressupõem uma pré-compreensão e uma pré-interpretação por parte dos atores sociais (Habermas nos remete aos trabalhos de Kaplan, Coombs, Cicourel e Garfinkel em teoria da sociologia). Esta problemática, segundo Habermas, nos remete a um exame da estrutura transcendental do mundo da vida (no sentido de estabelecer condições de possibilidade de experiência da vida social), tal como Alfred Schütz empreendera nos anos 20 ao usar a fenomenologia de Husserl para abordar problemas de sociologia interpretativa em Max Weber. Em suas controversas interlocuções com Gadamer, Habermas problematiza o ideal de validade universal em abordagens hermenêuticas do problema prático-teorético.

5.3. Embora não encontremos qualquer ocorrência do termo “naturalismo” em sua obra-prima, Hans-Georg Gadamer retoma a oposição husserliana entre a atitude natural e a atitude fenomenológica a fim de justificar a posterior elaboração de uma fenomenologia do mundo da vida (*Lebenswelt*) que se opõe a toda forma de objetivismo enquanto “conceito essencialmente histórico que não se refere a um universo do ser, a um mundo existente”.(Gadamer, 1986, p. 218) Assim, Gadamer evoca a controvérsia epistemológica habitual entre idealismo e realismo, que culminaria numa atribuição interna de subjetividade e objetividade (perspectivas respectivamente atribuídas à primeira e terceira pessoas, como acabaria ocorrendo com o ideal comunicativo defendido por Habermas). Todavia, como Robert Pippin observou, não se trata de simplesmente opor a hermenêutica gadameriana ao naturalismo na esteira da oposição entre um psicologismo naturalista e um realismo platônico do significado, seguindo o posicionamento do próprio Husserl nas *Investigações Lógicas*.(Malpas, 2002, p. 230) Em sua apropriação crítica de Husserl e Heidegger, Gadamer logrou resgatar a problemática normativa que havia sido neutralizada pela redução fenomenológica do primeiro e debilitada pela ontologia totalizante do segundo. Outrossim, o conceito normativo da *Lebenswelt* não poderia ser tematizado pela fenomenologia estática transcendental do primeiro Husserl, assim como não seria satisfatório inferir um sentido normativo prático a partir do *Mitsein* ou da *Öffentlichkeit* inerente à analítica ontológico-existencial, apesar de todos os esforços de grandes expositores e intérpretes de Heidegger. (Welton, 2000; Villa, 1995). Creio que a crítica de Gadamer a concepções transcendentais de um anti-objetivismo ou de um anti-naturalismo visa justamente a resgatar um sentido normativo de historicidade (*Geschichtlichkeit*) correlato à lingüisticidade (*Sprachlichkeit*), sendo ambos correlatos ao processo universal de

compreensão da existência humana enquanto ser-no-mundo, sem incorrer num tipo de necessitarismo ontológico ou num esvaziamento da alteridade e da transcendência. Segundo Gadamer,

“Mas tal ontologia do mundo continuaria sendo algo bastante diferente do que poderiam produzir as ciências da natureza, concebidas em seu estado de perfeição. Ela representaria uma tarefa filosófica que tomaria como objeto a estrutura essencial do mundo. Mas o *mundo da vida* quer dizer outra coisa, a saber, o todo em que estamos vivendo enquanto seres históricos. E aqui já não se pode evitar a conclusão de que, diante da historicidade da experiência implicada nela, a idéia de um universo de possíveis mundos históricos da vida é fundamentalmente irrealizável. A infinitude do passado, mas sobretudo o caráter aberto do futuro histórico, não são conciliáveis com essa idéia de um universo histórico. Husserl extraiu explicitamente essa conclusão, sem retroceder ante o 'espectro' do relativismo”.(Gadamer, 1986, p. 218)

Uma das grandes contribuições da “hermenêutica filosófica” gadameriana consiste, a meu ver, em haver revisitado o problema insolúvel da normatividade pelo viés da linguagem, mas sem reduzi-lo a uma formulação semântico-ontológica como fez, durante muitas décadas, a filosofia analítica, e ainda o fazem autores pós-estruturalistas ou sistêmico-transcendentais (como será visto no terceiro *Tractatus*), antes reformulando-o de modo inseparável e co-constitutivo com relação à historicidade e à socialidade na própria gênese do significado. Na medida em que não é uma metodologia mas fundamentalmente uma ontologia, a hermenêutica filosófica de Gadamer acaba por saldar, em última análise, uma promessa que não pôde ser paga pela inacabada apropriação habermasiana de um

método adequado para as ciências sociais.(Gadamer, 1977, p. 42) Embora tenha corretamente colocado sob suspeição uma suposta socialidade na ontologia fundamental de Heidegger, no nível mesmo das concepções de *Mitssein* e *Mitdasein*, e tenha para tanto evocado a crítica de Gadamer ao seu mais importante mentor intelectual, Habermas acaba por desconhecer o verdadeiro sentido fenomenológico-generativo que subjaz à concepção gadameriana de linguagem, para além da sua dimensão dialógica. Tanto Habermas quanto Gadamer recorrem a uma dimensão discursiva, dialógico-interpessoal, de forma a resolver, ao menos parcialmente, o “déficit fenomenológico” de teorias da sociedade, inclusive da teoria crítica, em particular, da distância histórica e da diferença cultural que são tematizadas pelo jogo de distanciamento e pertença socio-culturais, de certo modo já antecipado pela fenomenologia genético-generativa de Husserl em termos de *Fremdwelt* e *Heimwelt*.(Welton, 2000, p. 370) Todavia, nem Gadamer nem Habermas atentaram devidamente para o problema intrapessoal que não pode ser resolvido em nível interpessoal ou intersubjetivo, mas exige da teoria crítica e da hermenêutica um verdadeiro retorno à psicanálise ou a uma psicologia do desenvolvimento do eu –embora tanto Gadamer quanto Habermas tenham contribuído para destranscendentalizar o eu solipsista da fenomenologia e chamadas filosofias da consciência.(Gadamer, 1977, p. 42) Esse seria o trabalho a ser retomado por Axel Honneth mais tarde, num programa pragmatista que procura resgatar o sentido social concreto que subjaz a uma gramática moral e práticas intersubjetivas na formação de identidade cultural através de lutas pelo reconhecimento.(Honneth, 2003)

5.4. Richard Bernstein corretamente avaliou a contribuição gadameriana para uma nova versão pragmatista da reviravolta lingüística que viabiliza uma profícua interlocução entre hermenêutica, teoria crítica e

filosofia social. Os dois eventos mais significativos para tal concretização da guinada pragmático-lingüística nas ciências sociais, como assinala Bernstein, foram o chamado debate Habermas-Gadamer iniciado nos anos sessenta em torno da “lógica das ciências sociais” (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967; *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1977) e o simpósio estadunidense de 1970 reunindo Gadamer, Paul Ricoeur e Charles Taylor. (Bernstein, p. 110 ss.) Em um artigo de 1971 (“Interpretation and the sciences of man”), Taylor tece uma abordagem hermenêutica das ciências sociais e humanas cotejando *Wahrheit und Methode* com trabalhos seminais de Ricoeur (*De l'interprétation*, 1965) e de Habermas (*Erkenntnis und Interesse*, 1968) de forma a reabilitar um comunitarismo pós-hegeliano capaz de responder ao desafio normativo da crítica ao naturalismo em filosofia analítica (Taylor, 1971). Com efeito, como argumentei em outro trabalho, a chamada guinada pragmática (*pragmatic turn*) em teoria crítica, identificada em autores tão diversos quanto Habermas (a partir dos anos 80), Honneth, Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Kenneth Baynes, assinala não apenas a passagem de uma segunda geração a uma terceira que promete saldar um déficit sociológico-político, mas acima de tudo uma reformulação do problema moderno da subjetividade em sua concretude social --não apenas enquanto objeto de uma ontologia social, mas de uma psicologia do desenvolvimento e de uma hermenêutica da subjetivação-- e do problema correlato da intersubjetividade (co-constitutiva, autoconstitutiva, histórica e narrativamente autocompreendida). (Oliveira, 2009) Ao contrário de abordagens que apenas ofereciam releituras de Hegel e de problemas relativos à *Sittlichkeit*, novos *rapprochements* com autores tão distintos quanto Mead, Dewey, Sartre, Foucault e Derrida permitiram que Honneth, Fraser e Benhabib desvelassem um verdadeiro déficit fenomenológico da teoria crítica, através de suas respectivas teorias do

reconhecimento, da justiça redistributiva e da cultura cosmopolita. Karl-Otto Apel foi decerto um dos primeiros pensadores continentais a destacar a dimensão hermenêutica da filosofia analítica, sobretudo pela aproximação entre Heidegger e o segundo Wittgenstein, e a possibilidade de desenvolver uma interessante articulação através do pragmatismo semântico-pragmático de autores como Peirce, Dewey e Mead. (Mueller-Vollmer, 1988) Desde as suas primeiras interlocuções com a segunda geração da teoria crítica nos anos 70, Bernstein seguiu a intuição programática de Apel e vislumbrou o que seria mais tarde consolidado como uma guinada pragmático-lingüística na articulação entre teoria e práxis em Habermas, de forma a viabilizar um diálogo da teoria crítica com Dewey, Kohlberg e Rawls. Assim como antecipava a crítica neokantiana ao naturalismo, as pesquisas sociais e constatações empíricas das “*thick descriptions*” não logram dar conta da normatividade inerente às complexas formas de vida social, padrões culturais e valorativos do mundo da vida, mas servem para nos indicar “pistas” (*Leitfäden, phenomenological leading clues*) significativas. Tanto na fenomenologia hegeliana quanto na husserliana, tais pistas remeteriam a uma subjetividade idealista ou transcendental, segundo um modelo solipsista de filosofia da consciência a ser superado pela crítica materialista da historicidade e seus processos de reificação social. Segundo o próprio Habermas, uma das grandes lições pragmatistas de Bernstein para a teoria crítica consiste precisamente em destranscendentalizar a guinada lingüístico-pragmática já iniciada por Wittgenstein e Heidegger no início do século passado, indo na direção de uma verdadeira “guinada pragmatista”. O programa teórico-crítico da filosofia social do século XXI deve, portanto, radicalizar a postura pós-metafísica esboçada na querela positivista herdada pela segunda geração da Escola de Frankfurt com relação à primeira sem perder de vista o desafio normativo de

processos emancipatórios. Tal versão pragmatista da teoria crítica é inseparável de uma hermenêutica filosófica que mantém o programa de pesquisas empíricas da filosofia social arraigado em um processo reflexivo de autocompreensão da história, da linguagem e da cultura.

Gostaria de reexaminar agora em que sentido uma filosofia social hermenêutica tal como a teoria crítica pragmatista seguiria a crítica gadameriana ao naturalismo, particularmente numa reformulação de um não-naturalismo normativo, como alternativo ao que foi proposto por G.E. Moore no início do século passado e como um correlato fenomenológico de um construcionismo social fraco (*weak social constructionism*). A minha hipótese de trabalho consiste em revisitar o sentido semântico-lingüístico de universalidade hermenêutica a fim de dar conta da necessidade de autocompreensão no nível de normatividade em toda cultura segundo uma concepção que mantém, por um lado, um relativismo cultural e por outro lado busca um sentido de normatividade que não pode ser reduzido a um princípio universal abstrato ou a propriedades naturais particulares. O maior desafio normativo para a ética, o direito e a política nos dias de hoje consiste, portanto, em articular uma justificação metaética ou ontológico-semântica em termos de uma filosofia da cultura cuja fundamentação se traduz numa hermenêutica da autocompreensão, historicidade e lingüisticidade inerentes a um modo sociocultural de ser ou a um *ethos* social. Afinal, o desafio de subscrever ao relativismo cultural sem incorrer num relativismo ou ceticismo ético só pode ser adequadamente formulado na interseção multidisciplinar de uma hermenêutica de culturas.

Gadamer logra, por um lado, articular a terceira via fenomenológica normativa como uma reabilitação da crítica neokantiana ao naturalismo humeano, assim como evita, por outro lado, a falsa solução historicista de problemas

epistemológicos constantemente revisitados pela crítica da tradição. Desde uma perspectiva analítica, todavia, nem o historicismo nem a pretensão universal de uma hermenêutica geral pode garantir que tenhamos resolvido o problema cognitivo e normativo da justificação e legitimação de proposições teóricas e práticas. Mesmo assim, autores que partem da crise que atravessa a filosofia analítica desde Quine, Davidson e Rorty podem asserir, como fez Tom Rockmore, que “after the decline of foundationalism, hermeneutics is our most promising approach to epistemology.” (Rockmore, 1997, p. 130) Ademais, como bem colocou Rockmore, a hermenêutica não tem a pretensão de substituir a epistemologia, mas antes se propõe como uma alternativa viável a formas e modelos existentes de epistemologia, entre os extremos do fundacionismo e do relativismo, na medida em que propõe uma “interpretação normativa do conhecimento”.(Rockmore, 1997, p. 130) Com efeito, Gadamer parece seguir tanto Aristóteles quanto Kant ao apontar para uma especificidade prática na abordagem do problema ético-normativo, que não poderia ser resolvido em termos teóricos no mesmo nível que problemas epistêmicos da *physis* devido ao sentido próprio da *praxis* e da *phronesis*, que exigem uma autocompreensão por parte do agente moral e das vivências (*Erlebnisse*) envolvidas numa ação humana que visa ao bem. Por um lado, a ontologia gadameriana tem primazia com relação à epistemologia; por outro lado, o conhecimento não pode mais ser idealizado como se fosse possível abstrair a verdade de modos de ser no mundo e de formas de autocompreensão. Assim, pode-se falar da universalidade da hermenêutica em dois sentidos, a saber, como método universal para a interpretação de textos e como categoria ontológica constitutiva da própria compreensão do modo de ser humano, num sentido próximo ao da ontologia fundamental heideggeriana. (Gadamer, 1986, p. 282 ss.) O

primeiro sentido normativo engendrou mal-entendidos quanto a um suposto relativismo ou a um historicismo, assim como o sentido ontológico na reformulação gadameriana não pode ser corretamente entendido sem a universalidade da linguagem: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”. (Gadamer, 1986, p. xxii) Neste sentido, a hermenêutica pode ser outrossim concebida como aspecto universal da filosofia e não apenas como metacrítica metodológica para as chamadas ciências humanas e sociais. O meu interesse maior nesta investigação consiste justamente em recorrer a uma concepção hermenêutica de cultura, particularmente, de antropologia, sociologia e história culturais (Peter Winch, Clifford Geertz), de forma a dar conta do déficit normativo que persiste na epistemologia das ciências sociais (inclusive aplicadas, como na sociologia do direito) e em formulações recentes da chamada teoria crítica da sociedade (particularmente em Habermas e Honneth). A diferença entre a função cognitiva e a função normativa na hermenêutica pode nos ajudar a melhor entendermos o que está em jogo na inevitabilidade de remeter a interpretação de um texto ou de um contexto social a um pré-conceito (*Vorgriff*), a um ter-prévio (*Vorhabe*) ou a um pré-juízo (*Vorurteil*), aos prejuízos (*Vorurteile*) e pré-compreensões (*Vorverständnisse*) que são co-constitutivos da nossa própria autocompreensão (*Selbstverständnis*). A meu ver, esse é um problema análogo ao de seguir regras em Wittgenstein e que causa espanto quando asserimos que há algo diferente entre compreender que “ $2 + 2 = 4$ ” e compreender que “não se deve assassinar”. Nas palavras de Gadamer,

“Com isso a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, a questão epistemológica fundamental, pode ser formulada assim: qual é a base que fundamenta a legitimidade de preconceitos? Em que se diferenciam os preconceitos legítimos de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a

inquestionável tarefa de toda razão crítica?” (Gadamer, 1986, p. 238 ss.)

5.5. O problema da normatividade não poderia, portanto, ser resolvido numa plataforma transcendental, mas deve ser histórica e linguisticamente situado em um contexto concreto de significatividade, inevitavelmente vinculado a preconceitos e a uma ou mais comunidades de tradição, recepção e interpretação de tradições. A ideia de tradição (*Überlieferung*) não teria nenhuma pretensão de ser isenta de ideologias ou de condicionamentos empíricos decorrentes do que se entende por socialização ou complexos processos de assimilação, internalização e reprodução socioculturais que se dão em diferentes etapas da subjetivação. (Gadamer, 1986, p. 494 ss.) A sedimentação e a transmissão de tradições “petrificadas” ou “fossilizadas” acabam por trair algo de passivo, inconsciente ou involuntário nos sutis condicionamentos empíricos que parecem corroborar a suspeita naturalista de que toda evolução social e cultural seria fatalmente determinada por uma evolução biológica. Interessantemente, muitos naturalistas esquecem que a própria concepção de seleção natural adotada e elaborada por Charles Darwin foi influenciada por modelos, conceitos e intuições oriundos das ciências sociais, particularmente da economia política (“a mão invisível de Deus” em Adam Smith) e da economia social (crescimento populacional *versus* escassez de recursos em Thomas Malthus). A concepção gadameriana de hermenêutica filosófica permite-nos agora evitar interpretações reducionistas do próprio naturalismo, assim como um normativismo que supostamente transcenderia o âmbito ontológico da linguagem e da historicidade inerentes à autocompreensão do ser humano.

Ora, Habermas parece cometer uma injustiça contra Gadamer ao atribuir um sentido não-normativo à concepção gadameriana de tradição e cultura. (Habermas,

1988, p. 162 ss.) Embora sua concepção ontológico-lingüística de historicidade enquanto acontecer (*das Geschehen*) pareça favorecer uma leitura meramente passiva do que é transmitido pela tradição, Gadamer evita o divórcio entre linguagem e experiência de vida e pensamento na própria possibilidade de crítica e reflexão dentro de uma tradição e na sua eventual transformação. (Gadamer, 1986, p. 495) Neste sentido, tradição, historicidade e lingüisticidade são correlatas na co-constituição de agentes que se autocompreendem e que interagem através de práticas sociais e culturais que não são necessariamente verbalizadas. Tal concepção hermenêutica de historicidade se aproxima da concepção interpretativa de antropologia cultural elaborada por Geertz, para quem a cultura seria “a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which people communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.” (Geertz, 1973, p. 87) Enquanto conceito semiótico, “culture is not a power, something to which social events, behaviors, institutions, or processes can causally be attributed; it is a context, something within which [interworked systems of construable signs] can be intelligibly—that is, thickly—described.” (Geertz, 1973, p. 14) A fim de desvelarmos as diferentes camadas de significação que determinam um padrão de cultura ou do que pode ser identificado como uma tradição ou identidade cultural, somos levados a compreender reflexivamente em que medida tal cultura expõe o que é normal (seu senso de normalidade ou *normalness*) sem reduzirmos a sua particularidade. Um fenômeno trivial, como o piscar de um olho, segundo o exemplo que Geertz toma emprestado de Gilbert Ryle e de sua filosofia da linguagem ordinária, pode ser analisado em sua superficialidade fiscalista através de uma descrição física de um piscar que poderia ser apenas um ato involuntário (*twitch*) ou poderia ser tomado em uma análise de descrição espessa (*thick description*) como uma piscadela

voluntária (*wink*), com uma significação a ser descodificada e explicitada em termos de uma codificação social e linguisticamente tencionada. Mais uma vez, o desafio de diferenciar entre um sentido involuntário superficial e um sentido voluntário profundo —em sua complexa rede de significações intersubjetivas, psicológicas, culturais, lingüísticas, histórica e socialmente co-constitutivas de uma intencionalidade que não se deixa reduzir a uma consciência solipsista—nos remete, em última análise, a uma tarefa hermenêutica “para além do objetivismo e do relativismo”, parafraseando o estudo crítico de Bernstein sobre Gadamer.

O problema hermenêutico da normatividade nos remete ainda à diferenciação ontológico-semântica entre “compreender” (*verstehen*) e “explicitar” (*erklären*) fenômenos naturais e culturais. Decerto toda cultura se desenvolve “dentro” da natureza, e na medida em que não há nada “fora” da natureza, o naturalismo num sentido amplo pode ser facilmente compatibilizado com a hermenêutica, assim como tem sido articulado com concepções analíticas de fenomenologia moral e de normatividade ética. Mas tudo depende, em última instância, de como definimos “naturalismo” e do que está em jogo numa abordagem do problema normativo. Afinal, o que é naturalismo? Podemos falar de um naturalismo metodológico (*Methodological Naturalism*) ou científico (*Scientific Naturalism*), no sentido proposto pelo programa de uma epistemologia naturalizada (*naturalized epistemology*), seguindo a fórmula lapidar de W.V.O. Quine, para quem as hipóteses são formuladas com o fito de explicar, controlar e prever eventos pela observação de causas naturais, podendo ser confirmadas ou refutadas. O chamado naturalismo forte, seguindo os trabalhos de Quine e mais recentemente das ciências cognitivas, da sociobiologia e das neurociências, tem implicações reducionistas não apenas para a filosofia da mente e para a filosofia da linguagem, mas também para a psicologia moral e concepções ético-

normativas. Podemos também evocar um naturalismo metafísico (*Metaphysical Naturalism*) ou ontológico (*Ontological Naturalism*), segundo o qual a existência de coisas, fatos, propriedades ou entes é o que em última análise determina a natureza da realidade. Autores como Habermas, Apel, Ricoeur e pensadores morais contemporâneos buscaram reabilitar um universalismo ético, entre o universalismo abstrato kantiano e o relativismo inerente a concepções naturalistas, contextualistas e comunitaristas, de forma a evitar o reducionismo do relativismo cultural e a chamada falácia naturalista (de inferir ações prescritíveis de fatos descritíveis). Creio que a hermenêutica gadameriana possibilita uma resposta mais convincente do que a proposta habermasiana, na medida em que favorece uma leitura interpretativa da instigante relação entre natureza e cultura.

5.6. O termo “cultura” pode ter uma acepção mais ampla do que “civilização”, de forma a também abranger culturas pré-literárias com um nível de evolução relativamente “primitivo”. Citando Spengler e Toynbee, historiadores do século passado, como Burns, e do nosso século, como Harari, procuraram explicar a evolução cultural através de processos civilizatórios, precedidos de desenvolvimentos tecnológicos e culturais amplamente conhecidos como Idade da Pedra e Idade dos Metais, num longo período que se estende por volta de 1 milhão a 25.000 anos antes da era cristã. A emergência, consolidação e transmissão da linguagem falada, o conhecimento do fogo, práticas sociais como o sepultamento dos mortos, a invenção da roda, de armas e de utensílios de pedra (durante o Paleolítico inferior), agulhas, arpões, anzóis, magia, arte e o desenvolvimento paulatino da organização social (Paleolítico superior), a agricultura, a domesticação de animais, a navegação e o aprimoramento de instituições sociais (Neolítico), todos esses longos processos de

evolução cultural contribuíram para a formação do chamado “homem civilizado”, do *Homo sapiens sapiens* que domina técnicas de trabalho com matérias da natureza como o bronze e o ferro, assim como desenvolve uma escrita e transmite de uma geração a outra seus legados culturais da arte, da tecnologia, da ciência e da literatura. (Burns, 1979, p. 28) Harari oferece uma convincente reconstrução da evolução social da humanidade em torno de quatro etapas diferentes. Há cerca de 70.000 anos atrás, a revolução socio-cognitiva impulsionou a nossa história e há cerca de 12.000 anos atrás, a revolução agrícola acelerou-se e preparou o terreno para um longo processo de unificação da humanidade, pelo desenvolvimento de técnicas e tecnologias de domínio, povoação e colonização da Terra até propiciar uma revolução científica, que teria começado há cerca de 500 anos atrás, com a emergência do método científico e da tecnociência, numa odisseia que tem desafiado a chamada “natureza humana” e a própria ideia de humanidade. (Harari, 2015, p. 77 ss) Segundo tal perspectivista historiográfica ou etnográfica, técnica e cultura seriam como matéria e forma de processos civilizatórios: uma cultura mereceria a denominação de “civilização” quando atingisse um nível de progresso em que a escrita tivesse um largo uso, em que as artes e as ciências alcancem um certo grau de adiantamento e as instituições sociais, políticas, jurídicas e econômicas se desenvolvessem suficientemente para resolver ao menos alguns dos problemas de ordem, segurança e eficiência com que se defronta uma sociedade complexa. Embora a história, a antropologia, a sociologia e a psicologia tenham contribuído com mais de uma centena de definições consistentes e *insights* quanto ao significado e alcance da cultura, como Mukerji e Schudson observaram, “não há uma única disciplina que detenha o monopólio da palavra *cultura*”. (Mukerji & Schudson, 1991, p. 35) A tradicional oposição, sobretudo em língua inglesa, entre cultura e

civilização (como algo mais ou menos amplo e vago para dar conta dos processos de desenvolvimento histórico) se torna mais problemática ainda quando pensamos nas aproximações e contrastes que encontramos no uso dos termos *Kultur*, *Zivilisation* e *Bildung* em pensadores pós-kantianos como Fichte, Hegel, Schelling, Marx, Nietzsche e Freud, seguindo a oposição iluminista entre natureza (*Natur*) e liberdade (*Freiheit*) ou espírito (*Geist*). A hermenêutica de Gadamer favorece uma releitura dessas tradições que promovem uma verdadeira autocompreensão da cultura como valores, crenças e juízos compartilhados por uma comunidade, geralmente mais próxima das artes (sobretudo da música, da literatura, do teatro e da retórica) do que da ciência e das emergentes tecnologias, seguindo as tensões entre esclarecimento e romantismo, cultura erudita e cultura popular, *avant-garde*, modernismo e pós-modernismo. Obtemos claramente um sentido mais amplo e sentidos mais restritos do que venha a ser cultura, o que nos remete inevitavelmente a processos de autocompreensão e de interpretação de culturas. Uma identidade cultural, com efeito, não pode ser reduzida a uma única tradição ou escopo de significação cultural –por exemplo, a uma identidade étnica, racial, religiosa, nacional, sexual, de gênero ou de qualquer significante cultural em particular. Além de ser porosa, fluida, dinâmica e passível de mutações ou transvalorações radicais, toda cultura pode ser combinada com uma outra ou mais culturas diferentes, num complexo processo conhecido como hibridismo cultural. Assim, um brasileiro pode ser diferenciado como teuto-gaúcho, ítalo-paulista, afrodescendente, nissei ou tupi-guarani, além de poder ser, ao mesmo tempo, judeu, espírito, corintiano, gremista, petista e/ou homossexual. Uma cultura política, assim como uma cultura jesuíta e uma cultura de prevenção, podem assumir espaços de significação mais ou menos amplos e interpenetráveis, de forma a desafiar quaisquer definições rígidas. As pesquisas

vigentes em filosofia da cultura tendem a se consolidar cada vez mais como inter/multi/transdisciplinares nas suas variadas abordagens inter/multi/transculturais. Em última análise, como frisou Jay Newman, a cultura não pode ser confinada aos seus produtos culturais, “artefatos” e “objetos” resultantes de seus processos sutis de reificação, em oposição à insuficiência positivista e frustradas tentativas de obter uma definição isenta de valoração (*value-free*) e supostamente científica de cultura, independentemente de suas interpretações reflexivas. (Newman, 1997, p. 121) Se quisermos evitar reducionismos inerentes a contraposições generalizantes entre naturalismo e culturalismo, seguindo a oposição neokantiana entre fato e valor ou a querela psicológica entre inatistas e behavioristas, entre o que é natural e o que é cultural e socialmente adquirido (*nature-nurture*), temos de recorrer a uma concepção hermenêutica de cultura como a mais promissora e capaz de dar conta do crescente conflito de interpretações e da profícua diversidade de culturas, de pluralismos e identidades culturais.

Segundo a psicóloga naturalista midiática Susan Blackmore, a cultura não passa de um amontoado de memes (*a mass of memes*), num sentido mais ou menos próximo ao de Hume quando definira o eu como um feixe de percepções (*the self is a bundle of perceptions*): “Culture is carried forward by memes, [which are] units of ideas, habits, skills, stories, customs, and beliefs that are passed from one person to another by imitation or teaching. Memes are, in effect, units of information that are self-replicating and changeable, just as genes are”. (Blackmore, p. 264) Assim como os genes formam e informam os organismos vivos e as suas funções vitais, mitos, invenções, linguagens e sistemas políticos são estruturas feitas de memes. Mas nem tudo é um meme. Por exemplo, jogar futebol, recorrer a esquemas táticos e técnicas futebolísticas podem constituir um meme, mas as habilidades pessoais, o

jogo de cintura, a ginga e a experiência corpórea de jogar futebol não são memes. A experiência pessoal e o corpo próprio demandam, com efeito, uma análise fenomenológica e uma hermenêutica da subjetividade. Este seria, de resto, um ponto de ruptura com o naturalismo de pensadores analíticos como Daniel Dennett e Fred Dretske, que negam a importância da fenomenologia para um relato da interação entre memes e genes nos processos evolutivos da natureza e da humanidade. Creio, outrossim, que uma fenomenologia moral pode contribuir para uma hermenêutica analítica de fenômenos sociais na busca de uma justificativa de normatividade. Seguindo uma intuição proposta por Hans Ineichen, acredito que uma hermenêutica analítica possa resgatar a dimensão semântico-pragmática de correlatos socioculturais que tende a ser ofuscada pelo domínio da dimensão ontológica da hermenêutica filosófica de Gadamer, tornando-a mais defensável no seu intento prático-normativo.(Ineichen, 2002)

5.7. De maneira análoga ao naturalismo no início do século XX, também o realismo platônico suscitou grandes debates em torno da questão da normatividade, particularmente no cenário da emergente filosofia analítica de língua inglesa. A fim de respondermos à questão “o que é realismo moral?” e à sua correlata contraposição “o que é anti-realismo moral?”, é mister recapitular que não se trata de defender posições mas antes direções (*directions, not positions*), na medida em que os extremos devem ser evitados e as devidas concessões devem ser feitas, segundo os relatos de autores contemporâneos de metaética analítica.(Smith, 1995) De acordo com o realismo moral, fatos, propriedades e valores morais não dependem de um sujeito ou de uma consciência moral que os represente. Em sua obra seminal de 1903, *Principia Ethica*, Moore deu o pontapé inicial do debate em torno da questão aberta (*the open question argument*) quanto à impossibilidade de defender

de modo conclusivo qualquer argumento ético-normativo, tais como os propostos por modelos teleológicos, utilitaristas ou deontológicos, na medida em que o termo “bom” (*good*) não pode ser definido através da análise de suas propriedades naturais (por exemplo, “*pleasant, more useful, universalizable?*”) mas permanece *sui generis* e nos remete a uma propriedade não-natural, simples, embasada em quatro teses, que podem ser sumariamente enunciadas nos seguintes termos: (1) Tese Platônica: termos valorativos básicos (*basic value terms*) remetem a propriedades não-naturais (*nonnatural properties*); (2) Tese Humeana: enunciados avaliativos (*Ought*) não podem ser derivados de enunciados descritivos (*Is*); (3) Tese Cognitivista: enunciados morais são verdadeiros ou falsos e reivindicam de modo objetivo a realidade moral, que pode ser conhecida; (4) Tese Intuicionista: verdades morais são descobertas pela intuição, isto é, são evidenciadas (*self-evident*) pela própria reflexão. (Moore, 1988)

O realismo platônico em metaética afirma, portanto, que há fatos ou verdades morais independentes das nossas experiências pessoais ou intersubjetivas. Pode-se imediatamente entender por que uma versão tão forte do realismo moral dificilmente se sustentaria e provocaria novas versões de realismo, sobretudo em resposta a posições não-cognitivistas que colocavam em xeque a objetividade em epistemologia moral ou a tese diretriz do cognitivismo de que existem proposições morais que podem ser verdadeiras ou falsas. Assim, podemos falar em anti-realismo moral em pelo menos duas versões distintas, a saber, (1) a de que proposições morais não são passíveis de atribuição de valor de verdade –esta seria uma versão forte (*strong antirealism*), geralmente identificada com o não-cognitivismo ou instrumentalismo de Hume, emotivistas e expressivistas (Ayer, Stevenson); (2) a versão segundo a qual proposições morais dependem de um sujeito (transcendental) que as represente, por exemplo, como leis

da liberdade –esta seria uma versão fraca (*weak*) de anti-realismo, como o construtivismo proposto pela interpretação que Rawls nos oferece de Kant. Podemos destarte enunciar o problema da verdade dos juízos morais nos seguintes termos:

J: “O assassinato é moralmente errado” (entendendo-se “assassinato” ou “assassínio” como “o ato de matar arbitrariamente outra pessoa”)

J é geralmente tomada como uma proposição normativa, universalizável e prescritiva. Os realistas morais acreditam que podemos atribuir um valor de verdade ao juízo moral J. Assim:

B: X acredita que J (por exemplo, Marcos acredita que é moralmente errado matar arbitrariamente outra pessoa, assim como todo mundo que subscreve à crença moral B). Se usarmos a notação simbólica acima dotada (cf. 2.3) para os operadores modais (necessidade e possibilidade), podemos notar que:

$\square = \text{é necessário que (necessarily)}$

$\diamond = \text{é possível que (possibly)}$

$\square x \leftrightarrow \sim \diamond \sim x$

$\diamond x \leftrightarrow \sim \square \sim x$

Algo (um evento ou uma ação) é necessário se e somente se não é possível a sua negação. Do mesmo modo, algum evento ou alguma ação é possível se e somente se não é necessária a sua negação. Utilizando ainda a notação em 2.3 para explicitar o problema moral da normatividade:

J = juízo moral (*moral judgment*)

D = desejo (*desire*)

B = crença (*belief*)

M = motivação (*motivation*)

Quando obtemos uma equivalência lógico-semântica entre J e B, podemos falar de uma tese cognitivista que coincide, nesta exposição, com a tese do realismo moral, segundo a qual um juízo moral é equivalente a uma crença moral:

□ (J ↔ B) (cognitivismo ou realismo moral: é verdade que J, portanto B; se eu creio que não devo assassinar, logo eu não devo assassinar).

Todavia, é mister que diferenciemos uma descrição de uma prescrição. Por exemplo, do fato de que Marcos e muitas pessoas (ou até mesmo a maioria das pessoas) acreditem que não se deva matar arbitrariamente outra pessoa, não se pode inferir que não se deve assassinar. O desafio metaético consiste precisamente em tentar justificar a normatividade ética de um princípio ou de normas substantivas (como as encontramos na ética normativa de modelos teleológicos, utilitaristas ou deontológicos), por exemplo, como sugeriu R.M. Hare, estabelecendo a sua universalizabilidade e a sua necessidade prescritiva. Assim, consideremos que:

F: É um fato que Marcos matou Eliza (o que não significa que ele devia ter praticado tal ação)

Seguindo uma argumentação lógico-modal ou lógico-deôntica, podemos formular as versões anti-realistas no seguintes termos:

(1) segundo um anti-realismo moral forte, juízos morais enquanto juízos de valor não são passíveis de atribuição de valor de verdade (V ou F):

◇ (B . ~D) (tese do não-cognitvismo que, segundo Hume, é possível termos crenças morais sem desejos, isto é, crenças e desejos são independentes)

(2) versão fraca do anti-realismo moral, como exemplificado pelo construtivismo moral ou pelo construcionismo social fraco: juízos de valor J devem ser diferenciados de juízos de fato F.

Ora, temos ainda de lidar com o problema da justificação de juízos morais e o correlato problema da explicação das ações morais. Consideremos que:

D: X deseja algo que contradiz J.

M: X está motivado a realizar D.

Por exemplo, sem atentarmos para eventuais coincidências com os nomes de pessoas vivas ou mortas, suponhamos que:

(3) Marcos Aparecido dos Santos assassinou Eliza Samudio a pedido de Bruno Fernandes Souza.

(4) Marcos desejou ganhar uma boa quantia de dinheiro, em detrimento de princípios morais.

O problema da normatividade pode ser agora entendido através de duas interpretações triviais, a saber, apesar de J, Marcos quis algo que transgrediu um princípio ético-moral fundamental; por causa de uma certa quantia de dinheiro, uma pessoa acabou cometendo um crime hediondo. Uma coisa foi ter assassinado um ser humano inocente, uma outra coisa foi ter desejado receber um determinado valor para fazer um “serviço sujo”. Todo o problema moral da normatividade reside justamente em se tomar a primeira premissa como sendo *prima facie*

moralmente válida, a saber, que não devemos matar um ser humano arbitrariamente ou que não se deve assassinar. Asserir que tal premissa é verdadeira não é, todavia, algo claramente evidente, *self-evident* ou que *va de soi*. O estado de coisas que pode ser descrito enquanto evento que pode ser analisado através de leis da natureza (por exemplo, da balística, da perícia e de detalhes técnicos que permitem a reconstituição fidedigna de um crime aberrante) parece ser diferenciado da ação intencional de um agente moral que fez o que não devia ou que agiu segundo motivações ou desejos que fazem da sua ação uma ação moralmente condenável. Mas ainda assim, o nível de argumentação normativa do que deve ser (ou do que deve ou devia ser feito ou deixar de ser feito) se diferencia de um nível meramente constatativo ou descritivo da ação e detalhes da execução de um crime. O anti-realismo fraco, como a contraposição kantiana entre dever-ser (*Sollen*) e ser (*Sein*), limita-se a manter esses dois níveis diferenciados, como duas perspectivas diferentes de interpretação de nosso modo humano, demasiadamente humano, de ser no mundo: o que somos não coincide geralmente com o que devemos ser, justamente porque devemos ser livres mas nem sempre somos ou agimos como seres verdadeiramente livres. Afinal, para Kant e para os anti-realistas que mantêm uma versão cognitivista da normatividade, ser livre é querer o que deve ser quisto. A motivação externa ou tudo que poderia ser tomado como um incentivo, interesse, inclinação, instinto, paixão, pulsão ou desejo seria, como sabemos, um mero condicionamento empírico de nossa natureza heterônoma, tão cheia de contradições e conflitos –afinal, acabamos fazendo justamente aquilo que não devemos ou devíamos fazer... Assim, podemos reformular o problema normativo do internalismo moral e das atitudes envolvendo motivação para fazer algo:

I: $\square (J \rightarrow M)$ (internalismo)

A: $\square (M \rightarrow D)$ (pró-atitude da parte do agente)

Segundo Michael Smith, o problema moral pode ser reformulado em termos de uma platitude (o que X tem razões para fazer é o que X desejaria fazer se X fosse plenamente racional, assim como o agente kantiano), que pode ser programaticamente resumida pelas três teses abaixo:

(1) a tese da objetividade (*objectivity thesis*, isto é, juízos morais nos remetem a crenças racionais que podem ser epistemicamente justificadas, “It is right that I \square ”),

(2) a exigência de praticabilidade (*practicality requirement*, ou seja, o juízo moral é suficiente para explicar a ação que deve ser realizada)

(3) a psicologia crença-desejo de inspiração humeana: “*An agent is motivated to act in a certain way just in case she has an appropriate desire and a means-end belief, where belief and desire are, in Hume’s terms, distinct existences.*” (Smith, 1994, p. 184 ss.)

A pretensão de Smith é de fornecer uma argumentação internalista não-humana compatível com o naturalismo, de forma a salvaguardar razões normativas para o agir moral sem descartar as concepções motivacionais atribuídas ao não-cognitismo humeano e sem incorrer no relativismo decorrente de interpretações particulares ou de uma hermenêutica contextualizada (contextualismo ou externalismo institucional ou cultural). Embora Smith proponha uma reformulação bastante razoável do que faz de uma ação uma ação moral, minhas investigações em metaética, particularmente em torno do problema do realismo moral (assumindo uma orientação deliberadamente anti-realista) levam-me a postular uma hipótese de trabalho e uma tese diretriz alternativas ao seu

realismo racionalista, a saber, o único modo plausível de defender o naturalismo é propor um naturalismo empírico, correlato a um anti-realismo quasi-transcendental ou, em termos analítico-hermenêuticos, a um construcionismo social. Ao contrário de não-cognitivistas emotivistas ou expressivistas (juízos morais não são descritivos, mas suscitam emoções ou expressões de repúdio ou aprovação) e de construcionistas relativistas e adeptos da *error theory* (juízos morais são “estranhos”, *queer*), versões fracas de anti-realistas e construcionistas sociais refutam o intuicionismo de Moore e o não-cognitismo de Hume para reiterar a tese de Hare segundo a qual juízos morais não são descritivos, mas prescritivos e universalizáveis. Se J exprime um querer racional (“querer o que deve ser quisto”), como justificar tal idealização da vontade e explicar por que muitas vezes fazemos justamente o que não devemos desejar ou desejamos (ou somos motivados a desejar), algo que contradiz a razão prática (querer racional, “boa vontade” kantiana)? Uma saída razoável e plausível seria recorrer a uma estratégia como a de Harry Frankfurt e reformular o imperativo categórico como desejos de segunda ordem. Por exemplo,

D1: “eu desejo deixar de fumar” (mas não consigo)

D2: “eu desejo H” (desejo de segunda ordem: “eu desejo desejar parar de fumar”)

Na medida em que uma lei moral seria incondicionalmente válida para a vontade racional, idealmente concebida forma universalizável, um construcionismo social fraco exige apenas uma fenomenologia moral que identifique o sentido valorativo do desejo de segundo ordem segundo uma reflexividade de autocompreensão compartilhada numa cultura ou comunidade ética – que poderia ser universalizável em

termos pragmáticos como regras de um jogo que todos podem e devem seguir sem maiores problemas. Decerto, Geoffrey Sayre-McCord mostrou de maneira satisfatória que não podemos, em última análise, recorrer a operadores modais ou deônticos, particularmente a uma argumentação coerente e estritamente consistente em lógica deôntica, a fim de estabelecermos um suposto princípio de neutralidade em metaética, como se fosse possível evitar os chamados dilemas morais. Por exemplo, quando aceitamos obrigações conflitantes – típicas de situações concretas de dilemas morais, tais como argumentos em favor do aborto (*pro-choice*) versus argumentos contrários ao aborto (*pro-life*):

1. $O(A/C) \ \& \ O(-A/C)$

onde O significa “é obrigatório que” (*Ought*) façamos A em tal circunstância C . Tal proposição 1 nos levará a uma contradição aberrante se assumirmos tanto a tese kantiana (2) de que o dever-ser implica o poder-ser (“*ought*” *implies* “*can*”) e um princípio de distribuição deôntica (3), se temos o dever de fazer uma coisa e a obrigação de fazer uma outra coisa, logo temos uma obrigação ou dever de fazer ambas (e vice-versa):

2. Se $O(A/C)$, logo $\diamond(A/C)$

3. $O(A/C) \ \& \ O(B/C)$ se e somente se $O((A \ \& \ B)/C)$

A inconsistência de teorias que permitem dilemas morais é que acabam sem poder aceitar 2 e 3 sem contradição, na medida em que se mostram inconsistentes com a possibilidade modal e, *a fortiori*, com a lógica de argumentação deôntica. (Sayre-McCord, 1986) O problema moral da normatividade à luz da crítica hermenêutica ao naturalismo poderia agora ser revisitado pela reformulação da própria falácia naturalista, como propõe Daniel Dennett em *Darwin's Dangerous Idea*.

“From what can 'ought' be derived? The most compelling answer is this: ethics must be somehow based on an appreciation of human nature --on a sense of what a human being is or might be, and on what a human being might want to have or want to be. If that is naturalism, then naturalism is no fallacy. No one could seriously deny that ethics is responsive to such facts about human nature. We may just disagree about where to look for the most telling facts about human nature—in novels, in religious texts, in psychological experiments, in biological or anthropological investigations.” (Dennett, 1995, p. 467)

5.8. Contra um naturalismo reducionista, sobretudo o chamado “*greedy ethical reductionism*” da sociobiologia que nos condenaria a derivar uma ética através do estudo da socialidade de formigas e aranhas, Dennett nos oferece uma releitura da falácia naturalista que retoma a hermenêutica de artefatos contra toda ideia de desígnio ou intencionalidade não-natural:

“The fallacy is not naturalism but, rather, any simple-minded attempt to rush from facts to values. In other words, the fallacy is greedy reductionism of values to facts, rather than reductionism considered more circumspectly, as the attempt to unify our world-view so that our ethical principles don't clash irrationally with the way the world is.” (Dennett, 1995, p. 468)

Afinal, toda discursividade naturalista pressupõe a interpretação e a autocompreensão de textos e codificações meméticas do legado evolucionista. O naturalismo materialista não se opõe, de resto, às ideias de liberdade, responsabilidade moral e livre arbítrio, mas defende um compatibilismo na medida em que refuta todo platonismo e cartesianismo substancialista: segundo Dennett, “nós somos compostos de trilhões de *robots* sem mente e nada

mais” (*we are composed of trillions of mindless robots and nothing else*) (Dennett, 2008, p. 25). Quando identifica uma base emotiva natural para os sentimentos e juízos morais, o naturalismo inerente a abordagens analíticas de filosofia da mente não exclui nenhum nível axiológico, normativo de autocompreensão (Prinz, 2006) A meu ver, tal abordagem naturalista ainda prescindiria, neste caso, de uma justificativa para a sobreposição valorativa de normatividade com relação a estados de coisas encontrados ou até mesmo socialmente construídos da realidade. A persistência de uma crítica ao naturalismo consiste precisamente em reconhecer que mesmo que admitamos a sobreveniência (*supervenience*) de valores morais com relação a fatos, eventos ou propriedades naturais ou físicas, ainda assim não seria possível reduzir propriedades morais a tais estados de coisas. Na concepção do construcionismo social, isso equivale a reconhecer que, embora sejam socialmente construídos, valores morais, práticas, dispositivos e instituições como família, dinheiro, sociedade e governo não podem ser reduzidos a propriedades físicas ou naturais mas também, por outro lado, prescindem das mesmas na própria constituição de seus elementos intersubjetivos de autocompreensão —daí o adjetivo “mitigado” (*weak*) para diferenciá-lo de um construcionismo subjetivista, relativista ou pós-moderno.(Hacking, 1999) Mesmo que a socialização de indivíduos possa explicar como se dá, em grande parte, um processo de valoração ético-moral, o fenômeno intersubjetivo de “seguir regras” num determinado contexto social não seria redutível a meras constatações empíricas, como já sugeriu o segundo Wittgenstein, mas prescinde de uma análise lingüístico-filosófica dos complexos jogos de racionalidade que subordinam meios a fins, na medida em que uma concepção filosófico-analítica de ética se define, antes de mais nada, como um estudo lógico-semântico da linguagem moral. Desse modo, uma

pesquisa social-construcionista visa a reconstruir o que seria uma “fenomenologia moral da justiça”, combinando leituras analítico-hermenêuticas com uma fenomenologia moral numa “perspectiva da primeira pessoa” (ou, segundo a expressão consagrada por Thomas Nagel, a sua experiência de “*what-it-is-likeness*”). De acordo com T. Horgan e M. Timmons, o termo “fenomenologia moral” tem sido pouco desenvolvido em filosofia analítica e tem sido usado de maneira vaga ou abrangente para compreender um ou mais dos três aspectos enraizados no complexo fenômeno da experiência moral: “(1) its grammar and logic, (2) people's critical practices regarding such thought and discourse (including, for example, the assumption that genuine moral disagreements are possible), and (3) the what-it-is-likeness of various moral experiences, including, but not restricted to, concrete experiences of occurrently morally judging some action, person, institution, or other item of moral evaluation.” (Horgan & Timmons, 2008, p. 116) Ao contrário de naturalistas reducionistas como B.F. Skinner e Ed Wilson, Dennett abraça um naturalismo ontológico-metodológico apenas para defender uma visão mais complexa da natureza humana quando lidamos notadamente com o problema da liberdade e do *self*, inseparáveis da nossa autocompreensão, da nossa historicidade e da nossa lingüisticidade. Como mostrou de maneira assaz convincente Tomasello e seu grupo de pesquisa interdisciplinar em neurociências da Universidade de Leipzig, a capacidade de interpretar estados mentais, de compartilhar a intencionalidade e de reinterpretar contextos socioculturais é especificamente humana: “we believe that the study of culture would benefit from a comparative perspective, and that future work should address the question of whether various forms of culture are best viewed as falling along a continuum or as discrete categories.” (Tomasello, 2005, p. 675)

CAPÍTULO SEIS

Revisitando a Crítica Comunitarista ao Liberalismo: Sandel, Rawls e Teoria Crítica

6.1. O mundo do capitalismo globalizado assiste hoje a grandes conflitos de interesses entre grupos sociais que reivindicam concepções de bem totalmente incompatíveis entre si, tais como os movimentos nacionalistas na Europa do Leste e as organizações islâmicas fundamentalistas que não hesitam em recorrer ao uso irrestrito da violência, ao terrorismo e à guerra para levar a cabo seus intentos revolucionários. Com o advento das novas tecnologias da informação e da comunicação, das redes mundiais de usuários da Internet e de telefonia celular, a propagação exponencial de tais conflitos ocorre de forma rápida e imprevisível, transpondo barreiras territoriais e identitárias. Em nossas democracias representativas, assistimos recentemente a grandes movimentos comunitários populares, tais como as chamadas Jornadas de Junho (2013) e as inúmeras manifestações que levaram milhões de jovens brasileiros a tomar as ruas das cidades do País, antes e independentemente das mobilizações (golpistas ou não) em favor do *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff em 2015 e 2016. A mobilização espontânea contra o aumento da tarifa nos transportes públicos convocada pelo Movimento Passe Livre e as reivindicações de um transporte público com tarifas mais acessíveis a estudantes e trabalhadores iniciaram os massivos ciclos de protestos e manifestações que tomaram as ruas de todo o Brasil nos últimos meses. Sobretudo nas grandes cidades, a mobilidade urbana se tornou uma questão crucial para o funcionamento de

fábricas, lojas, comércio, escolas, hospitais e todos os organismos, estabelecimentos e entidades públicas e privadas que empregam e prestam serviços a milhões de pessoas diariamente. Tais reivindicações normativas partiam de grupos sociais ou de comunidades urbanas: assim como a vida urbana, o consumo e as práticas sociais se massificaram, também aumentaram as desigualdades sociais, no mundo inteiro, intensificando o contraste entre os desejos de quem sonha e as condições materiais de realizá-los. Movimentos semelhantes foram observados em Nova York, Bangkok, Cairo, Istambul, Hong Kong e várias cidades de sociedades democráticas consolidadas, emergentes e em transição para a democracia. Segundo o filósofo político Michael Sandel, o século XXI testemunha hoje não mais embates ideológicos entre a esquerda e a direita, mas entre os que ainda defendem direitos, valores e escolhas individuais em nossas democracias liberais e aqueles que sustentam e promovem uma política do bem comum, arraigada em crenças morais compartilhadas por um grupo social, um povo ou uma nação, tradicionalmente identificados como republicanos e, de maneira mais abrangente e como alternativa contemporânea ao liberalismo, como comunitaristas. Com efeito, o próprio Sandel ficou famoso nos Estados Unidos e no mundo inteiro pelas suas aulas e conferências sobre uma concepção comunitarista de justiça, na Universidade de Harvard, culminando com um livro que se tornou um dos maiores *best sellers* da filosofia moral contemporânea, abordando temas tão polêmicos e diversos quanto a ação afirmativa, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o suicídio assistido, o aborto, os limites morais dos mercados financeiros e os conflitos étnico-raciais. (Sandel, 2009, 2012) Na verdade, o cenário político que conhecemos hoje —no século que iniciou depois dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001—, marcado por profundas e crescentes desigualdades socioeconômicas, ameaças terroristas,

imigrações massivas e conflitos étnico-nacionais, foi antecipado pelo mais notável colega de Sandel em Harvard, John Rawls, cuja obra-prima de 1971, *Uma Teoria da Justiça*, suscitou infindáveis discussões sobre a justiça social, a tolerância, o pluralismo e as novas configurações das democracias liberais, mais conhecidos como os debates entre liberais e comunitaristas. (Rawls, 1971, 2008; Rasmussen, 1990) Foi sobretudo no terceiro volume de sua trilogia, *The Law of Peoples*, que Rawls vislumbrou um cenário mundial de crescente desenvolvimento das democracias liberais, com propostas cada vez mais inclusivas, igualitárias e pluralistas, para promover a coexistência pacífica entre os povos e os direitos humanos, fazendo face a povos não-liberais e evitando, por um lado, o realismo neoconservador do “choque de civilizações” (*the clash of civilizations*) e, por outro lado, as ideologias neoliberais do “fim da história” (*the end of history*), respectivamente prognosticados por Samuel Huntington e Francis Fukuyama. (Rawls, 2001) Embora a passagem de uma teoria doméstica a uma teoria global da justiça permaneça uma questão aberta a ser incessantemente revisitada, a crítica comunitarista ao liberalismo político — que não deve ser confundido com o liberalismo econômico nem com o neoliberalismo— visa a contribuir para a própria teoria da democracia, em particular, e para a teoria política, em geral. Segundo Rawls, os princípios de justiça social para uma sociedade idealmente justa (uma “sociedade bem ordenada”, como deveriam ser as democracias constitucionais onde os critérios públicos de justiça são reconhecidos e respeitados por todos os cidadãos) seriam escolhidos pelas partes contratantes numa “posição original”, onde se estabelecem procedimentos equitativos para se chegar a uma ideia de justiça social, sem que os agentes morais e atores políticos tivessem conhecimento de vantagens ou privilégios particulares, que seriam neutralizados por um “véu de ignorância”. A crítica

comunitarista de Sandel —segundo o próprio Rawls, a mais contundente dentre todas— veio a público logo no início dos anos 80 e colocava em xeque a “deontologia com rosto humeano” (*deontology with a Humean face*) inerente à teoria rawlsiana de um “liberalismo deontológico” combinado com um “empirismo razoável”.(Sandel, 1982, 2005)

A fim de obter uma “política liberal sem constrangimento metafísico”, Sandel exortava Rawls, em última instância, a abandonar a argumentação deontológica de um “eu desimpedido” (*unencumbered self*), “incapaz de auto-respeito” e de “autoconhecimento, em qualquer sentido moralmente sério.” É sabido que Rawls foi levado a reformular seu liberalismo político, partindo do contexto do pluralismo razoável e afastando-se de uma teoria moral abrangente de justiça. Embora essa possa ter sido uma mudança estratégica, da parte de Rawls, na ordem de apresentação da sua teoria (não mais do abstrato ao concreto), foi a crítica de Sandel ao liberalismo e ao seu individualismo metodológico que o motivou a partir da perspectiva democrático-deliberativa de uma teoria não-ideal da justiça, da cultura política de uma sociedade concreta, em direção a formulações abstratas de uma teoria ideal, quando, por exemplo, se conjectura: “quais são os princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são considerados livres e iguais, razoáveis e racionais?”(Rawls, 1993, 2005) A resposta programática de Rawls é que devemos constantemente rever, revisar e calibrar nossos juízos após sistemática e contínua deliberação, consultas populares (plebiscitos, referendos), revisões judiciais e reformas das instituições políticas e governamentais.

O debate liberal-comunitarista contemporâneo opera em vários níveis. No nível da teoria política, como veremos, tem enfocado a relação entre as estruturas legais ou governamentais e as estruturas culturais, como as religiões, etnias ou reivindicações de grupos minoritários ou

tradicionalmente menos representados, como o movimento *gay*. No nível da teoria moral, tem sido um debate sobre a relação de valores e obrigações, ou seja, em que medida as concepções do que é bom (*good*) pode justificar princípios sobre o que é justo ou moralmente certo (*right*), em oposição à tese rawlsiana da primazia do justo sobre o bem. Finalmente, no que diz respeito à psicologia moral e social, tem sido caracterizado como um debate sobre a natureza do eu (*self*), sendo que todas essas dimensões jurídico-política, ético-moral e propriamente psicológica podem ser abordadas num mesmo enfoque sobre contextos semânticos (Forst) ou de individualização através da socialização (Habermas). Neste artigo que esboça uma reconstrução normativa da crítica comunitarista ao liberalismo, proponho-me a revisitar a crítica iniciada por Sandel e reformulada por outros “simpatizantes” comunitaristas e pensadores políticos da Teoria Crítica, a fim de revisitar os problemas correlatos do individualismo metodológico, da concepção de bem e da socialidade, sobretudo na articulação entre liberdade e igualdade. Veremos que não há uma solução definitiva para tal crítica comunitarista ao liberalismo, seja como alternativa de modelos neomarxistas ou neo-hegelianos propostos por pensadores como Antonio Gramsci, Georg Lukács e a primeira geração da chamada Escola de Frankfurt (Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse), seja como alternativa neo-aristotélica, pré-moderna ou pós-moderna, como as que encontramos em autores tão diversos quanto Hannah Arendt, Michel Foucault e Jacques Derrida. Com efeito, a crítica comunitarista em pensadores políticos como Charles Taylor (mentor de Sandel em Oxford), Alasdair MacIntyre e Michael Walzer, tem sido problematizada, na medida em que ainda pressupõe valores liberais de modelos universalistas, como Rawls postulava. O comunitarismo tem sido compreendido, desde a crítica de Sandel ao

liberalismo, como uma reformulação teórico-política do ideal republicano de comunidade enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade inerente a uma teoria da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual. Em última análise, a crítica de Sandel ao liberalismo mostra-nos que nossa identidade (social, cultural, étnica) é, na verdade, determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela nossa inserção num determinado contexto social. Interessantemente, Taylor e Walzer se autodenominam liberais, enquanto MacIntyre nega que jamais tenha sido um comunitarista e Sandel prefira ser chamado de “republicano” do que “comunitarista”. Representantes da Teoria Crítica ou da chamada Escola de Frankfurt como Jürgen Habermas e Axel Honneth, assim como seus interlocutores mais próximos, tais como Seyla Benhabib, Hauke Brunkhorst e Rainer Forst, adotaram a crítica comunitarista como ponto de partida ou referencial estratégico, sem subscreverem a seu programa político, na medida em que se identificam com as premissas normativas das democracias liberais.(Brunkhorst, 2005)

6.2. Outros “simpatizantes”, tais como Amy Gutmann e Will Kymlicka, mostraram as limitações de muitas das críticas comunitaristas, em autores, além de Sandel, tão diversos quanto MacIntyre, Taylor e Walzer, na medida em que ainda pressupõem valores liberais de modelos universalistas e individualistas.(Avineri e De-Shalit, 1992) Destarte, elementos comunitaristas acabariam por contribuir para uma formulação de uma concepção liberal de multiculturalismo, em grande parte inspirada pela reabilitação rawlsiana do pluralismo político. Outrossim, a simples identificação de liberais com individualistas, em sua suposta defesa primordial das noções de direitos, neutralidade e imparcialidade em uma sociedade concebida como associação voluntária de vantagens mútuas ou como

sistema equitativo de cooperação social, permitiu tal contraposição aos comunitaristas na medida em que estes argumentam que indivíduos nunca são desvinculados de sua sociedade, cultura e história originários e que deveriam primeiro ser examinados e concebidos nesses contextos que engendram significado. Ademais, os comunitaristas afirmam que o individualismo faz com que seja impossível alcançar uma verdadeira comunidade que possa oferecer aos seus membros uma distribuição justa dos bens e uma vida moralmente significativa. Otfried Höffe mostrou, por outro lado, que seria problemática e equivocada a aproximação de tal corrente com um neo-aristotelianismo e Habermas argumentou de maneira bastante convincente contra a identificação do comunitarismo com um republicanismo de inspiração rousseauiana. (Höffe, 2006; Habermas, 1997) Feitas estas duas ressalvas, o comunitarismo pode ser compreendido, *grosso modo*, como uma reformulação teórico-política do ideal republicano de comunidade enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade inerente a uma teoria da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual. Assim como o contrato social e o princípio da universalizabilidade servem para fundamentar, balizar ou justificar modelos individualistas (jusnaturalistas) ou universalistas liberais (neo-contratualistas), a noção de comunidade e ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) são evocadas numa argumentação comunitarista recorrendo não mais a uma ideia abstrata de “eu” ou do *individuum* mas à sua própria gênese, autocompreensão, socialização e fontes de normatividade em uma comunidade (*Gemeinde, Gemeinschaft*), que permeia todas as relações, práticas e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública (família, sociedade civil e Estado). Em última análise, a já mencionada crítica de Sandel ao conceito rawlsiano de “eus noumênicos” (*noumenal selves*, particularmente em *Uma Teoria da Justiça* §

40) mostra que parece inevitável que incorramos em uma das duas situações antitéticas: a de um sujeito radicalmente situado ou a de um sujeito radicalmente desencarnado. Sandel e MacIntyre argumentam, contra a suposta neutralidade do liberalismo deontológico, que nossa identidade (social, cultural, étnica) é na verdade determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela nossa inserção num determinado contexto social –daí a fórmula lapidar do “*embedded self*”, do eu arraigado, inserido, situado, contra o “*unencumbered self*” (o eu desimpedido, isolado). Segundo o modelo deontológico de Rawls, os fins seriam sempre *a posteriori*, a despeito de todos os condicionamentos sociais, culturais e psicológicos, pois é o eu quem escolhe o seu plano de vida, suas metas e projetos a serem perseguidos, incluindo concepções do bem.

Embora o termo “comunidade” não seja ele mesmo inequívoco ou isento de polissemia –um sociólogo americano distinguiu pelo menos 94 sentidos diferentes para a palavra “*community*” (Fowler, 1991)—, podemos aludir a três características fundamentais de forma a diferenciar a especificidade teórico-política de teorias comunitaristas da justiça:

(1) Toda comunidade (*community*) pressupõe uma ideia de bem comum, seja através de interesses ou fins comuns, seja através de valores ou qualidades comuns, capazes de assegurar a coesão e integração de um grupo social qualquer –associações voluntárias, comunidades, estamentos, corporações. Os ideais liberais de liberdade e igualdade implicam uma correlação fundamental com a fraternidade (*liberté, égalité, fraternité*) na medida em que a solidariedade e a intersubjetividade são pressupostas no próprio sentido de pertença (*appartenance, membership, Mitgliedschaft*) inerente a um grupo social.

(2) Sentimentos morais não podem ser adequadamente expressos em termos individuais, o que inviabilizaria a articulação deontológica entre uma justificação transcendental ou procedimental e uma aplicação moral empírica. Taylor argumenta contra o individualismo metodológico dos modelos contratualistas liberais precisamente pela negligência das práticas e crenças de pano-de-fundo (“*background beliefs and practices*”), num nível de normatividade tácita que perpassa os sentimentos morais na vida cotidiana e no senso comum, regatados em narrativas, memórias e processos identitários que contribuem para a formação de imaginários, identidades e representações coletivas.

(3) A mediação se faz necessária para darmos conta das interrelações entre indivíduos e sociedade, da intersubjetividade de toda relação humana e da própria individuação através da socialização. Somente pela eticidade (*Sittlichkeit*) podemos passar do ideal universalizável de uma moralidade particular à efetiva realização da sociabilidade, unindo direito e moral, ética e política. Essas três características fundamentais permitem diferenciar e integrar aspectos sociopolíticos, ético-morais e psicológicos da crítica comunitarista ao liberalismo, com importantes implicações para o direito, a linguagem e as diferentes áreas de pesquisa filosófica. Destarte, seria incorreto reduzir o problema do comunitarismo a uma mera opção metodológica em filosofia política, psicologia social, filosofia da mente, metafísica ou metaética –por exemplo, quando apenas privilegia questões referentes à crítica a modelos liberais ou individualistas do indivíduo ou do “eu” (*self, Selbst, so*). Em nossa abordagem específica da filosofia social e política, temos aqui uma verdadeira confluência de problemas correlatos, como atestam as concepções iluministas de democracia, liberdade e igualdade, culminando com as revoluções do século XVIII e a formação do Estado moderno. Hans-Georg Flickinger tem

sistematicamente argumentado, de forma assaz convincente, que modelos liberais tendem a privilegiar as ideias de liberdade e igualdade em detrimento da solidariedade:

Mesmo em casos nos quais a linguagem liberal ainda faz uso do termo “solidariedade”, ela disfarça o verdadeiro jogo de interesses. A instituição do Seguro Social, por exemplo, disso dá prova. Pois seu modelo repousa na ideia de uma comunidade solidária dos segurados; uma comunidade cujos recursos se alimentam das contribuições de seus membros. Estas contribuições ao seguro-desemprego, seguro-saúde, seguro contra acidente de trabalho, não servem, de fato, à comunidade dos segurados, senão, antes, à cobertura de riscos individuais. Pois se o risco vier a efetivar-se, os segurados terão o direito individual a benefícios. De fato, os segurados não têm qualquer interesse no bem-estar da “comunidade solidária”; ao contrário, esta lhes serve apenas enquanto lenitivo à situação individual, no caso de sofrimento. Na verdade, a assim denominada “comunidade solidária” revela-se como “comunidade de risco”. (Flickinger, 2009, p. 95)

6.3. Segundo MacIntyre, o maior erro de Rawls consiste precisamente em colocar o direito ou o justo (*right*) acima do bem (*good*). De acordo com a teoria comunitarista de MacIntyre, é mister partir da subjetividade em seu conhecimento dos valores compartilhados na sociedade ou comunidade em que se desenvolve como indivíduo ou *self*, na medida em que através de tais valores o sujeito poderá reconhecer o que é bom para si mesmo e para a sua comunidade. (MACINTYRE, 2010) Walzer, por sua vez, concebe a organização da sociedade em várias esferas que se relacionam mutuamente. Pode-se citar como tipos de esferas a política, a educacional, a econômica, a religiosa, a

artística e outras. O autor observa que dentro de cada uma das esferas existem características, normas, padrões e sistemas diferentes, que são particulares de cada esfera e que pertencem somente a ela, sendo que o que vale em uma pode não ter qualquer sentido em outra. Quando lembramos que o livro *Esferas da Justiça* foi escrito por Walzer em resposta ao do seu colega de Harvard, Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, seguindo uma interlocução profícuca num seminário que ambos ofereceram em 1971 sobre “Capitalismo e Socialismo”, fica clara a sua proposta comunitarista da “igualdade complexa” a ser vislumbrada no segundo campo político-ideológico: trata-se, em termos formais, da posição em que nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode ser solapada por sua posição em alguma outra esfera, numa alusão crítica mordaz ao conceito rawlsiano de bens primários. Decerto, a crítica comunitarista ao liberalismo se propunha como alternativa a outras críticas do sistema capitalista identificado com o liberalismo, como as libertárias, anarquistas, socialistas e comunistas, sobretudo na primeira metade do século passado e no período de Guerra Fria, quando também se consolidou o chamado Estado de bem-estar (*welfare state*). Segundo Rawls, os bens primários seriam aqueles que todo ser humano moral e racional almejaria, e que poderiam ser aglutinados em listas minimalistas de bens tais como inteligência, imaginação e saúde (bens primários naturais) e direitos civis e políticos, liberdades, educação, renda e riqueza, as bases sociais do auto-respeito (bens primários sociais). Trata-se, portanto, segundo Walzer, de demarcar a justiça distributiva, distinguindo os significados e delimitando as esferas distributivas, de forma a que determinados bens sociais não predominem sobre outras necessidades básicas das sociedades, seguindo as suas peculiaridades e evitando os monopólios que terminam por extrapolar as suas fronteiras de domínio: é precisamente nisso que consiste a

implementação concreta da justiça social. Walzer parte da premissa de que os bens sociais são heterogêneos e plurais, devendo-se evitar as concepções substantivas e as utilitaristas de várias abordagens comunitaristas que terminam por inflacionar uma teoria do poder que seria incapaz de fazer jus aos desafios normativos de teorias da justiça. Walzer observa com propriedade que o poder político tende sempre a exercer domínio para além de sua esfera, justamente pelo fato de perpassar a todas as atividades humanas e sutilmente se apropria de bens que dizem a respeito a outras esferas. Nas palavras de Walzer, “A política é sempre o caminho mais curto para o domínio, e o poder político (e não os meios de produção) talvez seja o bem mais importante, e decerto o mais perigoso da história da humanidade. Daí, a necessidade de restringir os agentes da repressão, estabelecer poderes e contrapoderes constitucionais. Esses são limites impostos ao monopólio político, e se tornam ainda mais importantes depois de eliminados os diversos monopólios sociais e econômicos”. (Walzer, p. 17-18)

Vemos destarte que a crítica comunitarista de pensadores originais como Sandel, Taylor, MacIntyre e Walzer retoma vários aspectos destacados na teoria liberal da justiça com o fito preciso de evitar a primazia do direito ou do justo sobre o bem, desvinculando concomitantemente o agente moral de seu entorno sociopolítico e contextos socioculturais, o que tornaria uma teoria da justiça estéril. Dessa forma, recoloca-se a questão do relativismo cultural, seguindo a crítica rawlsiana aos modelos fundacionistas em filosofia moral e política: pressupomos, afinal, um procedimento universalizável ou devemos sempre partir de contextos localizados ou de contextos socioculturais particulares (comunidades e tradições particulares, como as tradições monoteístas, judaico-cristãs ou ocidentais, com seus valores e crenças compartilhados) na tentativa de articular um discurso

racional, coerente e defensável sobre justiça, ética e política? Como o equilíbrio reflexivo claramente favorece uma leitura coerentista que nega uma fundamentação absoluta da moral e a possibilidade de se fiar a uma fundamentação moral do direito e da política, como evitar o relativismo moral, o niilismo e o ceticismo que podem advir de uma identificação do fato do pluralismo com o relativismo cultural? Desde Habermas, um verdadeiro programa interdisciplinar de reconstrução normativa da crítica ao liberalismo tem se consolidado em teorias críticas da sociedade democrática e do capitalismo globalizado, justamente para assegurar um pluralismo político-cultural sem incorrer num relativismo moral. Ora, por relativismo cultural entende-se, desde as suas primeiras formulações nos escritos antropológicos do início do século XX, que não há nenhuma cultura particular superior a outras. Nas palavras de Ruth Benedict, a mais renomada discípula de Franz Boas, a moral é algo que difere de uma sociedade a outra, de acordo com as normas socialmente e culturalmente aceitas: (“A moralidade é diferente em cada sociedade e é um termo conveniente para hábitos socialmente aprovados ... normas sociais culturalmente aceitas” [*Morality differs in every society and is a convenient term for socially approved habits... culturally accepted social norms*] (Benedict, 2005, p. 18) Todavia, ao contrário de Benedict, para quem o relativismo cultural implica desde sempre um relativismo moral, autores como James Rachels, seguindo Rawls, Habermas e todos os que argumentam em favor de premissas ético-morais universalizáveis, seria possível subscrever a um pluralismo sociopolítico e cultural sem, no entanto, sucumbir a um relativismo moral. (Rachels, 1986) Se, como argumenta Benedict, o conceito de normalidade (*normality*) é culturalmente definido (*culturally defined*) em contraposição ao conceito correlato de anormalidade, assim como o conceito de bem moral varia de uma cultura para outra, seria menos observável ou empiricamente evidente

que os padrões de normalidade não passariam de *cultural patterns*, relativos a cada sociedade e a seu respectivo *ethos* social. Aqui jaz o *punctum dolens* da problemática universalista-comunitarista, tão brilhantemente articulado pelos debates entre Rawls e Habermas e aqueles que os sucedem, como Honneth, Benhabib e Forst: embora não possamos decerto falar de princípios e normas ético-morais sem levarmos em conta seus correlatos socioculturais, aqueles não seriam redutíveis a estes, se quisermos evitar um determinismo causal. Já Aristóteles observara esta interessante aproximação semântica entre o hábito (*ethos*, com *epsilon*) e o caráter (*êthos*, com *êta*) da sabedoria pré-socrática, no Capítulo 1 do Livro II da sua *Ética a Nicômaco*. Todavia, embora seja incontestável que a ética deva desenvolver-se dentro de um contexto de socialidade que em muito se aproxima de um *habitat* animal qualquer (e mais ainda entre primatas ou como se dá entre lobos, abelhas e golfinhos), a emergência de uma autocompreensão e racionalidade prática torna o modo de ser dessa espécie humana peculiar quanto ao seu caráter e destinação que lhes são próprios. De acordo com Rawls, a força normativa da universalizabilidade pode ser resgatada de forma pragmática, por exemplo, quando todos os participantes num jogo ou torneio desportivo se submetem publicamente às regras do jogo de forma equitativa e limpa (*fair play*, traduzido no futebol como “jogo limpo”). Outrossim, o universalismo moral ressurgiu, segundo Habermas, enquanto resposta aos desafios contemporâneos do naturalismo e do relativismo cultural em suas respectivas tendências reducionistas em direção a um neopositivismo científico e a um relativismo moral. O chamado naturalismo forte, seguindo os trabalhos de Quine e mais recentemente das ciências cognitivas (especialmente, das neurociências), tem implicações reducionistas não apenas para a filosofia da mente e para a filosofia da linguagem, mas também para a psicologia moral, antropologia cultural

e concepções ético-normativas em argumentos comunitaristas. Uma gramática moral que venha atender aos desafios normativos de uma teoria da justiça deve não somente revisitar as análises da linguagem moral e sua sintaxe em problemas metaéticos, mas também o próprio sentido semântico-lingüístico da universalidade hermenêutica a fim de dar conta da autocompreensão evocada pelo comunitarismo em toda cultura que subscreva, por um lado, a um relativismo cultural e, por outro lado, busque um sentido de normatividade que não pode ser reduzido a um princípio universal abstrato ou a propriedades naturais ou culturais particulares. O maior desafio normativo para a ética, o direito e a política nos dias de hoje consiste, portanto, em articular uma justificação metaética ou ontológico-semântica (ausente das abordagens de Rawls e teorias liberais da justiça) em termos de uma filosofia da cultura cuja argumentação se traduza numa hermenêutica da autocompreensão, historicidade e lingüisticidade inerentes a um modo sociocultural de ser ou a um ethos social concreto. (Habermas, 2007) Afinal, o desafio de subscrever ao relativismo cultural sem incorrer num relativismo moral ou ceticismo ético só pode ser adequadamente formulado na interseção multidisciplinar de uma hermenêutica de culturas. A crítica comunitarista ao liberalismo termina por trair, assim, uma aporia relativista em seu intento de colocar em xeque as pretensões universais de concepções democráticas liberais. De resto, como argumenta Seyla Benhabib, as chamadas “reivindicações da cultura” (*claims of culture*) em comunidades políticas são mais fracas e menos dignas de serem atendidas por políticas públicas do que muitos teóricos acreditam. (Benhabib, 2002) Benhabib argumenta contra teóricos do calibre de Kymlicka, Taylor, Iris Young e outros, que se precipitam em conceder reivindicações políticas das culturas em detrimento de normas democráticas universais. Em última análise há a

possibilidade de assumir uma identidade pessoal e de forma autônoma e reflexiva sem manter os laços comunitários de nascimento, pertencimento, socialização ou outras formas de identificação sociocultural. (Benhabib, 1992)

6.4. De acordo com as premissas universalistas, universalizabilidade e normatividade são inseparáveis e sempre precedem tradições e contextos onde se dá toda discursividade filosófica da modernidade em torno de teorias da justiça, enquanto *topos* político por excelência. Embora tanto os universalistas quanto os comunitaristas possam ser denominados, *grasso modo*, “cognitivistas”, na medida em que sustentam a possibilidade de conhecermos os princípios que justificam a moral —em oposição aos “não-cognitivistas” que a negam—, a questão da objetividade em argumentação moral (*moral reasoning*) está longe de se constituir um *locus* consensual para filósofos analíticos e continentais. Habermas faz tal diagnóstico do cenário pós-metafísico contemporâneo, posicionando o seu modelo normativo de democracia deliberativa entre os modelos liberais e republicanos. Assim como Rawls, Habermas abraça o universalismo ético e o procedimentalismo deontológico de inspiração kantiana para inovar em sua reformulação de uma concepção de justiça como imparcialidade. Com efeito, o conceito de justiça social, como Brian Barry já havia mostrado, tem oscilado através dos séculos entre duas tradições que remontam ao argumento de Glaucon na *República* de Platão e ao Iluminismo, remetendo-nos ora ao regramento de vantagens e de interesses mútuos (reformulado por Hobbes e Gauthier) ora à noção reguladora de imparcialidade (Kant, Hume e utilitaristas). (Barry, 1989) Esta tensão parece ainda persistir na própria concepção rawlsiana da “posição original” (Rawls, 1971 § 4), precisamente quando se tratava de resolvê-la nos termos de uma teoria da escolha racional. Ora, foi nesse mesmo contexto de neutralidade metodológica que a concepção de equilíbrio reflexivo foi

retomada heurísticamente por Rawls, aproximando-a da justificação de princípios de inferência em Nelson Goodman e afastando-a de uma suposta neutralidade imparcial, como fora defendida por Thomas Nagel. A objetividade em questão, segundo Rawls, serve apenas para descartar as aporias opondo posicionamentos extremos de relativismos e objetivismos. Assim como Rawls se inspirou em Kant para reformular o seu construtivismo, Habermas encontra num modelo de reconstrução normativa uma terceira via entre concepções teleológicas (filosofia da história e antropologia filosófica, notadamente historicistas ou metafísicas, como as de matiz hegeliano e marxista) e modelos empíristas, positivistas e cientificistas (teorias sistêmicas e naturalistas reducionistas) para justificar os critérios de sua teoria da justiça nos termos de uma racionalidade comunicativa e de uma pragmática formal, integrando a ética do discurso a uma teoria discursiva do direito e da democracia. Ademais, tanto Rawls quanto Habermas recorrem a argumentos recursivos ou reflexivos numa tentativa radical de romper, por um lado, com o programa transcendental de fundamentação moral do direito e do político, e por outro lado, com o historicismo e o positivismo decorrentes de leituras neo-hegelianas e neo-marxistas. A ideia de um equilíbrio reflexivo a partir do qual poderíamos destarte explicitar os *checks and balances* de um Estado constitucional de direito (“Sistema de Freios e Contrapesos”) resolveria de modo deveras convincente os desafios da normatividade prática entre a facticidade das intuições cotidianas, crenças e valores morais e a abstração dos ideais de liberdade, igualdade e justiça que se retroalimentam nos dois sentidos de calibragem entre pessoas e instituições, garantindo um controle de constitucionalidade pela deliberação reflexiva entre os três poderes. O termo “pessoa” deve ser entendido, segundo Habermas, em um sentido pós-metafísico, enquanto correlato ao indivíduo humano e cidadão (*homme et citoyen*),

sem pressupostos ontológicos ou subjetivos. Com efeito, uma transformação semântica da concepção kantiana de subjetividade transcendental, em particular do seu ideal de personalidade (*Persönlichkeit, Personalität*), subjaz à tal concepção mitigada de pessoa. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificante de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalisador e revitalizante da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. (Habermas, 2012) Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida, a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade. O próprio Habermas viu na sua guinada lingüístico-pragmática a emergência de um novo paradigma alternativo aos paradigmas ontológico e epistemológico que caracterizaram, respectivamente, as abordagens pré-modernas (teorias clássicas da justiça) e modernas (filosofias da consciência) da justiça social. Assim como Rawls, Sandel, Taylor, Walzer e MacIntyre, Habermas cultivou incessantemente uma terceira via capaz de evitar as reduções racionalistas e empiristas a diferentes versões de dualismo, monismo ou ceticismo. A fim de não incorrer em historicismo transcendental, niilismo ou relativismo, Habermas acaba recorrendo a uma argumentação “quase-transcendental” que, segundo ele, evita as aporias de uma antropologia filosófica e de uma filosofia da história (inevitáveis em modelos liberais kantianos e comunitaristas hegelianos, respectivamente). 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 reconstruída uma teoria da justiça enquanto representação social coletiva de um *desideratum* normativo, conforme um certo relativismo cultural. Interessantemente, a religião pode contribuir numa sociedade pós-secular para a sedimentação normativa de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e autoengano 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 estruturas 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 escatológica como a que transparece no senso de injustiça de um socialismo utópico ou de um materialismo 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. O seu ateísmo metodológico reivindica uma modernidade inacabada, com todas as implicações prático-teoréticas que subjazem aos problemas da moral e da religião, sem reduzir a experiência religiosa a qualquer um desses mecanismos e sem negar o potencial de transformação e subversão sociocultural e política de grupos religiosos e movimentos sociais. Habermas procura

esquivar-se do dualismo 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 na própria socialidade. 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, de forma a reavaliar o problema da normatividade à luz de pesquisas em evolução sociocultural e biológica. A contribuição habermasiana para a crítica ao liberalismo reabilita o problema do Outro concreto, na interseção da alteridade e do reconhecimento, em particular, dos seus pressupostos ético-morais subjacentes a concepções liberais e comunitaristas de uma democracia reflexiva, deliberativa e participativa, enfocando sobretudo o problema da aplicabilidade de tais teorias em diferentes domínios da

ética aplicada e da filosofia social (incluindo a bioética, os direitos humanos, a justiça global e a neuroética). Não se trata, em última análise, de resolver um problema semântico ou de realismo ontológico –seja biológico ou do tipo social— em termos histórica e culturalmente construídos através dos séculos como *ethnos*, *genos*, nações, tribos e povos. Em oposição a modelos realistas e eliminativistas, a teoria crítico-discursiva de Habermas e a teoria do reconhecimento de seu epígono e sucessor, Axel Honneth, têm sido evocadas na defesa de pretensões normativas socialmente ancoradas no mundo da vida e traduzidas em lutas pelo reconhecimento de identidades em movimentos sociais pautados pela alteridade (feministas, homossexuais, movimentos negros, indígenas e de grupos minoritários). Enquanto patologias sociais da razão moderna, o racismo, o sexismo, a homofobia e os preconceitos nos remetem sempre a instâncias particulares de uma ontologia social histórica e intersubjetivamente constituída, ao mesmo tempo em que rechaça o universalismo essencialista de discursos realistas com pretensão científica ou ideológica. A gramática moral dos conflitos étnico-raciais e de gênero, na esteira da teoria habermasiana da justiça e do reconhecimento em Honneth, serve precisamente para desvendar as contradições sociais e os desafios ético-normativos inerentes a todo relativismo cultural. Afinal, a construção e o desenvolvimento do eu (*Selbst*, *self*, *moi*) são correlatos à co-constituição de uma identidade sociocultural e contextos semânticos de autocompreensão (históricos, narrativos, discursivos, comunicativos, de memórias e de rituais), de forma a estabelecer contextos de justiça e esferas de reconhecimento interativos, interligados e mútuos na vida afetiva íntima, nas relações sociais e nos arranjos institucionais. (Honneth, 1993) Tal reconstrução normativa é antirrealista, na medida em que recusa o essencialismo universalista de fatos morais, mas parte de momentos

históricos tão concretos quanto contingentes, situados numa ontologia regional em pleno processo de cristalização social. Em seu programa de pesquisa interdisciplinar sobre “paradoxos da modernização capitalista”, Honneth segue Habermas e se propõe a investigar como os paradoxos de uma globalização –que promove tanto desenvolvimento tecnológico quanto desigualdades socioeconômicas— permitem vislumbrar a transformação estrutural dos princípios normativos de uma integração cada vez mais difícil, particularmente nas relações étnicas em sociedades democráticas globalizadas, marcadas pela crescente crise de representatividade e insatisfação nas democracias liberais. A fim de evitarmos tanto os perigos de um separatismo étnico quanto de uma etnificação ou racialização induzida, podemos recorrer a uma concepção de sociologia da cultura capaz de denunciar o racismo sem pressupor uma hegemonização multiculturalista nem um republicanismo neoconservador, reconhecendo as reivindicações conflitantes de grupos que partem de diferentes programas e concepções de autocompreensão, em nome da mesma expectativa de justiça.

Habermas buscou, em sua versão pragmático-comunicativa da teoria crítica, visitar criticamente a dimensão utópica da primeira geração frankfurtiana, especialmente em autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, de forma a corrigir seus déficits normativos e sociológicos. Ademais, o seu programa pragmático-formal de reconstrução normativa se desenvolve de forma correlata a uma crítica imanente, como mostrou o magistral estudo de Seyla Benhabib, partindo do desmascaramento da consciência de classe e suas interpretações historicistas, desde Lukács e primeiros expoentes teórico-críticos, entendida tanto de maneira imanente quanto transcendente: “como um aspecto da existência material humana, a consciência é imanente e depende do estágio atual da sociedade. Uma vez que possui uma verdade em seu

conteúdo utópico que se projeta para além dos limites do presente, a consciência é transcendente.” (Benhabib, 1986, p. 4) Benhabib assinala que o horizonte normativo em Habermas traduz, outrossim, uma ambígua dívida deste para com uma dimensão utópica da crítica comunitarista ao liberalismo, notadamente em sua interlocução com Herbert Marcuse, cujo projeto neomarxista de libertação foi desconstruído pela substituição do paradigma do trabalho alienado pelo agir comunicativo. Assim como na crítica marxiana ao socialismo utópico, a distinção durkheimiana entre as opiniões visíveis de agentes sociais e as estruturas invisíveis captadas pelo cientista social foi reformulada por Horkheimer, quando argumenta que a teoria crítica não descarta a realidade do mundo social como ele aparece aos indivíduos. Afinal, o modo como a vida social nos aparece já seria, com efeito, uma indicação de até que ponto os indivíduos estão alienados de sua própria práxis social. Benhabib nos lembra que, para Horkheimer, assim como seria mais tarde para Marcuse e Habermas, “a teoria crítica é também uma crítica das ideologias, pois a maneira pela qual os indivíduos experimentam e interpretam sua existência coletiva é também um aspecto essencial de seu esforço social. Se os indivíduos visualizam a sua vida social como dominada por forças anônimas, naturais ou sobrenaturais, isso é devido à estrutura da práxis material através da qual eles se apropriam da natureza”. (Benhabib, 1986, p. 4)

Segundo Habermas, na medida que as democracias liberais em todo o mundo continuam a lutar por reconhecimento mútuo, uma vez que também se dedicam ao entendimento mútuo e à busca de cooperação pacífica, tal “projeto inacabado de modernidade” é válido tanto para as democracias consolidadas quanto para as democracias emergentes, de forma que a crítica comunitarista se aplica igualmente a seus respectivos processos de aprendizagem da democracia. Assim como o contrato social e o princípio

da universalizabilidade serviriam para fundamentar, balizar ou justificar modelos universalistas liberais (necontratualistas, como da teoria da justiça de Rawls), o conceito de comunidade e suas ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) seriam evocados numa argumentação comunitarista recorrendo não mais ao ideal revolucionário marxiano, mas à concepção hegeliana de *Sittlichkeit*, eticidade, *ethos* social que permeia todas as relações e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública. Tanto Habermas quanto pensadores da “terceira geração” da Teoria Crítica como Honneth, Benhabib e Forst aceitam tais premissas da crítica comunitarista, desde que não incorram em uma falácia naturalista ou no reverso do círculo hermenêutico que caracteriza a nossa impossibilidade de prescindir de pré-compreensões do mundo da vida (*Lebenswelt*), como se a eticidade, o *ethos* social, o *modus vivendi* ou a reprodução social pudessem justificar em termos normativos os dados empíricos da vida comum. Por outro lado, Habermas retoma o modelo democrático-liberal procedimental no sentido rawlsiano de reconstrução reflexiva, que vem diretamente de John Dewey. Segundo um programa iniciado por Habermas nos anos 1970, os fundamentos normativos para a reconstrução são práticas implícitas ou esquemas cognitivos – e não experiências inconscientes que se revelam através de um método reflexivo (como a psicanálise)—, cuja reconstrução nos remete a regras baseadas em sistemas como uma referência geral para várias disciplinas empíricas (esp. sociologia, psicologia e linguística) no processo de formação de identidade do eu e cujos sistemas de conhecimentos e competências intuitivas dependem de reconstruções anteriores (em ciências empíricas, suscetíveis de uma reconstrução desenvolvimentista ou evolutiva, como a linguística e a psicologia cognitiva). (Benhabib, 1986) Assim como Rawls, Habermas, Benhabib e Honneth

também recorrem a concepções reflexivas em suas concepções de reconstrução imanente da teoria crítica, mas, ao contrário daquele, levam a crítica comunitarista a uma radicalização do eu situado em seus complexos processos de reprodução social, numa guinada pragmatista do programa de pesquisa interdisciplinar do materialismo da primeira e segunda gerações da chamada Escola de Frankfurt. A questão da normatividade é destarte estendida e pulverizada em experiências sociais concretas de liberdade social, reconhecimento e reivindicações de identidades políticas e culturais, movimentos sociais e migrações que desafiam a lógica do capitalismo tardio e pós-fordista. Reivindicações normativas em identidades culturais compartilham, de resto, a mesma dificuldade em sustentar-se como justificativa pública como pode ser encontrada em outros dispositivos de representações teóricas como o equilíbrio reflexivo. A reconstrução normativa foi, como observa Benhabib, reapropriada por Honneth para proceder a uma reconstrução da legitimidade legal e moral de instituições democráticas liberais. A reconstrução normativa se resume, neste sentido, a uma análise aprofundada da realidade social das democracias liberais, como as suas condições institucionalizadas de normatividade sob o escrutínio da densidade social da eticidade (*Sittlichkeit*, no sentido hegeliano, reatualizado por Honneth). Algumas dessas intuições reconstrutivo-normativas encontram-se esboçadas por Habermas em seus textos sobre a evolução social e a reprodução social de sociedades complexas, conforme se deixam determinar reflexivamente por seus valores universais compartilhados, especialmente em uma concepção pós-tradicional de *Sittlichkeit*. Em termos habermasianos, a reconstrução normativa deve visitar a crítica ao funcionalismo em modelos marxistas e sociológicos, portanto, interpretações alternativas ao que poderia ser erroneamente concebido como um *ethos* democrático universal e homogêneo do

liberalismo ou do capitalismo global, de modo a evitar as armadilhas reducionistas e as falhas de leituras equivocadas neoliberais, pós-modernas e anti-liberais, permitindo leituras mais abertas ao resgate da utopia social. Isso significa, entre outras coisas, que as tecnologias sociais (notadamente de controle social e da sociedade disciplinar, no sentido foucaultiano) são sutilmente entrelaçadas com tecnologias do eu em complexos processos de individualização, normalização e socialização. Portanto, o individualismo metodológico inerente a modelos liberais, como a teoria rawlsiana da justiça, e a intersubjetividade institucionalizada de narrativas pós-hegelianas que retomam a crítica comunitarista, como a teoria habermasiana da democracia e a teoria crítica do reconhecimento de Axel Honneth, deveriam revisitar suas raízes sociais utópicas em seu próprio intento emancipatório de resgate da normatividade. De acordo com Benhabib (1994), pode-se revisitar a crítica imanente das disposições jurídicas e sociais existentes, pela imaginação reconstrutiva de diferentes valores éticos, relações intersubjetivas e instituições sociais, pelo desenho de estratégias políticas que procuram mudar arranjos jurídico-institucionais reais, integrando-os a um mesmo programa de investigação pragmática na teoria crítica, conduzindo-os para uma reconstrução crítica imanente de reatualização normativa como Honneth tem implementado em sua antropologia intersubjetiva do reconhecimento, de inspiração hegeliana, enquanto auto-realização e auto-determinação que só pode ser realizada e efetivada em experiências relacionais do mundo-da-vida social, *locus* por excelência de expectativas normativas (estando a sociabilidade em última análise sedimentada tanto pelo bem-estar individual quanto pelo sofrimento). A aposta de Habermas é que o paradigma comunicativo-reconstrutivo consegue superar as aporias transcendentais-empíricas e evita as armadilhas de um objetivismo naturalista e um subjetivismo normativista

através de uma “intersubjetividade linguisticamente gerada.”(Habermas, 2012, p. 86)

6.5. Benhabib põe em xeque a presunção de que apenas os argumentos normativos explícitos produzam formas de uma ética ideal ou política, desconectadas do atual processo de desdobramento da razão e desrazão na história. Ela segue, portanto, Habermas ao distinguir a crítica das sociedades tomadas no seu esboço mais geral (suas características estruturais, como tal) da crítica de formas concretas e formas de vida (comunidades concretas) que reformulam a dimensão utópica do pensamento teórico crítico. A guisa de conclusão, podemos caracterizar o método reconstrutivo-normativo do sucessor de Habermas, Axel Honneth, como uma espécie de sociologia normativa ou de filosofia sociológica que permite, por um lado, reformular uma teoria da justiça enquanto análise da sociedade concreta, sem partir de premissas normativistas abstratas, e por outro lado, resgatar a dimensão utópico-social da alteridade em lutas pelo reconhecimento (operando, assim, uma certa reabilitação de Foucault). O método de reconstrução normativa parte, em Honneth, da própria base das instituições sociais da democracia liberal, do “nós” (*Wir*) concreto, das relações interpessoais (de amizade e amor, associações voluntárias, organizações e movimentos sociais, cidadãos, contribuintes e eleitores), das trocas econômicas e de consumo, dos membros de uma cultura política num Estado democrático de Direito.(Honneth, 2011). Em sua última obra mais importante, Honneth finalmente esclarece o verdadeiro sentido comunitário da eticidade (*Sittlichkeit*) inerente à liberdade social, mais fundamental e “anterior” a concepções de liberdade negativa (como em Hobbes e jusnaturalistas) e de liberdade reflexiva (Kant, Rawls, Habermas), a liberdade concreta que efetiva e realiza a liberdade jurídica e moral. A eticidade, enquanto sentido normativo do *ethos* social, pode decerto ser analisada ao

integrar as três esferas concêntricas, seguindo o modelo hegeliano da *Rechtsphilosophie*, da família, da sociedade civil e do Estado, mas ela somente faz jus à institucionalização de normas sociais quando é compreendida na própria dinâmica da liberdade social através das relações pessoais, das relações econômicas ou de mercado, e da formação da vontade democrática, ou seja, quando o seu excedente normativo nos revela que a alteridade do Outro não pode ser reduzida a uma totalidade de juridificação ou de reificação. Seguindo a atualização de Hegel proposta por Honneth, o Outro é que nos revela, revela o “nós” que ainda estamos por completar, perfazer e nos tornar.

Lembramos, finalmente, que ao contrário do que se pensa, a concepção do construtivismo político ou de um construcionismo social mitigado não se originou de autores pós-modernos ou com ideias radicais em estudos culturais e filosofia continental ou pós-estruturalista, mas vem diretamente da sociologia dos anos 1960. O construcionismo social inerente ao programa reconstrutivo-normativo pode ser encontrado em diferentes tradições que lidaram com o problema de uma sociologia do conhecimento nos anos 60, notadamente após a publicação do trabalho de Karl Mannheim e releituras fenomenológicas de uma sociologia da ciência. A própria ideia de epistemologia social e seu programa de pesquisa emergiram e se desenvolveram, em grande parte, para refutar posições subjetivistas, relativistas e pós-modernas que tendem a reduzir a racionalidade e a ação ao poder e a uma suposta “construção social” de paradigmas intersubjetivos. Foi sobretudo a partir da publicação da obra seminal de Berger e Luckmann, *The Social Construction of Reality* em 1966, que o construcionismo social se propôs como teoria social com um enfoque de aspectos objetivos e subjetivos de uma realidade social complexa. A crítica comunitarista do individualismo liberal viabilizou, assim, uma reformulação do contratualismo moral de Rawls nos

termos propriamente políticos de seu construtivismo não-abarangente (*noncomprehensive*), permitindo ainda uma aproximação de concepções hermenêuticas, reconstrutivas e construcionistas da deliberação política. Outrossim, o papel da reflexividade em tal concepção de normatividade procedimental acaba por desvelar horizontes possíveis de significação e de ação moral, de como devemos nos conceber a nós mesmos como pessoas normativas em casos particulares, em constante equilíbrio reflexivo com a nossa historicidade e sociabilidade. Ao contrário do aspecto meramente passivo de uma fenomenologia da vida social (em concepções unilaterais da socialização, reprodução social, educação e assim por diante), a reconstrução normativa nos revela uma postura ativa que reflete a atitude de “pró-agentes” que se motivam, deliberam e decidem agir moralmente. Assim, um ato pode ser considerado como justo somente se se afigura justo a uma pessoa moralmente competente em circunstâncias ideais (onde as pessoas morais reconhecem publicamente os princípios da justiça). A ideia de Rawls de que a concepção normativa de pessoa também deve abordar o problema dos meios para a justiça inter-geracional, pensando em gerações futuras, mostra que tudo o que faz uma pessoa conforme o tempo passa, para além da teoria humeana do eu como feixe (*bundle theory of self*) e para além da visão substancialista de personalidade continuada, aponta para uma prioridade do eu sobre seus fins, pois não podem ser reduzidos a passivos acumulados, objetivos, atributos e propósitos suscitados pela experiência. Na fórmula lapidar de Christine Korsgaard, o eu “não é simplesmente um produto dos caprichos das circunstâncias, mas sempre, irredutivelmente, um agente ativo e disposto, distinguível dos meus entornos, e capaz de escolha.”(Korsgaard, 2010, p. 19)

A distinção comunitarista entre concepções finas (*thin*) e espessas ou densas (*thick*) do bem podem, em última análise, ser simplesmente errôneas e distorcer o sentido

original atribuído por Rawls —que falou antes em uma oposição entre teorias tênues (*thin*) e plenas (*full*) do que faz algo ser tomado como um bem (por exemplo, *Teoria da Justiça* § 60) —especialmente no que diz respeito às partes desejarem os bens primários na posição original. Ao contrário de Walzer quando procura reabilitar o argumento comunitarista de uma versão densa (*thick*) em oposição a concepções finas (*thin*) do bem, Rawls evita que ideias substantivas do bem comum em torno do chamado “argumento da congruência” (*congruence argument*) — supostamente abandonado em 1993— inviabilizem a primazia do justo sobre o bem, e acaba por abandonar uma concepção abrangente (*comprehensive doctrine*) da justiça como equidade em favor de uma concepção especificamente política de justiça social. O problema metaético do argumento da congruência consiste em afirmar, por um lado, a primazia do justo sobre o bem, segundo um construtivismo moral não-intuicionista e anti-realista, ao mesmo tempo em que acaba por favorecer um construtivismo político e uma ideia de autonomia política para viabilizar o consenso de sobreposição capaz de abrigar diferentes doutrinas abrangentes, dado o fato do pluralismo razoável. O problema aparentemente incontornável, segundo o próprio Rawls, consiste em que uma sociedade bem-ordenada poderia incluir também indivíduos razoáveis que eventualmente rejeitariam a interpretação kantiana e o papel fundamental acordado à autonomia moral e, conseqüentemente, à primazia do justo sobre o bem. Para Rawls, trata-se, acima de tudo, de desenvolver uma teoria “fina” do bem utilizada na posição original, para depois ser cotejada com uma teoria “plena” do bem, a fim de avaliar a sua congruência (Rawls, 1971, § 60, p. 397). À luz das interlocuções entre Rawls e seus epígonos, comunitaristas e adeptos de uma teoria crítica da sociedade, como Sandel, Walzer, Habermas, Honneth e Benhabib, podemos falar de um verdadeiro déficit normativo correlato a um déficit

sociológico na teoria rawlsiana da justiça, que dificilmente seriam resolvidos sem abandonar um desses vetores conceituais do seu procedimentalismo (nos primeiros textos culminando com *A Theory of Justice*) e do seu construtivismo político (nos escritos tardios, a partir das Dewey Lectures levando ao *Political Liberalism* e *The Law of Peoples* nos anos 90). Certamente, a concepção normativa de pessoa e sociedade, à luz da concepção correlata de equilíbrio reflexivo pode nos ajudar a reformular o construtivismo rawlsiano de forma a preencher as lacunas metodológico-conceituais entre esses dois momentos de sua pesquisa sobre a racionalidade prática do liberalismo. Como Flickinger argumenta, seguindo Carl Schmitt, “seria inviável alimentar um espírito político identificado com a ideia do bem comum do todo, através de um mecanismo formal-legal, que se sobrepusesse à heterogeneidade de interesses muitas vezes antagônicos”. E nisso mesmo consiste um dos mais nefastos paradoxos políticos no seio de nossas democracias liberais representativas: quanto mais o direito liberal se aperfeiçoa, “tanto mais se evidencia sua impotência na garantia da justiça material e política”.(Flickinger, 2003, p. 171)

6.6. Num artigo seminal de 1986, Hans-Georg Flickinger introduzia no Brasil os complexos e correlatos problemas da “juridificação da democracia” e do chamado “paradoxo do liberalismo político”.⁴⁰ Duas décadas depois, um volume e dois artigos (com publicações simultâneas em português e alemão) aprofundavam essa investigação, destacando aspectos jurídico-pragmáticos da paulatina “transformação da pessoa humana em pessoa de direito”, notadamente como tal juridificação “modificaria sua

⁴⁰ H.-G. Flickinger, “O paradoxo do liberalismo político: A juridificação da democracia”. *Filosofia Política* 3 (1986): 117-129.

avaliação social”.⁴¹ Segundo Flickinger, trata-se de identificar e problematizar as “conseqüências oriundas da determinação jurídico-liberal” da realidade social humana. (Flickinger, 2009, p. 92) Em se tratando de uma crítica imanente à democracia liberal de inspiração hegeliana, pressupõe-se um déficit normativo na própria formulação contratualista e individualista ou atomista de uma ideia de autonomia que se mostra em descompasso com as condições históricas da sua época. Destarte, as experiências e expectativas cotidianas (que equivaleriam ao que Habermas chamaria de vivências da *Lebenswelt* ou mundo vivido) não corresponderiam de maneira satisfatória aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade apregoados pelos processos revolucionários e constitucionais em termos sistêmicos ou de arranjos institucionais do Estado de Direito. Assim, uma formulação lapidar da impossibilidade de viabilizar o princípio rawlsiano da “igual liberdade” enquanto solução lockeana-rousseauiana do paradoxo se cristalizaria na própria ineficácia de uma vida comunitária esvaziada de solidariedade. Nas palavras do pensador de Kassel:

“Ao longo da consolidação da sociedade liberal, os princípios de liberdade e igualdade vieram assumir importância exclusiva esvaziando, passo a passo, a demanda pela fraternidade ou, para usar um termo moderno, pela solidariedade. Na medida em que a questão da liberdade e da igualdade via-se resolvida através da implementação do sistema do direito

⁴¹ H.-G.Flickinger, *Em Nome da Liberdade: Elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003; “Im Namen der Freiheit. Über die Instrumentalisierbarkeit der Menschenrechte”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6 (2006): 841-852; “A Juridificação da Liberdade: Os Direitos Humanos no Processo da Globalização”, *Veritas* 54 / 1 (2009): 89-100.

liberal, a solidariedade não encontrava mais espaço de articulação”.(Flickinger, 2009, p. 93)

Nesse sentido, um programa de pesquisa interdisciplinar em ciências neurocognitivas e sociais desvela os déficits normativos e sociológicos de análises teórico-críticas e liberais como um verdadeiro déficit neurofenomenológico, na medida em que a dimensão hermenêutica e fenomenológica (*first-personish, aboutness, what-is-it-likeness*) da autocompreensão, práticas cotidianas, crenças e valores compartilhados não pode ser reduzida a relatos, resultados ou teorias empíricas supostamente neutralizados pela terceira pessoa do “observador imparcial”. Assim, o próprio aprendizado da democracia e infundáveis debates em torno do que significa, afinal, sermos o que somos e termos as expectativas normativas que temos em nosso *ethos* social nos motivam a prosseguir engajados em discussões e debates na esfera pública. Disputas conceituais podem reivindicar, decerto, algum tipo de racionalidade prático-argumentativa capaz de fundamentar a construção de diferentes paradigmas emancipatórios na filosofia política contemporânea. De uma maneira geral, pode-se até dizer que a articulação prático-teórica de um discurso filosófico capaz de seduzir e influenciar ouvintes e cidadãos em suas tomadas de decisão coletivas tem sido tematizada desde os dias áureos de Sócrates, Platão e Aristóteles até as *disputationes* medievais em suas limitadas experiências de debate público. Todavia, foi somente com o advento e a consolidação da esfera pública moderna que uma ideia propriamente política se enraizou na publicidade (*Öffentlichkeit*) emancipatória vislumbrada por pensadores iluministas como Rousseau, Hume e Kant, em particular nos *salons* franceses e *coffee houses* inglesas na segunda metade do século XVIII. No início do século XXI, sobretudo logo após os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001 perpetrados no

coração do mais importante centro cosmopolita do capitalismo global, assistimos a vários debates em torno do problema do universalismo ético e de seu maior rival, o chamado relativismo cultural. Embora o relativismo cultural tenha emergido nos anos 30 do século passado, notadamente em torno de escritos da antropóloga norte-americana Ruth Benedict e da recepção das concepções culturalistas de Franz Boas e Bronislaw Malinowski, foi apenas na segunda metade do século XX que se consolidou em torno de conceitos como globalização e multiculturalismo. Como o Brasil atravessou, de 1964 a 1985, 21 anos de ditadura militar, foi sobretudo a partir dos anos 80 que o debate público se consolidou no País, em torno de recepções liberais, marxistas e libertárias de autores como Gramsci, Lukács, Habermas, Rawls e Nozick, retomando conceitos fundamentais de filosofia política, tais como democracia, justiça, autonomia e igualdade, contextualizando-os em nossa realidade social.

O mundo globalizado assiste hoje, com atônito entusiasmo, aos eventos que podem derrubar déspotas e tiranos na maior parte dos países árabes na África e no Oriente Médio, abrindo o caminho para novas formas de democracia. Como nós mesmos vivenciamos e aprendemos em nosso País, a democracia só se planta, se cultiva e se consolida pelo povo e para o povo, de quem também emana toda aspiração soberana legítima. No entanto, as desigualdades sociais e econômicas continuam desafiando os processos de democratização no mundo globalizado, apesar de todas as conquistas já alcançadas e de todos os êxitos logrados pelos ideais de justiça, liberdade e igualdade semeados ao longo de várias décadas desde a segunda metade do século passado. O Brasil se insere neste contexto de conjugação normativa da globalização e da democratização, e desde o início do presente século o debate público reflete questões de normatividade que

também se articulam em outros contextos socioeconômicos e culturais.

6.7. Foi notadamente a partir dos trabalhos seminiais do filósofo político José Arthur Giannotti, que vários teóricos e filósofos sociais brasileiros, tais como João Carlos Brum Torres, Sergio Paulo Rouanet, Renato Janine Ribeiro, Zeljko Loparic, Denis Rosenfield e Nelson Boeira, se interessaram em criticar e avaliar em foros de debate público as obras originais de autores contemporâneos como Rawls e Habermas, contribuindo para a sua recepção crítica aqui no Brasil. Foi nesse mesmo contexto de debate público de problemas político-filosóficos nos anos 1980 que a obra de Hans-Georg Flickinger encontraria seus primeiros interlocutores, sobretudo no Rio Grande do Sul, sob o signo de uma “abertura” democratizante após duas décadas de ditadura militar no Brasil. O contratualismo em Rawls e a reconstrução pragmático-formal da teoria crítica em Habermas podiam ser reformulados para proceder a uma abordagem contextualizada que parta de uma situação concreta de desigualdades e conflitos socioeconômicos, com o desideratum de eventualmente integrar questões normativas com os problemas metafísicos do eu e da identidade pessoal num mesmo nível de argumentação justificatória. O nosso problema continua sendo o de justificar em termos normativos a formulação de critérios procedimentais, embasados em nossa complexa realidade social e que sejam capazes de implementar medidas justas que contribuam para tornar a nossa sociedade mais igualitária e eqüitativa. Tanto para Rawls quanto para Habermas, permanece o grande desafio de articular teoria e prática, dada a dificuldade –para muitos, a impossibilidade-- de colocar em prática o que Rawls chamou de “pluralismo razoável” ou de um “agir comunicativo” sem distorções ou manipulações de uma das partes –segundo a ideia habermasiana de “situação ideal de fala”. Vários pensadores brasileiros propuseram uma reconstrução da ética do

discurso à luz da teoria habermasiana da democracia deliberativa como uma transformação hermenêutica da chamada “interpretação kantiana” do equilíbrio reflexivo de Rawls. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificador de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalizador e revitalizador da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida, a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade.

6.8. Na mesma esteira das recepções críticas de Rawls e Habermas, os aportes filosóficos da teoria de Amartya Sen são reexaminados de forma a justificar uma concepção de justiça igualitária, em função do valor moral substantivo da liberdade, assegurando a estabilidade e a legitimidade das sociedades, o atendimento das necessidades humanas e a consolidação da estrutura democrática, sem a qual não se podem fundamentar as condições de igualdade e de justiça social. Trata-se de uma reafirmação do ideal de justiça como meta mais fundamental e importante da organização social de nossas democracias liberais, na medida em que denuncia e procura reduzir as desigualdades que persistem no capitalismo tardio e que são ainda mais acentuadas com a globalização no século XXI. Com efeito, o aumento da produção de bens, da inovação tecnológica e da capacidade de comunicação serve apenas para corroborar ainda mais as contradições e patologias sociais que ameaçam a

legitimidade e a estabilidade políticas, a coesão social, a robustez econômica e a própria identidade cultural de povos e nações em países emergentes, assim como também em países desenvolvidos, com as constantes ondas de migrações, desemprego massivo, crises financeiras e ameaças terroristas. Destarte, observa-se um desequilíbrio nas relações entre as pessoas e entre os países, decorrente desse descompasso entre as expectativas pessoais e um ordenamento social que prioriza o acesso aos bens, a maximização da liberdade individual e a racionalização embasada na utilidade.

Trata-se, portanto, de reformular em termos sustentáveis o conceito de desenvolvimento humano, na medida em que mostra-se inseparável das oportunidades concretas a serem criadas pelos governantes de uma nação, propiciando à população a real possibilidade de fazer escolhas e exercer a sua cidadania livremente. Para tanto, devem ser assegurados não apenas os direitos sociais básicos, como saúde e educação, como também segurança, liberdade, habitação, cultura e o acesso de todos à justiça. De acordo com Sen, somente o valor moral substantivo da liberdade possibilitaria o reconhecimento da pluralidade e a necessidade de atuação não limitada às fronteiras territoriais, favorecendo, assim, a construção de uma verdadeira justiça global. Se a democratização e a globalização parecem consolidar hoje, mais do que nunca, um universalismo mitigado ao alcance de todos os que subscrevem aos direitos humanos e seus ideais de igual liberdade estendidos a todas as pessoas, cabe a cada povo e a cada nação lutar para que tais aspirações e reivindicações sejam realizadas. Afinal, como insinuava Rawls, uma democracia sem igual liberdade e sem igualdade equitativa de oportunidades seria simplesmente insustentável. A estabilidade política de nossas instituições sociais depende efetivamente da moralidade da coisa pública, da sua transparência, publicidade, reciprocidade e equidade. E a

própria ideia de equidade deve ser concretamente refletida nos proventos e na distribuição equitativa de bens primários, começando com a auto-estima e a educação pública de qualidade. Sem educação, não há cultura política nem democracia que se sustentem: as políticas públicas e todo projeto de melhorias sociais no nosso país exigem uma base pedagógica democrática, transparente e participativa. Ora, todos nós sabemos que o tecido social brasileiro está ameaçado pela ineficiência e pela falta de credibilidade moral nos três poderes e nas esferas municipais, estaduais e federais de gestão pública. Quando os juízes federais entram com uma ação no Supremo Tribunal Federal para aumentar os próprios salários, quando se propõe o aumento dos vencimentos de ministros e servidores públicos ou quando se questiona o piso salarial ou se propõem cortes de gastos públicos com educação e saúde, ao mesmo tempo em que se proliferam os cargos de confiança e despesas públicas moralmente suspeitas, sabemos que o País vive momentos decisivos para a consolidação de seu *ethos* democrático e de um igualitarismo sustentável. Não há desenvolvimento sustentável nem igualitarismo democrático num País onde deputados, senadores e magistrados ganham salários vinte ou até quarenta vezes maiores do que a maior parte das professoras e professores do ensino fundamental e médio. O debate público em torno de problemas de filosofia política pode efetivamente contribuir, outrossim, para que um número cada vez maior de cidadãos neste País se engaje na luta da sociedade civil contra as desigualdades, injustiças e patologias sociais que persistem em nossa democracia. Em última análise, podemos contribuir para a democratização pela implementação de políticas públicas e pela deliberação de propostas razoavelmente defensáveis e exequíveis visando à promoção efetiva dos nossos direitos sociais e das nossas liberdades substantivas e à redução de desigualdades econômicas e sociais.

Assim como Giannotti e Loparic foram importantes interlocutores críticos quando da visita de Habermas ao Brasil,⁴² também foram produzidos interessantes trabalhos que visavam uma devida resposta crítica a desafios teóricos do pensamento filosófico-político contemporâneo. Um recente livro de Denis Lerrer Rosenfield, *Justiça, Democracia e Capitalismo*,⁴³ se insere nesse tipo de interlocução crítica e polêmica, ao tratar de três temas interligados, mostrando que a democracia e o capitalismo têm como pressuposto comum a liberdade de escolha, correlata à própria ideia de justiça, concebida não num sentido de igualitarismo social, mas no sentido kantiano de princípio de universalizabilidade, viabilizando o exercício democrático da liberdade e o desenvolvimento do capitalismo. Além de tematizar problemas rawlsianos que haviam sido negligenciados na “recepção de esquerda” -- como o da propriedade privada (que o próprio Rawls deixou em aberto no texto de 1971), o da estabilidade político-institucional e o da congruência entre o justo e o bem—, Rosenfield procura fazer jus à democracia e ao capitalismo na mesma proporção em que estes se revelam correlatos e inseparáveis nas suas concepções e realizações históricas e efetivas. Assim como Paul Ricoeur, Denis Rosenfield opera um verdadeiro retorno pós-hegeliano a Kant em sua defesa da liberdade da ação humana como valor fundamental a ser conservado, acima de tudo, inclusive se quisermos assegurar a experiência histórica da sociabilidade pluralista. Em contraste com o socialismo religioso de Ricoeur e liberacionistas latino-americanos, Rosenfield reabilita a ética da responsabilidade individual e

⁴² J.A. Giannotti, “Habermas: Mão e Contra-mão”, *Novos Estudos CEBRAP* 31 (1991): p. 7-23; Z. Loparic, “Habermas e o terror prático”, *Manuscrito*, vol. XIII, no. 2 (1990): p. 111-116.

⁴³ Denis Lerrer Rosenfield. *Justiça, Democracia e Capitalismo*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

social inerente ao capitalismo e seu poder transformador de “destruição criadora”, segundo a frase lapidar de Schumpeter.(p. 9) Assim como Rawls e Habermas, Rosenfield configura a articulação entre justiça, democracia e capitalismo dentro do espaço discursivo da razão prática, pautado pela publicidade, pela transparência e pela coerência dos argumentos deliberativos. Ao contrário de Rawls e Habermas, entretanto, Rosenfield rejeita o procedimentalismo e o igualitarismo em favor de um libertarismo virtuoso capaz de transformar os “supostos vícios privados em benefícios públicos”.(p. 190)

Destarte, a própria ideia de democracia, segundo Rosenfield, deve ser revisitada a partir da sua gênese capitalista-liberal moderna e não desde uma perspectiva socialista de justiça social, levando em conta experiências, conceitos e vivências da sociedade brasileira concreta. O grande desafio de articular um nível empírico descritivo da sociedade e suas instituições sociais, econômicas, jurídicas, políticas e administrativas com os valores e pilares normativos da vida cotidiana é vislumbrado pelo Professor Rosenfield através de um diagnóstico meticuloso da democracia brasileira, suas contradições, realizações e promessas, de forma a justificar de modo convincente quais seriam os rumos a serem tomados para assegurar o desenvolvimento do país e a liberdade de seus cidadãos. Sem um capitalismo robusto não há florescimento da democracia e sem um regramento justo da democracia o capitalismo se torna insustentável. Afinal, sem a efetiva realização da democracia embasada na liberdade individual e nos ideais do liberalismo clássico e sem o desenvolvimento do capitalismo europeu, o mundo ocidental não teria cristalizado o processo de evolução social que viabilizou todo o progresso científico e tecnológico assegurando qualidade de vida para grande parte da humanidade.

Assim como não se deixa reduzir ao voto popular nem mesmo à liberdade de opinar contra os abusos perpetrados pela má gestão da coisa pública, a democracia prescinde de regras e ordenamentos institucionais embasados no valor moral da vida humana e das liberdades individuais, que devem ser protegidas e promovidas, bem como o direito de propriedade e do respeito aos contratos. Sobretudo em nosso País, onde já estamos acostumados a reclamar da corrupção, ineficiência e arbitrariedade de órgãos governamentais e de representantes atuando nos três poderes, em nossos municípios, nos estados e na União, sem no entanto entendermos por que será que as coisas continuam sendo exatamente como eram há dez ou mais anos. Não basta promover inovações semânticas ou ressignificações de velhos conceitos populistas. Segundo Rosenfield, é mister revisitar a coerência de regramento entre os direitos e valores normativos que defendemos em nossa democracia e as regras do jogo no capitalismo, não apenas respeitando o direito de propriedade e as liberdades individuais de iniciativa e empreendimento, mas incentivando a inovação e a criatividade empreendedoras através da não-intervenção paternalista de um Estado provedor. Um Estado que se preocupa em ditar o modo de vida e as crenças básicas de seus cidadãos não é democrático-liberal. Um Estado democrático que não promove a justiça através de procedimentos e regras universais, transparentes e eficientes não é de direito. Como lembra o professor Rosenfield, “regras jurídicas, enquanto regras sociais, devem ser observadas enquanto regras que garantem a sociabilidade”. E, parafraseando Mandeville, exorta a administração pública a retomar uma atitude de “tolerância zero” com o fito de restabelecer a justiça mostrando, de forma contundente, que “ações criminosas, de quaisquer tipos, não ficarão impunes”. (p. 189)

6.9. Na medida em que se tornou uma forma de gestão criativa, inovadora e sustentável do capitalismo e não da sua eliminação, “a social-democracia não é socialista, mas capitalista” (p. 65), segundo a tese central enunciada no livro do Professor Rosenfield de maneira tão lapidar quanto polêmica. As suas críticas sistemáticas a movimentos populistas dos quilombolas e dos trabalhadores rurais sem terra visam a denunciar os abusos demagógicos cometidos em nome de direitos humanos que acabam por obscurecer o sentido originário da justiça, desmoralizar o Estado democrático de direito e por enfraquecer o potencial humanizador do capitalismo. O agir instrumental e o utilitarismo de resultados frequentemente atribuídos a programas neoliberais acabam por ressignificar os contextos de validade das reivindicações de direitos humanos e dos programas sociais de ação afirmativa e de distributivismo igualitário, produzindo verdadeiras inversões semânticas através do ativismo manipulador de militantes da esquerda brasileira.

Esquecemos, segundo Rosenfield, que a democracia “é tida por um valor universal, um fim em si mesmo, e não algo que pode ser instrumentalizado para colocar em seu lugar um regime liberticida.” (p. 65) Em última análise, devemos sempre nos lembrar que os “princípios que tornam a sociabilidade humana algo frutífero para todos” nos remetem à própria convivência entre pessoas, que embora diferentes e buscando projetos de vida diferenciados, são igualmente detentoras de direitos e deveres. Ora, como conclui Rosenfield, “a liberdade de escolha é um desses princípios fundadores da convivência, pois é ela que faz com que as pessoas se respeitem e tenham um comum apreço por algo que é reconhecido como tendo validade universal. Podemos ter divergência no que diz respeito aos objetos de nossas respectivas liberdades, porém não deveríamos ter no que concerne ao princípio da liberdade enquanto tal”.(p. 247)

6.10. À guisa de conclusão, lembramos que a questão brasileira da transição para a democracia foi sistemática e incisivamente debatida por pesquisadores, historiadores, intelectuais e cientistas sociais ligados ao CEBRAP e às universidades de Yale e Columbia, entre 1983 e 1987, resultando na confecção de um volume, *Democratizing Brazil*, editado pelo “brasilianista” Alfred Stepan. Na verdade, o volume dava continuidade a uma análise aprofundada dos problemas sociais, políticos e econômicos que assolaram o Brasil durante a ditadura militar, traduzida pela elaboração de um outro volume, *Authoritarian Brazil*, entre 1971 e 1972, no zênite do autoritarismo.⁴⁴ A passagem do regime militar a um regime civil presidencialista em março de 1985 assinalou o início de um verdadeiro processo de democratização e de reconstrução do espaço público, para além dos jargões da longa era ideológica da Guerra Fria --mas no interior da qual toda análise discursiva deveria ser então empreendida. É muito oportuno lembrar também que o discurso liberacionista --não apenas das chamadas teologias da libertação, mas ainda dos movimentos estudantis e das transformações socioculturais dos anos 60 e 70-- foi elaborado como uma resposta crítica e alternativa à doutrina liberal e capitalista do desenvolvimentalismo (muito antes de Amartya Sen ou da febre global de “desenvolvimento sustentável”, agora adotada por dirigentes latino-americanos), segundo a qual seria apenas uma questão de tempo para que alguns países do chamado Terceiro Mundo “decolassem” (*take off*) em rumo definitivo ao desenvolvimento (*desarrollo*) --daí a terminologia dos *developping countries*, “países em desenvolvimento”.

⁴⁴ A. Stepan (org.) *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press, 1989; *Authoritarian Brazil: Origins, Policies and Future*. New Haven: Yale University Press, 1973.

Lembramos ainda que a emergência da teoria rawlsiana da justiça em 1971 coincide com o mesmo ano em que Gustavo Gutiérrez publica sua *Teología de la Liberación*, de forma a argumentar em favor do princípio liberal da tolerância como alternativa às limitações de modelos desenvolvimentistas e liberacionistas para tratar da democratização em sociedades ditas “emergentes”. Segundo a mais recente terminologia do “desenvolvimento sustentável”, num mundo cada vez mais globalizado, uma *transition to democracy* deixa de ser apenas um fenômeno inevitável mas torna-se agora uma questão de sobrevivência. Para além dos debates e dos programas pautados por mega-eventos internacionais, apoiados pela ONU e por ONGs do mundo inteiro, questões de direitos humanos e problemas afins entram definitivamente na agenda de processos decisórios em foros públicos globais, visando à implementação de políticas econômicas, em particular políticas públicas que lidam com questões referentes ao combate sistêmico de mecanismos de exclusão social. Por exemplo, as reivindicações de movimentos negros e feministas, grupos ecológicos, movimentos gay, grupos indígenas e outros atestam hoje a inevitabilidade de se aprofundar as relações de solidariedade e alteridade para o pleno exercício da cidadania: o igualitarismo se manifesta cada vez mais pela diversidade do pluralismo democrático. E isso também se dá, paradoxalmente, nas relações entre culturas de países diferenciados econômica e socialmente. Assim, a própria concepção de “justiça global”, correlata imediata da democratização num mundo globalizado, surge como uma proposta capaz de responder aos anseios de teorias liberacionistas, como a teoria da dependência de Cardoso-Faleto, na medida em que denuncia a colonização sistêmica do mundo da vida, sobretudo pelos monopólios do poder e do dinheiro (por exemplo, na política externa americana e nos efeitos nefastos do mercado financeiro) ou defende a

transparência pública dos meios de acesso social à justiça pública estatal. É neste contexto teórico-político com intento prático-pragmático que deveríamos reexaminar hoje os mecanismos e instrumentos de controle social do Poder Judiciário, através dos mais variados setores da vida nacional, tanto públicos quanto privados, de forma a integrar questões de natureza técnico-instrumental com problemas de filosofia política e teoria do direito. A urgência de tornar o Judiciário “transparente” e “acessível” ao contribuinte não se reduz a negociações político-partidárias mas diz respeito a todo um processo de amadurecimento de nossa cultura política democrática. Nesse sentido, pode-se asserir que o Direito é a Ideologia Brasileira por excelência –assim como Marx identificara o idealismo hegeliano como *Die Deutsche Ideologie* em seu tempo. A obra de Hans-Georg Flickinger não somente viabilizou as interlocuções possíveis entre pensadores liberacionistas e de esquerda com sua matriz frankfurtiana, mas também com novas configurações de uma emergente social-democracia e até mesmo de um novo pensamento conservador da sociedade brasileira em busca de identidade normativa. Assim como o *impeachment* do Presidente Collor se produziu num contexto democratizante de “ética na política” num Estado democrático de Direito, toda e efetiva transformação de instituições e práticas sociais, econômicas e políticas tem sido repensada em termos procedimentais, como tendo de seguir as regras do jogo democrático, daí a reformulação do procedimentalismo contratual do modelo rawlsiano. Segundo a lapidar formulação de Denis Rosenfield,

“As regras constitutivas da democracia não são dadas pela tradição, que funcionaria como uma espécie de limite, como um ponto de referência estável a pautar toda ação. As regras democráticas são *produzidas* pelos homens, regras que estes se

deram no transcurso da história. Ou seja, estas regras têm somente como ponto de referência o seu próprio processo de constituição, nenhuma justificação externa a ela sendo de alguma valia. A democracia depende da ação livre que a institui e reitera cotidianamente, nada podendo ser deixado ao acaso ou à história, não havendo um mecanismo independente dos homens que asseguraria o seu funcionamento”.⁴⁵

⁴⁵ D. Rosenfield, *A Ética na Política*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 32.

CAPÍTULO SETE

Desmitologizando Heidegger: Desconstrução enquanto Hermenêutica Radical

7.1. As infundáveis discussões acerca de uma teoria da justiça, seguindo a publicação da obra-prima de John Rawls em 1971⁴⁶ nos remetem, entre outros problemas, à articulação clássica entre teoria e prática. Creio que uma abordagem fenomenológica desta questão poderia contribuir para uma das mais importantes discussões, neste amplo contexto, sobre a concepção de justiça em termos de alteridade, igualdade e liberdade. Ao contrário do que poderiam sugerir leituras apressadas ou simplificadas, não se trata de atribuir um peso maior a uma ou outra concepção enquanto princípio fundante ou ideia diretriz de uma teoria liberal (liberdade) ou comunitarista (igualdade) da justiça. Tratar-se-ia tampouco de privilegiarmos um paradigma ontológico, intersubjetivo ou lingüístico com relação a todos os outros que o precederam até então, de forma a salvaguardar um suposto princípio supremo da alteridade. Nossa hipótese de trabalho –

aqui e alhures— é que um dos grandes méritos de uma abordagem fenomenológica consiste precisamente em sobrepor vários paradigmas possíveis —em particular esses três (ontologia, intersubjetividade e linguagem)—sem necessariamente superá-los num efeito de *Aufhebung* hegeliana, como o sugerem autores tão distintos quanto Husserl, Heidegger, Foucault e Habermas em suas originais

⁴⁶ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Cf. meu *Tractatus ethico-politicus* (Porto Alegre: Edipucrs, 1999), caps. 6, 7 e 8.

contribuições para a questão do método em filosofia.⁴⁷ Naturalmente, “método” é tomado aqui num sentido filosófico fundamental. Como bem observou Ernildo Stein, “A filosofia não trata propriamente de conteúdos. Ela importa como caminho, como método. Uma vez que o método prestou seu serviço, torna-se inútil”.⁴⁸ Assim, diferentes apropriações em fenomenologia e hermenêutica do problema da ética e da filosofia política foram oferecidas no século passado, com novas propostas de método para as pesquisas em ciências sociais: pensamos em particular nas investigações ético-ontológicas de Max Scheler e Emmanuel Levinas, na filosofia política de Hannah Arendt, na fenomenologia do mundo social de Alfred Schütz, na genealogia da subjetividade de Michel Foucault, na hermenêutica metafórica de Paul Ricoeur, na hermenêutica política de Rainer Schürmann, na ética fenomenológica de Werner Marx e na teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas. Autores norte-americanos como Richard Rorty, Fred Dallmayr, Richard Bernstein e John Caputo têm contribuído para uma reformulação de tais apropriações de forma a responder, por um lado, à constante reserva de filósofos analíticos da linguagem quanto a pseudoproblemas metafísicos e insustentáveis recursos fundacionistas na fenomenologia e hermenêutica, e, por outro lado, levar a cabo uma crítica imanente do pragmatismo pós-kantiano e do niilismo pós-nietzschiano.⁴⁹

⁴⁷ Cf. Edmund Husserl, “Phenomenology” (*Encyclopaedia Britannica*, 1928); Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) § 7; Michel Foucault, “Questions de méthode” (1980); Jürgen Habermas, *Zur Logik der sozialen Wissenschaften* (1967); Ernildo Stein, *A questão do método na filosofia* (Porto Alegre: Movimento, 1973).

⁴⁸ E. Stein, “Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano”, *Heidegger*. Coleção “Os Pensadores” (São Paulo: Abril, 1979), p. 92.

⁴⁹ Cf. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge:

A fim de situar empreitadas pragmatistas de desmitologizar Heidegger (*Demythologizing Heidegger*) dentro da crítica pós-moderna a uma fenomenologia da justiça, como o faz John Caputo, passamos a tecer alguns breves comentários sobre o seu projeto original de uma hermenêutica radical.⁵⁰

A obra de Caputo, como um todo, pode ser considerada ela mesma um exercício de “hermenêutica radical” e ser resumida nesta fórmula lapidar: “Esta hermenêutica [radical] nos expõe às rupturas e lacunas, digamos, à textualidade e à diferença que habitam tudo que pensamos, fazemos e esperamos.”(RH p. 6) Uma hermenêutica radical pressupõe uma epoché hermenêutica que questiona toda a autoridade do que é “presente”, negando o prestígio metafísico de tudo o que é “dado” na medida mesmo em que toda presença é co-constituída. Segundo Caputo, tanto Husserl quanto Heidegger anteciparam a radicalidade da desconstrução que seria levada a cabo por Jacques Derrida. Afinal, o sentido fenomenológico de tal hermenêutica Caputo identifica com a hermenêutica da facticidade do Heidegger dos anos 20. A

Cambridge University Press, 1989); Fred Dallmayr, *Beyond Dogma and Despair: Toward a Critical Phenomenology of Politics* (University of Notre Dame Press, 1981), *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics* (University of Massachusetts Press, 1981), *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984), *Life-World, Modernity and Critique: Paths between Heidegger and the Frankfurt School* (Polity Press/ Blackwell, 1991); Richard J. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971); *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983); John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington: Indiana University Press, 1987) [doravante, RH]; *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

⁵⁰ John D. Caputo é autor de 18 livros e mais de 80 artigos publicados em revistas especializadas.

desmitologização de Heidegger se inspira na leitura que Derrida nos oferece da recorrência heideggeriana a uma metafísica da presença no interior da própria crítica heideggeriana da metafísica: *Eigentlichkeit*, *Ereignis*, *aletheia* e todo o projeto de uma “onto-hermenêutica” acabariam por traír uma rememoração platônica em busca de um sentido mais originário e primordial do Ser. É neste sentido preciso que Caputo equipara a desconstrução a uma hermenêutica radical, contrária às hermenêuticas gadameriana e ricoeuriana, que em última análise se aproximam mais de Hegel, Platão e Aristóteles do que de Heidegger propriamente. (RH p. 5) Antes mesmo de ser tomada como contra-movimento que se opõe à sedimentação das grandes tradições (o “*dé*” francês equivalendo ao “*Ent*” alemão, como por exemplo, na “desmitologização”, *Entmythologisierung*, de Bultmann ou no “desformalizado”, *entformalisiert*, de Heidegger, *Sein und Zeit* § 7 C, p. 35, § 48, p. 241, 7a. edição), a desconstrução é movimento, dinamização, pluralização e disseminação das tradições em constantes reapropriações, releituras e reformulações. Rodolphe Gasché nos lembra que o termo “*déconstruction*” enquanto estratégia quase-metódica de crítica da subjetividade reflexiva em Derrida nos remete ao “*Abbau*” (“desmantelamento”) do Husserl dos anos 30 (notadamente, *Erfahrung und Urteil*, de 1938) e à “*Destruction*” (“destruição”) do Heidegger dos anos 20 (sobretudo, em *Sein und Zeit*, 1927).⁵¹ Ao contrário da “destruição mental” (*gedankliche Destruction*) do primeiro tomo das *Ideen* (1913), aludindo a outras formas de redução fenomenológica (eidética e transcendental, *epoché*, “colocar entre parênteses”), *Abbau* é uma regressão não-reflexiva ao mundo da vida, ao mundo pré-teorético e à experiência antepredicativa --um sentido que é analisado

⁵¹ Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

pelo próprio Derrida em sua monumental introdução à sua tradução da *Origem da Geometria* de Husserl (PUF, 1962).⁵² Gasché assinala ainda que Heidegger utiliza o termo que viria a ser registrado por Husserl antes mesmo do seu mestre, nas *Vorlesungen* de 1927 em Marburg (publicadas na *Gesamtausgabe* em 1975 como *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, volume 24). A fim de evitarmos o paradigma reflexivo da fenomenologia ortodoxa, Heidegger nos convida a uma construção fenomenológica, inevitavelmente correlata a uma desconstrução crítica (*kritischer Abbau*) das fontes e conceitos-chave da ontologia tradicional. Um dos grandes méritos da hermenêutica heideggeriana consiste precisamente em operar uma mudança radical de enfoque da subjetividade transcendental —que predomina na metafísica ocidental de Descartes a Husserl— em direção ao Ser enquanto transcendental ou o que ele denomina uma ontologia fundamental, capaz de desvelar uma concepção não-reflexiva da linguagem, historicizada e inseparável do Dasein. Derrida quer se diferenciar de Heidegger precisamente quanto à *diferença* (*différance*, temporização) implícita na própria diferença ôntico-ontológica de Heidegger, a partir da oposição entre ser (*Sein*) e ente (*Seiende*), mas voltando a Nietzsche e Freud pela reabilitação do registro perdido, esquecido, reprimido, precisamente enquanto objeto de um esquecimento epocal, na própria tentativa de pretender haver superado a metafísica a ser desconstruída. Em uma palavra, segundo Derrida, estamos desde sempre (*immer schon, toujours déjà*) em presença da metafísica, na metafísica da presença. “Desmitologização” é, portanto, tomada aqui como “desconstrução”, ou seja, radicalização da hermenêutica, correspondendo não apenas

⁵² Para uma excelente abordagem da relação entre redução, construção e destruição no primeiro Heidegger e a superação da metafísica que seria desenvolvida nos escritos tardios, cf. Ernildo J. Stein, *Seis estudos sobre Ser e Tempo* (Petrópolis: Vozes, 1988), p. 41-47.

à desconstrução do sujeito e da metafísica ocidental, segundo o próprio modelo heideggeriano, mas ainda ao complexo parricídio filosófico que mantém em movimento toda a história da filosofia em suas infundáveis interlocuções e rupturas através de mais de 2500 anos de filosofia ocidental. John Caputo subscreve à leitura nietzschiana que Derrida nos oferece de Heidegger, assumindo os riscos e malentendidos decorrentes de uma postura pós-moderna, tanto em filosofia quanto em teoria literária, estudos culturais e ciências da religião. Caputo endossa, portanto, a fórmula de Mark Taylor, segundo a qual “desconstrução é a hermenêutica da morte de Deus”.⁵³ Com efeito, a desconstrução do conceito filosófico-teológico de Deus, na escrita da filosofia ocidental e na escritura da tradição judaico-cristã, é um ponto de partida estratégico para uma desmitologização do corpus heideggeriano.⁵⁴

7.2. É neste contexto que podemos situar o volume *Desmitificando Heidegger*, cuja tradução em português foi habilmente realizada por Leonor Aguiar e editada pelo Instituto Piaget de Lisboa em 1998.⁵⁵ Antes de mais nada, tecemos três rápidas observações sobre a versão portuguesa.

⁵³ Mark C. Taylor, *Erring: A postmodern A/theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), p. 6.

⁵⁴ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Indiana University Press, 1997); *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. (New York: Fordham University Press, 1997); Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy* (Cambridge University Press, 1985); Jean-Luc Marion, *L'idôle et la distance* (Paris: Grasset, 1977); *Dieu sans l'être*, (Paris: Fayard, 1982); Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1984); Joseph O' Leary, *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in the Christian Tradition* (Minneapolis: Winston-Seabury, 1986); David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics. Religion. Hope* (New York: Harper & Row, 1987).

⁵⁵ John Caputo, *Demythologizing Heidegger*, 1993.

A primeira, quanto ao título mesmo, que melhor teria sido *Desmitologizando Heidegger*, fazendo jus ao termo bultmanniano que inspira o artigo com o mesmo título (a versão original é de 1988, portanto cinco anos antes do livro aparecer em inglês), e que, como o justificou Paul Ricoeur, convém distinguir entre “démithiser” e “démithologiser”, na medida em que a desmitificação reconhece o mito para superá-lo e suprimi-lo, enquanto a desmitologização o reconhece como mito a fim de fazer sobressair o seu significado simbólico.⁵⁶ Segundo Ricoeur, a desmitologização bultmanniana “consiste num novo uso da hermenêutica, que não é mais o da edificação [da hermenêutica bíblica tradicional], a construção de um sentido espiritual sobre o sentido literal, mas um solapar [*forage*] sob o próprio sentido literal, uma des-truição [*dé-struction*], isto é, uma des-construção [*dé-construction*] da própria letra”.⁵⁷ A segunda observação diz respeito à tradução de vários termos heideggerianos, o que em si já tem sido objeto de várias mesas redondas sobre tradução (e traição) da tradição heideggeriana no Brasil e em Portugal. Chama-nos a atenção, por exemplo, a versão dos termos *Anwesenheit*, *Geviert*, *Gestell*, *Zubandes*, *Vorhandenes* para o português, que Ernildo Stein traduz respectivamente como presentificação, quaternidade, arazoamento, ente disponível, ente puramente subsistente. Não parece satisfatório que *Temporalität* e *Zeitlichkeit* sejam indiscriminadamente traduzidas como “temporalidade” – Marcia Sá Cavalcante Schuback, por exemplo, sugere temporalidade e temporiedade.⁵⁸ Também *différance* aparece

⁵⁶Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), p. 330.

⁵⁷ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 381. Lembremos que o “Prefácio a Bultmann” é de 1968 e “Démithiser l'accusation” (citação anterior) é de 1965.

⁵⁸ *Ser e Tempo*, 2 vols. (Petropolis: Vozes, 1988).

sempre na grafia francesa, quando poderia ser grafada em português como *diferensa*, com “s”, produzindo os mesmos efeitos derridianos (ao contrário das limitações impostas pelo inglês e pelo alemão). Apenas assinalamos aqui a nossa convicção de que uma cultura filosófica exige uma cultura de traduções, trações e tradições, sempre no plural. Este é, de resto, um ponto essencial para compreender o sentido da desconstrução em Heidegger, pelo menos na interpretação que nos oferecem Derrida e Caputo. Finalmente, a tradução dos termos “Jewgreek” e “Greekjew” do *Ulysses* de James Joyce como, respectivamente, “judaico-grego” e “grego-judaico”, trai precisamente um uso não-técnico dos termos, para além da civilização greco-judaica ou de codificações judaico-gregas. Segundo Caputo, “Grego-judeu (*Greekjen*) significa Auschwitz, e todos os outros nomes de ignomínia e sofrimento, todos os Auschwitzs, as vítimas de todos os Nazismos, onde quer que se encontrem, na África do Sul ou no South Bronx [em Nova York], em El Salvador ou na Irlanda do Norte ou na Margem Ocidental [West Bank, Cisjordânia].” Afinal, ainda segundo John Caputo, “desmitologizar Heidegger significa expor a pureza dos seus Gregos às tensões entre Judeus e Gregos, à impossibilidade de entrar ou sair dos Gregos ou dos Judeus, de permanecer puramente de um lado ou do outro, do lado filosófico ou do bíblico, do lado do ‘mito’ ou da ‘filosofia’.” (DH p. 25)

Uma leitura convencional de *Desmitologizando Heidegger* deveria salientar ao menos uma tese central do livro e ela se encontra bem resumida no prefácio do livro: trata-se de mostrar “que o mito do Ser [em Heidegger] procede de um ato de exclusão massiva de tudo que não é grego, que não é originariamente grego, e que a exclusão, em particular de fontes bíblicas, é um erro fatídico e mesmo fatal”. Segundo Caputo, “os últimos e mais sinistros desenvolvimentos do pensamento de Heidegger

dos anos 30 são já antecipados quando, mesmo nas primeiras investigações acerca do mundo da vida do Novo Testamento, Heidegger tinha silenciado e excisado as temáticas do *kardia* em favor de uma ontologia da *Kampf* da fé. Isto encorajou a transição para o voluntarismo massivo do começo dos anos 30, que forneceu a base ideológica para as suas infernais actividades políticas e os seus deploráveis prejuízos políticos”.(DH p. 23) A desmitologização de Heidegger consiste, portanto, na reabilitação dos elementos “grego-judeus” (insistindo, “gregojudeus” traduziria melhor o termo joyceano-derridiano greekjew) silenciados e excisados pela suposta purificação do pensamento filosófico ocidental. Segundo Caputo, “o gregojudeu é o estado miscigenado de alguém que não é puramente grego nem puramente judeu, que é demasiadamente filosófico para ser puramente judeu e demasiadamente bíblico para ser puramente grego, que está ligado quer a filósofos quer a profetas. Este é o estatuto que Derrida considera convir ao próprio Levinas, cujo projecto não era suplantar a filosofia, mas sim chocá-la, expondo-a a algo diferente dela própria. É exatamente desta forma que a desmitologização de Heidegger procura expor o mito do Ser ao choque do mito greco-judeu da justiça, opor um mito greco-judeu e uma imaginação greco-judaica a um mito puramente grego. Desmitologizar Heidegger,” continua Caputo, “significa destruir este mito greco-alemão da pureza grega, o mito dos Gregos nativos e incipientes (*anfänglichlich*) de Heidegger, dos Gregos privados de Heidegger, que alimentaram as chamas do seu nacional-socialismo privado”.(DH p. 24) Não se trata de uma obra de linchamento, pois há também uma leitura positiva do Heidegger desmitologizado, remitologizado. Os dez capítulos tratam do mesmo tema através de perspectivas diferenciadas que se complementam e produzem um efeito de *diferensa*—na medida em que diferem (se diferenciam em seus contextos particulares de apropriação de concepções

heideggerianas) e diferem (postergam um sentido unificado, conclusivo, sobre tal leitura desconstrutiva de Heidegger). A tese inicial, do primeiro capítulo, que guia os nove capítulos subseqüentes, pode ser assim formulada: “em *Ser e Tempo*, o que Heidegger entende por ‘significado’ do Ser não pode ter instanciação histórica, porque é uma teoria transcendental sobre a história da metafísica e não uma teoria que assuma um lugar nessa história.”(DH p. 29) Segundo Caputo, se Heidegger nos oferece, em *Ser e Tempo*, uma “descrição transcendental das condições de possibilidade do significado do Ser, isto é, do modo como um ‘significado’ do Ser pode surgir após outro”, ele efetivamente não propõe o “último ou melhor ‘significado do Ser’” e não poderia ousar fazê-lo nos seus escritos tardios, como acaba por trair seu projeto radical originário. “O fracasso em evitar a mitificação da aletheia”, conclui Caputo, “é o fracasso de todos os fracassos em Heidegger, o fracasso que estabelece as bases para as suas conhecidas tendências políticas. Ele retira o sentido à afirmação de Rorty de que o envolvimento político de Heidegger foi inteiramente fortuito, uma conseqüência infeliz de uma má avaliação política, não tendo rigorosamente nada a ver com o seu pensamento”.(DH p. 62) Embora não pretenda abordar aqui a questão da recepção de Heidegger após a publicação do livro de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, na França em 1987, é mister recordar que Caputo foi um dos primeiros heideggerianos americanos a comentar e criticar esse texto, respondendo ao desafio tão bem formulado pelo seu amigo e também estudioso de Heidegger, Thomas Sheehan: constatamos agora que além de ter sido o maior filósofo do século XX, Heidegger também foi um nazista.⁵⁹ Segundo Sheehan, neste mesmo

⁵⁹ Thomas Sheehan, “Heidegger and the Nazis”, *The New York Review of Books* (June 16, 1988): 38-47. Cf. “A Normal Nazi”, *The New York Review of Books* (January 14, 1993): 30-35.

artigo que é publicado independente e simultaneamente no mesmo ano em que o artigo de Caputo aparece na *Review of Metaphysics*, não seria questão de parar de ler Heidegger mas de começar a desmitologizá-lo. Portanto, ninguém melhor do que o próprio Sheehan para situar o trabalho de Caputo dentro da recepção heideggeriana nos EUA. Sheehan distingue dois paradigmas da *Heidegger-Forschung* nos Estados Unidos, a saber: um primeiro que vai da II Guerra Mundial até os anos 50, caracterizado por uma leitura existencialista, influenciada pela recepção de *Ser e Tempo* e de *L'Être et le néant* de Sartre, e um segundo que inicia em 1963 com a obra monumental de William Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, onde o *corpus* heideggeriano conhecido até então estrutura os dois períodos antes e depois da *Kehre* como uma mudança de paradigma ou de enfoque de *Dasein* em direção a *Sein*, estabelecendo um modelo interpretativo que seria também encontrado em Otto Pöggeler (*Der Denkweg Martin Heideggers*, 1963) e Friedrich-Wilhelm von Herrmann (*Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, 1964).

7.3. Uma questão importante neste paradigma clássico da recepção de Heidegger era de não mais entender o *Ser/aletheia* como horizonte projetado por *Dasein* no qual os entes são descobertos como verdadeiros, mas de experienciá-lo como força ativa ou processo próprio de autodesvelamento ao *Dasein*. Segundo Sheehan, o início da publicação da *Gesamtausgabe* em 1975 consolidou este paradigma e o estendeu a todas as disciplinas para além da filosofia, permitindo inclusive um grande pluralismo de posicionamentos de interpretação da obra heideggeriana, desde as posições mais ortodoxas até as mais heterodoxas. Sheehan distingue quatro posições principais no espectro heideggeriano:

(1) Na extrema direita, estão os ultra-orthodoxos que veiculam sua interpretação no periódico *Heidegger Studies*, na mesma linha dos trabalhos de Friedrich-Wilhelm

von Herrmann, da *Heidegger Gesellschaft* na Alemanha e da escola de Beaufret-Fédier-Vezin na França. (2) Na extrema esquerda, encontramos uma ala rejeicionista (*rejectionist wing*), um tanto influenciada pelas revelações escandalosas do envolvimento de Heidegger com o nazismo. É neste grupo que Sheehan situa a contribuição de John D. Caputo, citando o seu *Demythologizing Heidegger* como manifesto que extrapola a questão do nacional-socialismo e ataca o cerne da filosofia heideggeriana. Sheehan propõe ainda que não deveríamos rotular tais colegas de “heideggerianos que se detestam” (“*self-hating Heideggerians*”), talvez melhor fosse chamá-los “heideggerianos contra Heidegger” (“*Heideggerians against Heidegger*”). No meio desses dois extremos encontramos ainda uma centro-direita e uma centro-esquerda, respectivamente dedicadas a comentar estritamente textos de Heidegger e a fazer interlocução com outros pensadores. (3) A centro-direita representa a ortodoxia, caracterizada por trabalhos meticulosos e de grande erudição como os de Theodore Kisiel e John Van Buren. (4) A centro-esquerda está representada por assimilacionistas liberais que aproximam suas leituras de Heidegger de outros autores continentais (como Derrida, Levinas e Lacan) e de outras tradições (Wittgenstein, filosofia analítica, pragmatismo). Segundo Sheehan, a recepção dos *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (vol. 65, 1989)— traduzidos para o inglês como *Contributions to Philosophy* (1999)— deverá ser um novo divisor de águas, seja para favorecer uma “verdadeira” leitura ultra-ortodoxa seja para radicalizar mais ainda a desmitologização de Heidegger. O que nos leva a reformular uma questão e um desafio. A questão é a da própria desmitologização que nos propõe Caputo. Qual é, afinal, o significado maior da desconstrução senão o que buscamos desconstruir ao desmitologizar e remitologizar filosofemas heideggerianos? Como observou Caputo, para Heidegger, “a filosofia é um questionamento radical e

questionar não é algo que possa abrigar-se de forma segura numa universidade reduzida à formação profissional, à produção de funcionários estatais. Se procurarmos dominar o questionamento filosófico como um ofício e colocá-lo ao nosso serviço, então o que faremos não será filosofia”.(DH p. 150) O lugar do filósofo nos limites da *polis* retoma, portanto, o seu não-lugar, o não-lugar da própria filosofia como tem sido diversamente concebida desde os primeiros filósofos gregos até Heidegger. Ao confrontar a questão do destino de um povo, à luz do daimon heraclítico e do demônio socrático, Caputo recoloca a questão em termos da comunidade destinatária: “O que é um [povo] *Volk*? No final dos anos 30, nas *Beiträge*, Heidegger responde-nos de forma pertinente: “A essência de um *Volk* é a sua voz (*Stimme*)” (GA 65, p. 319) A vocação coletiva do povo alemão mostrou, segundo Caputo, que os membros do partido nacional-socialista tinham na verdade uma maior consciência do impacto da questão heideggeriana que o próprio Heidegger.(DH 164) Por isso mesmo Caputo sustenta em seu livro que “a possibilidade de desmitologizar Heidegger é introduzida no próprio Heidegger” e o “trabalho de desmitologizar Heidegger resulta num Heidegger desmitologizado”.(DH 164) Inútil seria, portanto, recorrermos a inúmeros artifícios e elaborações míticas, como se essas fossem capazes de redimir um pensador, uma nação ou um povo na própria historicidade que o condena, “mesmo que fosse o nome do Ser”—parafrazeando a citação de Derrida que abre o livro de Caputo —bem antes das mais recentes publicações dos chamados *Cadernos Negros* (*Schwarzen Hefte*, editados por Peter Trawny, *Gesamtausgabe* 94: *Überlegungen* II-VI; 95:

Überlegungen VII-XI; 96: *Überlegungen* XII-XV). Não há essência primordial ou missão histórica que possam assegurar a grandeza do Início Grego sem responsabilidade, como num jogo livre de significantes e de configurações epocais (DH 141). Portanto, se contrapomos pensamento e

poesia parece que incorremos no mesmo problema denunciado por Caputo ao contrapormos *mythos* e *logos*, *techne* e *episteme*, arte e ciência. Resta-nos, desde sempre, *immer schon*, o desafio do que ainda nos resta pensar. O desafio é, na verdade, uma reformulação constante do pensamento do impensado, para além de recepções e interpretações sedimentadas na nossa própria história de formação de uma cultura filosófica. Como vaticinou Stein, num texto do final dos anos 70, “A recepção das ideias de Heidegger, sobretudo na América Latina, lamentavelmente se orientou no sentido de compreendê-lo como restaurador de uma filosofia primeira e dos mitos ontológicos...Heidegger abriu o caminho, mas demasiadamente fiel a si mesmo, não chegou à dimensão crítica, onde tomam forma as interrogações humanas no campo da ciência, da técnica, do processo emancipatório, do humanismo, da praxis, enfim. Boa parte do caminho que aí está-se trilhando foi antecipado in nuce pelo filósofo da Floresta Negra. Mas este não pôde saltar sobre sua sombra. Talvez nesta fidelidade a si mesmo esconda-se a grandeza de Heidegger; nela, porém, abriu ele os maiores flancos para a crítica.”⁶⁰

7.4. Depois que Edmund Husserl proferiu suas memoráveis *Vorlesungen* sobre a fenomenologia em 1918 (Londres) e sobre Kant em 1924 (Freiburg), neokantianos têm aproximado o pai da fenomenologia do filósofo de Königsberg, assim como fenomenólogos e hermeneutas de diferentes correntes —de Martin Heidegger a Paul Ricoeur— têm mostrado o longo e sinuoso caminho a ser trilhado na constante reformulação pós-hegeliana da problemática de uma filosofia transcendental.⁶¹ Afinal,

⁶⁰ E. Stein, *Heidegger*. Coleção “Os Pensadores”, op. cit., pp. 4-5.

⁶¹ E. Husserl, “Phenomenology”, 1929 ed. *Encyclopaedia Britannica*, cf. *Husserliana* IX; “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy,” *Southwestern Journal of Philosophy* 5 (Fall 1974): 9-56; “Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*”, org. R. Breeur, *Husserl Studies* 11 (1994): 3-63; Iso Kern,

trata-se de repensar em que medida é possível fazer filosofia sem recorrer a um princípio de fundamentação já pressuposto. Assim como antes o fizera Kant e Heidegger o faria depois dele, Husserl situa a tarefa de uma filosofia transcendental entre Descartes e Hume e para além de suas respectivas limitações aporéticas de dogmatismo e ceticismo, na medida em que nos remete incessantemente a uma argumentação transcendental, isto é, que pergunte pelas condições de possibilidade de toda experiência, de forma a tudo incluir —entre parênteses (*epoché*)— como objeto de uma investigação nos limites de nossa finitude. Assim, o mundo, sua totalidade e todo pensamento pela atitude crítica tornado possível definem a tarefa cosmológica por excelência, comum à fenomenologia e ao idealismo transcendental kantiano. Trata-se, por um lado, de fazer jus à contraposição kantiana ao racionalismo cartesiano-wolffiano e ao empirismo britânico (crítica ao realismo e ao idealismo, retomada pela crítica de Husserl ao logicismo e ao psicologismo) e, por outro lado, de resgatar o problema de uma ontologia fundamental para além da metafísica e da antropologia filosófica dogmática e tradicionalmente concebidas —em seus variados níveis de ontologia regional. Um estudo seminal de Pierre Kerszberg logra não apenas articular analítica e dialética na formulação transcendental que Kant nos oferece de um idealismo (tão defensável hoje como o foi então), mas ainda nos fornece subsídios para rever a apropriação que uma fenomenologia pode fazer do legado kantiano.⁶² Em última análise, o trabalho de Kerszberg mostra que tal apropriação permanece, todavia, incompleta —assim como a própria redução e a dedução o teriam sido— e poderia ser reformulada a partir de uma cosmologia que viabiliza a

Kant und Husserl. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus. Haia: M. Nijhoff, 1964.

⁶² P. Kerszberg, *Critique and Totality*. Albany: SUNY Press, 1997.

união de duas perspectivas distintas— a noumênica e a fenomênica— sem incorrer no dualismo de uma *two-world thesis*. “Há uma fenomenalidade do mundo”, escreve Kerszberg, “a saber, o nível espaço-temporal da experiência imediatamente dada que atribuí a objetos o seu caráter fenomênico prévio”. (p. 20) O erro de leituras supostamente inspiradas de Heidegger consistiria precisamente em querer desvelar nesta *démarche* uma ontologia na Primeira *Crítica*.⁶³ Ao notar que Heidegger parece desconsiderar a distinção kantiana entre o natural e o legal, Kerszberg mostra que o conflito das leis da razão pura não é redutível à natureza mas deve ser pensado em termos cosmológicos, de onde emerge sobretudo uma concepção não-psicológica da liberdade (p. 259 n. 9). Segundo o filósofo de Toulouse,

“Freedom in the Kantian sense cannot be said to belong to the essence of man. The ability of human beings to choose between right and wrong, good and evil, does not proceed from their freedom. Rather, freedom is the beginning of a series which insinuates itself into the causal series of the world of experience. It is to be met with only in acting, and it works as the principle of action.” (p. 14)

Kerszberg logra sustentar deste modo a unidade da razão na filosofia cosmopolita de Kant (tanto num sentido “cósmico” ou “cosmológico” de *Weltbegriff* como de um conceito *weltbürgerlich*), na medida em que a “liberdade transcendental faz ainda parte de um conceito cósmico de filosofia”. Este estudo original da cosmologia kantiana enquanto chave de leitura do idealismo transcendental em sua unidade crítico-sistemática complementa um trabalho anterior de Kerszberg sobre a cosmologia na astronomia contemporânea e sua contribuição para a edição crítica da

⁶³ Cf. Henri Declève, *Heidegger et Kant*. Haia: M. Nijhoff, 1970.

versão francesa da *Theorie des Himmels* de Immanuel Kant.⁶⁴ A problemática cosmológica deste estudo é, por sua vez, retomada no seu *Kantbuch* sobre a filosofia da natureza, na mesma linha de argumentação contrária à de Michael Friedman e outros intérpretes que tendem a reduzir a revolução copernicana a uma nova concepção de filosofia da ciência.⁶⁵ Não se trata, segundo Kerszberg, de rejeitar a fundamentação transcendental mas de aprofundar e refinar a analogia kantiana entre o filósofo transcendental e o físico matemático (p. 193). Trata-se, portanto, de reaproximar a questão do perspectivismo —seja a partir de uma nova concepção de filosofia teórica, seja desde uma filosofia prática— da própria razão pura, em sua unidade. Assim, o intuicionismo na filosofia da matemática pode ser consistentemente articulado com o construtivismo prático —como o faria, com outro intento, John Rawls em seu *Political Liberalism*. O ponto de partida da obra de Kerszberg é a constatação de que o conceito escolástico de filosofia que Kant substitui na Primeira *Crítica* por um conceito cósmico, *conceptus cosmicus*, *Weltbegriff* (*KrV* A 838/B 866), é identificado na *Lógica* (Ak. 23-25) com o conceito cosmopolita (*weltbürgerlichen*) e elevado ao ápice do fim terminal da existência humana na Terceira *Crítica* (§§ 9, 83). É neste sentido que Kant pode concluir que a “filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o

⁶⁴ P. Kerszberg, *The Invented Universe: The Einstein-De Sitter Controversy (1916-1917) and the Rise of Relativistic Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1989; “La Création en mouvement. Essai sur la signification philosophique d'une interrogation cosmologique fondamentale dans la Théorie du Ciel”, in Immanuel Kant, *Histoire Générale de la Nature et Théorie du Ciel*, org. A.M. Roviello, P. Kerszberg e J. Seidengart. Paris: J. Vrin, 1984.

⁶⁵ P. Kerszberg, *Kant et la nature. La nature à l'épreuve de la critique*. Paris: Les Belles Lettres, 1999; M. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana” (B 867). O uso teórico da razão já antecipa, na própria articulação entre Analítica e Dialética na *KrV*, que o uso prático da razão assegure o lugar fundamental da liberdade como causa não causada (noumênica) e como limite da relação humana com a causalidade natural (fenomênica), contrapondo nossa finitude à gama infinita de objetos possíveis. Assim, Kerszberg pode mostrar como a liberdade prática é articulada com a liberdade transcendental, na medida em que a indeterminidade da primeira é tornada sensível sem ser ainda reconhecível (p. 229): o dever-ser indica a falta de determinação na causa, “mesmo que não tenha ocorrido algo, *deveria* ocorrer” (B 562), em conformidade com a terceira antinomia cosmológica, que nos compele a um nível que não seja o teórico-fenomênico. Assim, a relação entre a Analítica Transcendental e a Dialética Transcendental nos aparece mais complicada do que se imaginava. Ao contrário dos críticos mais próximos de Kant (Maimon, Fichte, Schelling, Hegel), não se trata de simplesmente ler a Analítica a partir da Dialética para “completar” o sistema. Em vão tentar-se-ia tampouco resgatar o espaço ontológico preenchido por projetos fracassados de antropologia filosófica, como o insinuaria Heidegger e leituras pós-fenomenológicas. Seguindo Heidegger nas suas três grandes divisões da *KrV*, Kerszberg explora a Estética (A 19-22), a Analítica (A 50-62) e a Dialética (A 298-320) para tematizar em termos crítico-fenomenológicos as antinomias da razão pura à luz do problema da totalidade e segundo o intento fundamental da *Crítica*, formulado na famosa carta a Marcus Herz (21 de fevereiro de 1772). O problema fenomenológico da constituição é assim justaposto ao da fundamentação do objeto representado pelo sujeito, de forma a revisitar a crítica kantiana à metafísica que, como Heidegger observou corretamente, rompe de maneira decisiva com a tradição essencialista, ao desvincular a

temporalidade de concepções como a eternidade, a imortalidade e a própria divindade⁶⁶. Ilusória e erroneamente aplicadas à existência temporal, tais representações extrapolam a possibilidade de juízos teóricos --cujos objetos não podem ser determinados ou pensados dentro dos limites da finitude humana. Todavia, em contraste com um projeto heideggeriano que visaria, por um uso destrancendentalizado da auto-afecção e da temporalidade, a uma superação da dicotomia entre um sujeito transcendental e um eu empírico, Kerszberg prefere recorrer ao papel destinado por Kant à liberdade, em detrimento da imaginação:

“The *Faktum* of practical reason is not an ordinary fact in the sense of *Tatsache*. It is the consciousness of moral law, that is, the medium through which reason speaks to itself on the occasion of moral duty that transcends the limitations of the material sphere of experience...In the case of practical reason and its law of freedom, the power of the *Faktum* is such that imagination is left with nothing to do when reason applies the moral law to sensible objects: the mediation is entirely provided by the understanding.” (p.132)

⁶⁶ Cf. Daniel Dahlstrom, “Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*”, *Review of Metaphysics* 45 (December 1991): 329-361.

CAPÍTULO OITO

Uma Teoria Crítica da Práxis: Cultura Política, Tolerância e Democracia

8.1. De acordo com uma lenda judaica antiga, registrada na literatura talmúdica e hassídica, a humanidade só continuaria existindo e sendo poupada de sua iminente destruição porque pelo menos 36 justos seriam ainda encontrados sobre a face da Terra. A justiça do Deus Único e Soberano é assim contrastada com a injustiça de uma Humanidade decaída que teria deliberadamente escolhido o caminho da rebeldia e da arbitrariedade. A fábula dos 36 *tsadikim* ou *Lamed-Vavniks* (em alusão às duas letras do alfabeto hebraico que denotam o valor numérico 36, *Lamed-Vav*), para além de toda mística cabalística e numerologias imagináveis, nos remete à correlação essencial entre tolerância, justiça e sociabilidade. Com efeito, as diferentes versões desta tradição oral —incluindo a especulação em torno da vinda do Messias quando 36 justos forem efetivamente encontrados no mundo— nos remetem a uma tradição escrita tão antiga quanto a história da destruição de Sodoma (Gênesis 18) e o Livro de Jó, qual seja, a questão do sofrimento do justo, e em particular, em circunstâncias de injustiça generalizada e sobretudo institucionalizada. A intercessão do justo num contexto de execução do juízo divino é o tema que une a Lei, os Profetas e os Escritos numa revelação coerente da personalidade moral, nesta interseção entre justiça, tolerância e existência social. Assim o próprio caráter da divindade é ser justo na medida mesmo em que se mostra misericordioso, isto é, em que tolera justamente o intolerável --no caso, a injustiça-- com o único fito de

revertê-lo em manifestações da justiça. Em outros termos, o parâmetro de uma justiça ideal --totalmente outra, transcendente a toda forma de existência imaginável-- só se mantém em função do que é por ela repudiado mas paradoxalmente preservado na trama das ações humanas em sua incessante busca de legitimação. A liberdade humana perante o juízo divino consiste sobretudo na sua recepção de um favor imerecido, o de ser tolerado pela mesma justiça que não tolera o pecado. Se todos os seres humanos são igualmente injustos e incapazes de satisfazer tal ideal de justiça divina, pela intercessão do justo a misericórdia se revela na tolerância que torna justo o injusto. Com efeito, toda uma tipologia da mediação do justo em favor da tolerância divina é desenvolvida desde Noé e Abraão até Moisés e David, sendo posteriormente atribuída ao Messias da religião cristã, particularmente na teologia paulina da justificação. Sem entrar nos méritos das complexas querelas cristológicas e soteriológicas em torno da doutrina da justificação pela fé, gostaria apenas de tecer algumas reflexões sobre a articulação rawlsiana entre justiça, tolerância e cultura política a partir dessa problemática reapropriada de maneira tão decisiva pelo monge agostiniano Martinho Lutero. Em seu *Liberalismo Político*, John Rawls observa de maneira um tanto instrutiva que Lutero e Calvino foram tão dogmáticos e intolerantes quanto a Igreja Católica Romana tinha sido antes deles. (Rawls, 1996, p. xxv). Contudo, segundo Rawls, a Reforma do século XVI inaugurou de maneira definitiva o pluralismo religioso no mundo ocidental moderno. Se os gregos, assim como as religiões politeístas em geral, eram bem mais tolerantes do que os povos que adeririam a religiões monoteístas, em particular ao cristianismo depois da conversão de Constantino, só foi com a Reforma que foi concretizado o problema do liberalismo político, a saber, “como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais,

profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis”. (*How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?*) De acordo com Rawls, a liberdade dos antigos se diferencia da dos modernos não apenas pela emergência de um novo paradigma de subjetividade (o indivíduo político, seus direitos civis e suas liberdades básicas) mas ainda --e de maneira mais fundamental-- pela introdução deste “choque entre religiões salvacionistas, doutrinárias e expansionistas” e pela internalização de tal conflito “latente e irreconciliável”: “A novidade em relação a esse choque” (*clash*), escreve Rawls, “é que ele introduz nas concepções de bem das pessoas um elemento transcendental que não admite conciliação. Esse elemento conduz forçosamente ou a um conflito mortal, moderado apenas pela circunstância e pela exaustão, ou a liberdades iguais de consciência e de pensamento. Exceto por essas últimas, firmemente arraigadas e publicamente reconhecidas, nenhuma concepção política razoável de justiça é possível”. É neste sentido, portanto, que Rawls pode asserir, em tom de constatação, que “a origem histórica do liberalismo político e do liberalismo em geral está na Reforma e em suas conseqüências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII.”(Rawls, 2000, p. 32) E Rawls ainda comenta, não sem ironia, que “como Hegel sabia muito bem, o pluralismo possibilitou a liberdade religiosa, algo que certamente não era a intenção de Lutero, nem de Calvino”, fazendo alusão ao parágrafo 270 das *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1821. (*ibid.*, n. 32) Decerto, toda a filosofia política da tolerância que seria desenvolvida de John Locke, no final do século XVII, até John Stuart Mill, em meados do século XIX, marcaria uma evolução notável na aplicação de conceitos fundamentais como justiça, liberdade e igualdade a esferas cada vez mais abrangentes do tecido social e das instituições sociais,

econômicas e políticas. Basta lembrar que um autor como Hobbes, apesar de suas críticas veementes à Igreja e de ter sido aparentemente indiferente à religião, se opôs taxativamente à tolerância religiosa e não tolerou os calvinistas e membros de outras seitas protestantes. De resto, as guerras religiosas e as grandes insurreições, rebeliões e guerras civis nos séculos XVI e XVII pareciam solapar a estabilidade do estado de direito. Os modelos jusnaturalistas procurariam, portanto, estabelecer de maneira definitiva uma justificação coerente do poder instituído --que, em última análise, mesmo sem recorrer ao direito divino dos reis era também representado na vida religiosa do povo e seus líderes espirituais. O problema de tolerar diferentes concepções do divino, sob a ameaça constante de grandes heresias, apostasias e cisões, inevitavelmente nos remeteria, numa situação extrema, ao problema de até que ponto pode-se tolerar o intolerante. (Rawls, 1971, § 35) Rawls observa que antes da prática pacífica e bem-sucedida da tolerância em sociedades com instituições liberais, não havia como saber da existência da possibilidade de uma sociedade pluralista estável e razoavelmente harmoniosa. Por isso, a intolerância foi aceita durante tantas décadas, mesmo depois da Reforma, como uma condição da ordem e estabilidade sociais. Certamente a secularização --e este foi um processo que se desenvolveu paulatinamente a partir de concepções liberais em círculos teológicos -- viria a coroar de vez a especificidade do liberalismo político, autodiferenciado do problema do bem supremo. Como Rawls observa, para os modernos, o bem se dava a conhecer em sua religião; com suas divisões profundas, o mesmo não se verificava em relação às condições essenciais de uma sociedade viável e justa. Assim as diferenciações das esferas do político, do social e do econômico seguem organicamente a separação pós-luterana entre a esfera eclesiástica e a esfera civil.

Segundo John Rawls, a característica mais fundamental e permanente de uma cultura política democrática, pública, é precisamente o que ele denomina o “fato do pluralismo razoável”. De acordo com o *Liberalismo Político*, tal “cultura pública compreende as instituições políticas de um regime constitucional e as tradições públicas de sua interpretação (*inclusive as do judiciário*) [sem grifos no original] (Rawls, 2000, p. 54). Além de ser uma concepção moral especificamente política --na medida em que se aplica à “estrutura básica da sociedade”, i.e. às instituições políticas, sociais e econômicas de uma democracia constitucional moderna-- e de ser apresentada como uma “visão auto-suficiente” (*freestanding view*) --diferenciada, portanto, em sua especificidade política de doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*) morais, religiosas e filosóficas--, a “justiça como equidade” parte de “uma certa tradição política”, assumindo como sua ideia fundamental a da “sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração até a seguinte”. E Rawls acrescenta,

“Essa ideia organizadora central corre paralela a duas outras, fundamentais, que são suas companheiras inseparáveis: a de que os cidadãos (aqueles envolvidos na cooperação) são pessoas livres e iguais (§§ 3.3 e 5); e a de que uma sociedade bem-ordenada é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça (§ 6). Supomos também que essas ideias podem ser trabalhadas numa concepção política de justiça capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto [*overlapping consensus*]”. (Rawls, 2000, p. 57)

8.2. Na terceira conferência, onde Rawls reconhece sua dívida para com grandes teóricos do direito tais como Dworkin e Hart na elaboração de sua teoria da justiça, é reformulado o tema central do procedimentalismo,

contraposto ao intuicionismo e ao utilitarismo em *A Theory of Justice*, enquanto reformulação do contratualismo (Rawls, 1971; Oliveira, 1999), ora identificado como um “construtivismo político”, seguindo a terminologia sugerida por Dworkin. (Rawls, 2000, p. 135 n. 1) Uma concepção construtivista serve, portanto, para opor doutrinas morais abrangentes --sendo que as morais teleológicas, intuicionistas e utilitaristas seriam as mais importantes na medida em que balizam uma fundamentação moral do político, assim como os liberalismos de Kant e Mill. Em última análise, trata-se de poder representar o conteúdo (os princípios de justiça política) como estrutura resultante de um procedimento de construção. (Rawls, 2000, p. 134). Para ser viável, escreve Rawls, “um sistema legal precisa ter um certo conteúdo como, por exemplo, o conteúdo mínimo de lei natural de H.L. Hart, discutido em seu *The Concept of Law*.” (Rawls, 2000, p. 155) De maneira ainda mais incisiva, Rawls alude à obra de Philip Soper, *A Theory of Law*, para enfatizar não apenas o aspecto coercitivo mas ainda as obrigações morais pressupostas por tal sistema moral. Segundo seu próprio exemplo, “um direito mínimo à garantia de vida, liberdade e propriedade, um direito à justiça, compreendido como uma garantia ao menos de igualdade formal, e uma relação recíproca entre governantes e governados que admita o respeito mútuo”, assim como “um direito à liberdade de expressão e uma disposição oficial de administrar a justiça em boa-fé”. (Rawls, 2000, p. 155 n. 15). Rawls reafirma, deste modo, a sua filiação contratualista, como o fizera no texto de 1971. É este sentido preciso do contratualismo hipotético que deve ser mantido, ao longo de seus estudos sobre a teoria da justiça, para enfatizar a ideia liberal-igualitária de seu procedimentalismo. (Vita, 2000) A dificuldade maior consiste, sobretudo, em compreender o sentido rawlsiano de neutralidade, partindo da diferenciação que o próprio Rawls estabelece entre uma neutralidade de procedimento

(*procedural neutrality*, como a sugere Habermas) e uma neutralidade de objetivo ou propósito (*neutrality of aim*) (Rawls, 2000, V § 5.3; Rawls, 1996, p. 240). De resto, tanto em Rawls quanto em Habermas, a neutralidade nos remete à questão da prioridade do justo com relação ao bem, e em ambos autores a questão do judiciário deve ser tratada à luz das exigências impostas pelo legislativo e instâncias constitucionais. (Habermas, 1998, cap. 6)

Creio que uma outra maneira de abordarmos esta problemática pode se dar através da própria concepção política da tolerância enquanto princípio liberal que permeia e guia toda construção do pluralismo razoável. Como o sugeriram independentemente os estudos de Paulo Krischke e Álvaro de Vita, uma cultura política como a brasileira --longe de ser uma “sociedade bem-ordenada”, mas em via de superar suas desigualdades e hierarquias estruturais-- deve ser democratizada pela ideia liberal da tolerância, estendida a todos os segmentos da vida social, política e econômica. (Krischke, 1998; Vita, 2000) Afinal, uma cultura política que se encontra em transição para a democracia, que ainda experiencia a consolidação da democracia sem ter jamais realizado uma revolução nacional ou uma longa e durável experiência da democracia liberal, só poderá atingir um patamar mínimo de publicidade e pluralismo na medida em que seus cidadãos efetivamente conquistarem os próprios direitos que reivindicam através de movimentos sociais, militância partidária e mobilizações junto a associações voluntárias e organizações não-governamentais. De resto, “cultura política” não pode ser tomado como um conceito científico definitivo, como bem o mostrou Steve Chilton em seu estudo sistemático sobre desenvolvimento político (Chilton, 1984). Se os indivíduos são socializados em suas respectivas culturas (valores normativos como religião, moral e opção partidária), eles também são catalizadores da mesma que cultura que ajudam a produzir e reproduzir.

Portanto, há sempre uma defasagem entre a cultura e o político, com interação nos dois sentidos: assim como não se procede mais a uma mera hipóstase super-estrutural, as diferenciações nas esferas da ciência, do direito e da arte não poderiam ser tampouco superadas por uma metacrítica que resgatasse o sentido unificador da modernidade, tornado hoje problemático e desacreditado. As contribuições de autores como Rawls e Habermas mostram sobretudo que tal conceito deve ser complementado pela ideia normativa de uma razão pública concebida em termos democrático-constitucionais. Mesmo que se idealizasse uma concepção universalizável de cultura política, o que temos hoje é uma proposta democrático-liberal que, apesar de todas as deficiências em sua gênese histórico-conceitual (colonialismo e pós-colonialismo), ainda se apresenta como a mais viável para todas as nações, inclusive para as que ainda não têm valores democráticos sedimentados em seu *ethos* sociopolítico. Assim, as liberdades básicas e os direitos fundamentais --a começar pelo direito à saúde, educação e trabalho--, apesar de “garantidos” pela Constituição de muitos países como o nosso, devem ser efetivamente reivindicados pela sociedade civil, mesmo em se tratando de questões que envolvem discussões técnicas, especificamente pertinentes ao governo e aos três poderes em seus variados níveis de representatividade.

8.3. A questão brasileira da transição para a democracia foi sistemática e incisivamente debatida por pesquisadores, historiadores, intelectuais e cientistas sociais ligados ao CEBRAP e às universidades de Yale e Columbia, entre 1983 e 1987, resultando na confecção de um volume, *Democratizing Brazil*, editado pelo “brasilianista” Alfred Stepan.(Stepan, 1989) Na verdade, o volume dá continuidade a uma análise aprofundada dos problemas sociais, políticos e econômicos que assolaram o Brasil durante a ditadura militar, traduzida pela elaboração de um

outro volume, *Authoritarian Brazil*, entre 1971 e 1972, no zênite do autoritarismo.(Stepan, 1973) A passagem do regime militar a um regime civil presidencialista em março de 1985, depois de 21 anos de ditadura, assinalou o início de um verdadeiro processo de democratização, para além dos jargões da longa era ideológica da Guerra Fria --mas no interior da qual toda análise discursiva deveria ser empreendida. É muito oportuno lembrar aqui que o discurso liberacionista --não apenas das chamadas teologias da libertação, mas ainda dos movimentos estudantis e das transformações socioculturais dos anos 60 e 70-- foi elaborado como uma resposta crítica e alternativa à doutrina liberal e capitalista do desenvolvimentalismo, segundo a qual seria apenas uma questão de tempo para que alguns países do chamado Terceiro Mundo “decolassem” (*take off*) em rumo definitivo ao desenvolvimento (*desarrollo*) --daí a terminologia dos *developping countries*, “países em desenvolvimento”. Com a emergência da teoria rawlsiana da justiça em 1971 --mesmo ano em que Gustavo Gutiérrez publica sua *Teología de la Liberación*--, podemos argumentar em favor do princípio liberal da tolerância como alternativa às limitações de modelos desenvolvimentistas e liberacionistas para tratar da democratização em sociedades ditas “emergentes”.

Segundo a mais recente terminologia do “desenvolvimento sustentável”, num mundo cada vez mais globalizado, uma *transition to democracy* deixa de ser apenas um fenômeno inevitável mas torna-se agora uma questão de sobrevivência. Para além dos debates e dos programas pautados por mega-eventos internacionais, apoiados pela ONU e por ONGs do mundo inteiro, questões de direitos humanos e problemas afins entram definitivamente na agenda de processos decisórios que visam à implementação de políticas econômicas, em particular políticas públicas que lidam com questões referentes ao combate sistêmico de mecanismos de exclusão social. Por exemplo, as

reivindicações de movimentos negros e feministas, grupos ecológicos, movimentos gay, grupos indígenas e outros atestam hoje a inevitabilidade de se aprofundar as relações de solidariedade e alteridade para o pleno exercício da cidadania: o igualitarismo se manifesta cada vez mais pela diversidade do pluralismo democrático. E isso também se dá, paradoxalmente, nas relações entre culturas de países diferenciados econômica e socialmente. Assim, a própria concepção de “justiça global”, correlata imediata da democratização num mundo globalizado, surge como uma proposta capaz de responder aos anseios de teorias liberacionistas, como a teoria da dependência de Cardoso-Faleto, na medida em que denuncia a colonização sistêmica do mundo da vida, sobretudo pelos monopólios do poder e do dinheiro (por exemplo, na política externa americana e nos efeitos nefastos do mercado financeiro) ou defende a transparência pública dos meios de acesso social à justiça pública estatal. (Pogge, 1989; Höffe, 1996) É neste contexto teórico-político com intento prático-pragmático que deveríamos re-examinar os mecanismos e instrumentos de controle social do Poder Judiciário, através dos mecanismos e instrumentos de democratização interna do Poder Judiciário e dos mais variados setores da vida nacional, tanto públicos quanto privados, de forma a integrar questões de natureza técnico-instrumental com problemas de filosofia política e teoria do direito. A urgência de tornar o Judiciário “transparente” e “acessível” ao contribuinte não se reduz a negociações político-partidárias mas diz respeito a todo um processo de amadurecimento de nossa cultura política democrática. Assim como o *impeachment* do Presidente Collor se produziu num contexto democratizante de “ética na política”, toda e efetiva transformação de instituições e práticas sociais, econômicas e políticas deve seguir as regras do jogo democrático, daí a concepção do

procedimentalismo contratual no modelo rawlsiano. Segundo a lapidar formulação de Denis Rosenfield,

“As regras constitutivas da democracia não são dadas pela tradição, que funcionaria como uma espécie de limite, como um ponto de referência estável a pautar toda ação. As regras democráticas são *produzidas* pelos homens, regras que estes se deram no transcurso da história. Ou seja, estas regras têm somente como ponto de referência o seu próprio processo de constituição, nenhuma justificação externa a ela sendo de alguma valia. A democracia depende da ação livre que a institui e reitera cotidianamente, nada podendo ser deixado ao acaso ou à história, não havendo um mecanismo independente dos homens que asseguraria o seu funcionamento’. (Rosenfield, 1992, p. 32)

8.4. Na *Teoria da Justiça* (Rawls, 1971), os dois princípios devem ser, portanto, concebidos segundo um modelo de jogo democrático na medida em que articulam uma liberdade igual e uma eqüitativa igualdade de oportunidades, de forma a viabilizar uma sociedade cada vez mais justa, *fair*, cujas desigualdades são aceitáveis por estabelecerem critérios públicos de justiça, iguais para todos. A primazia do justo sobre o bem, ao contrário do utilitarismo, não permite o sacrifício de indivíduos em suas aspirações racionais, mas assegura que cada um (ou grupo de indivíduos) busque a realização de suas concepções do bem (diferentes e muitas vezes incompatíveis entre si) ao mesmo tempo em que todos compartilham um certo senso de justiça, o mínimo exigido para manter os termos razoáveis de uma cooperação social. Rawls concebe seu modelo de justiça como eqüidade precisamente para organizar as ideias e os princípios capazes de expressar a própria sociabilidade em termos desses critérios públicos, ou seja, a sociedade passa a ser “concebida como um

sistema eqüitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, vistos como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida.”(Rawls, 2000, p. 51)

Na medida em que a razão política é compartilhada por todos, publicamente, pode-se falar de uma democracia que se mostra como a melhor forma de governo do povo, pelo povo e para o povo. Políticas econômicas contemplariam, segundo Rawls, os mesmos requisitos inerentes ao utilitarismo. Na sua interlocução com Amartya Sen, seu colega de Harvard e Nobel de Economia, Rawls mostra que se há consequencialismo (*maximin* enquanto princípio de utilidade), este deve ser entendido em termos contratuais, procedimentais --como seria inclusive possível de ser formulado no próprio procedimento de representações práticas do imperativo categórico de Kant. De acordo com Sen, o utilitarismo pode ser considerado à luz da combinação dos três requisitos:

1. “*welfarismo*” [*welfarism*], requerendo que a bondade de um estado de coisas seja função apenas das informações sobre utilidade relativas a esse estado.
2. “*ranking pela soma*” [*sum-ranking*], requerendo que as informações sobre utilidade relativas a qualquer estado sejam avaliadas considerando apenas o somatório de todas as utilidades desse estado.
3. “*consequencialismo*” [*consequentialism*], requerendo que toda escolha --de ações, instituições, motivações, regras etc.--seja em última análise determinada pela bondade dos estados de coisas decorrentes.(Sen, 1999, p. 55)

A reformulação rawlsiana do seu liberalismo político procura manter a ideia diretriz da primazia do justo sobre o bem de forma a satisfazer parcialmente esses requisitos e de maneira incisiva realizar os requisitos inerentes a um consequencialismo contratual, igualitarista.

Além da prioridade do justo *vis à vis* das ideias do bem (Conferência V), as outras duas ideias centrais do *Liberalismo Político* são o consenso sobreposto e a razão pública, respectivamente tematizadas nas Conferências IV e VI. A questão do Judiciário nos remete ao problema da passagem de um consenso constitucional a um consenso sobreposto (§§ 6,7). No consenso constitucional, assegura Rawls, “uma constituição que satisfaz certos princípios básicos estabelece procedimentos eleitorais democráticos para moderar a rivalidade política no interior da sociedade”.(Rawls, 2000, p. 205) Princípios liberais de justiça, assim como o princípio da tolerância e as regras do jogo democrático, são endossados paulatinamente como *modus vivendi*, a partir do momento em que são adotados por uma constituição e passam a influenciar as próprias doutrinas abrangentes dos cidadãos em direção a um pluralismo razoável. Pelas reformas judiciais e emendas fundamentais, um consenso constitucional pode aprofundar os princípios liberais, viabilizando uma adesão generalizada --mesmo que inicialmente seja motivada por interesses pessoais, costumes ou tradições de doutrinas abrangentes (religiosas, morais e outras)-- e tornando um simples pluralismo em um pluralismo razoável, capaz de permitir a passagem para o consenso sobreposto. Rawls assume, portanto, que as doutrinas abrangentes sempre admitem “um espaço para o desenvolvimento de uma adesão independente à concepção política que ajuda a criar um consenso”.(Rawls, 2000, p. 215) O grande problema de posicionamentos intransigentes (por exemplo, de fundamentalistas e radicais) é o de não permitir a emergência de um consenso que viabilize a coexistência pacífica de interesses diferenciados, essencial para o processo democrático. Daí o papel fundamental da revisão judicial ou “revisão conduzida por um outro órgão” para que “juízes, ou as autoridades em questão, desenvolvam uma concepção política de justiça à luz da qual a

constituição, de acordo com sua visão, seja interpretada, e casos importantes sejam decididos”. E Rawls acrescenta,

“Somente então as leis promulgadas pelo legislativo podem ser declaradas constitucionais ou inconstitucionais; e somente então os juízes têm uma base razoável para interpretar os valores e critérios que a constituição incorpora ostensivamente. É claro que essas concepções terão um papel importante na política dos debates constitucionais”.(Rawls, 2000, p. 213)

Rawls tematiza, assim, o problema de como sair do mero *modus vivendi*, por exemplo, da tolerância liberal, em direção a um consenso constitucional onde tais princípios são efetivamente endossados e, posteriormente, encarnar o ideal de razão pública em práticas cotidianas que nos remetem ao consenso sobreposto, dentro do “império da lei” (*rule of law*) ou do chamado “estado democrático de direito” (*demokratische Rechtsstaat*). (Rawls, 2000, p. 263s.) É neste sentido, que Rawls identifica, no § 6, o supremo tribunal como exemplo de razão pública, mas com os devidos limites impostos pela constituição democrática e pela vontade geral:

(...) o poder supremo de um governo constitucional não pode caber ao legislativo, nem mesmo ao supremo tribunal, que é apenas o melhor intérprete judicial da constituição. O poder supremo é detido pelos três poderes, numa relação devidamente especificada de uns com os outros e sendo cada qual responsável perante o povo.(Rawls, 2000, 283)

8.5. Tramitam há vários anos no Congresso brasileiro inúmeros projetos legislativos que visam à reforma –institucional, constitucional e infraconstitucional – do Poder Judiciário, assim como incontáveis reformas

políticas que se arrastam há anos sem serem implementadas. Não poderíamos esgotar neste breve artigo a questão judiciária para além de uma articulação teórica entre direito e filosofia política, por exemplo, na economia e nas cada vez mais complexas relações sociais em suas diferenciações valorativas. Assim como o direito nos Estados emergentes se mostra cada vez mais politizado, os desafios do fenômeno da economia globalizada se estendem à atuação decisiva do judiciário na vida política dos países ditos desenvolvidos. Assim como a racionalidade jurídica é colocada em xeque nessas relações políticas, as políticas públicas exigem cada vez mais da função judicial e da efetividade normativa do direito nas relações entre o público e o privado. Apesar de sua autonomia e da não-subordinação do direito à moral segundo os parâmetros do contratualismo clássico (de Hobbes a Kant), a responsabilidade social da função judicial nos remete inevitavelmente à questão da ética na política. A impunidade e a corrupção que marcaram todo o desenvolvimento de nossa história política, através das diferentes experiências de nos afirmarmos como um regime constitucional, infelizmente, não eximem os supostos defensores da justiça, do direito e da lei em nosso País. Por trás de quase todos os golpes e esquemas de abuso do poder e da coisa pública, encontramos o recurso à lei e o apoio legal para infringi-la --por mais paradoxal que o pareça. Esta já seria, de resto, uma razão pragmática para endossarmos modelos contratualistas, em contraposição a modelos sistêmicos, empiristas e positivistas que tendem a questionar a fundamentação moral do judiciário e do político. Afinal, na medida em que fazemos depender da moral uma concepção de direito ou justiça estaríamos solapando a própria idealização de uma distribuição equitativa de bens primários, como se tratasse, em última análise, de uma aplicação extensiva da lei do talião ou de uma secularização formal da teologia

retributiva (crime e castigo). Por um lado, pode-se questionar que contrapor a justiça distributiva tal como ela é reformulada por Rawls a versões tradicionais de justiça retributiva seja um “falso dilema contemporâneo” precisamente porque a concepção política de *justice as fairness* se propõe, acima de tudo, a dar conta do *cuique suum*, ou seja, a justificar em que medida deve-se exigir que a cada um seja dado (ou retribuído) o que é seu, o que lhe é próprio, de direito. Por outro lado, numa formulação alternativa extrema, no outro pólo do espectro das teorias da justiça (não-cognitivas, pós-modernas), poderíamos aludir à impossibilidade de justiça, como o sugere Jacques Derrida, precisamente por não haver uma tal medida transcendental de propriedade, apropriação (enquanto apropriação e expropriação, no sentido heideggeriano): “desconstrução é justiça”, na medida em que “todo outro é totalmente outro” (*tout autre est tout autre*) e seria portanto impossível dizer ou pensar a justiça sem incorrer na aporia de não fazer jus ao Outro, ao que lhe é próprio, *de jure*.(Derrida, 1992a; 1992b) Em ambos os casos, voltamos à questão do profetismo social: “como devemos, então, viver?” (Ezequiel 33:10)

A proposta de Rawls é que procuremos resolver questões de justiça social, hoje, através do modelo paradigmático da filosofia política moderna-- o contratualismo-- com sua correlação diretriz entre liberdade e igualdade. Assim como Locke e Rousseau foram capazes de desenvolver uma versão mais elaborada do contrato social a partir de suas críticas ao absolutismo e racionalismo de Hobbes, também Rawls se apropria daqueles autores segundo uma “interpretação kantiana” capaz de reconciliar as liberdades dos modernos e dos antigos, os ideais liberais (como a tolerância e as liberdades fundamentais) com os republicanos (tais como a participação e a soberania popular).(Rawls, 1971, § 40; 2000, VIII) A fim de não incorrerem em moralismo,

proselitismo religioso ou fundacionalismo metafísico, somos levados a buscar uma concepção especificamente política de justiça, de forma a viabilizar a convivência de doutrinas abrangentes incompatíveis. Embora outros autores, particularmente Habermas, tenham apresentado outros modelos alternativos (por exemplo, uma “terceira via” com relação a universalistas e comunitaristas, liberais e socialistas, ou uma “teoria deliberativo-participativa da democracia”), a contribuição de Rawls se mantém como uma das mais originais e instrutivas, tendo servido inclusive para motivar críticas imanentes (ou *family feuds* como a que envolveu Habermas e seus epígonos) e críticas radicalmente opostas (como a de neo-marxistas e neo-hegelianos) ao seu liberalismo político. A idéia central do modelo rawlsiano é que sociedades democráticas, onde coexistem doutrinas abrangentes razoáveis, podem endossar uma teoria da justiça como equidade (Rawls, 1996, p. 375). Uma tal teoria é, portanto, liberal e especificamente política na medida em que é auto-suficiente (*freestanding*, segundo Rawls, ao contrário da teoria habermasiana do agir comunicativo), isto é, em que se limita à categoria do político sem adentrar em questões propriamente metafísicas ou teórico-filosóficas (*The central idea is that political liberalism moves within the category of the political and leaves philosophy as it is*). Foi com o intuito de responder a vários mal-entendidos e de rever algumas formulações errôneas (*misleading*) que Rawls revisitou sistemática e meticulosamente sua teoria da justiça. A concepção filosófica da pessoa (antropologia filosófica) é, dessa forma, substituída por uma concepção política de cidadãos como livres e iguais. Quanto ao construtivismo político, sua tarefa é de conectar o conteúdo dos princípios políticos da justiça com tal concepção política de cidadãos como livres e iguais. A posição original passa a ser entendida juntamente com o dispositivo correlato do equilíbrio reflexivo. Partimos da conjectura: “quais são os

princípios mais razoáveis de justiça política para uma democracia constitucional cujos cidadãos são considerados livres e iguais, razoáveis e racionais?” A resposta é que devemos localizar tais princípios como sendo fornecidos por um dispositivo procedimental de representação em que as partes contratantes racionais (*trustees of citizens, one for each* --delegadas para cada cidadão) estão situadas em condições razoáveis e absolutamente limitadas, coagidas, por essas condições. É assim que somos constantemente levados a rever, revisar e calibrar nossos juízos após sistemática e contínua reflexão. Rawls manterá, nas suas réplicas a Habermas e aos críticos da teoria da justiça, que se trata, em última análise, de recorrermos a um equilíbrio reflexivo amplo, geral, pleno e intersubjetivo. (Rawls, 1996, p. 384 n. 16) Os estágios da convenção constitucional, assembléia legislativa e revisão judicial encontram aqui sua razão pública de intermediar junto ao povo, “nós” (*we the people*) que compartilhamos uma cultura pública democrática e um certo senso de justiça, entre um tal equilíbrio reflexivo amplo e os princípios de justiça a serem escolhidos na posição original. Como foi enfatizado acima, a grande questão que Rawls se coloca é de investigar como “doutrinas abrangentes” efetivamente justificam o núcleo especificamente político do consenso sobreposto, se uma tal “concepção política” é percebida como sendo auto-suficiente e razoável? Rawls procede a uma resposta tríplice, dirigida ao seu interlocutor mais ilustre:

1. uma justificação *pro tanto*, onde apenas valores políticos contam --embora uma justificativa política *pro tanto* possa ser traspassada (trespassada, passada por cima, *overriden*) por doutrinas abrangentes;
2. uma justificação plena da concepção política por um indivíduo na sociedade --na medida em que cada um afirma tanto uma concepção política e uma doutrina abrangente --nem que seja nula, como o agnosticismo ou o ceticismo;

3. uma justificação pública pela sociedade política, segundo a qual tal justificação é sedimentada, arraigada, encrustrada nas diversas doutrinas abrangentes razoáveis, na medida em que passa a fazer parte da natureza política e cultural de uma sociedade democrática pluralista. (Rawls, 1996, p. 386s.)

Rawls concorda plenamente com Habermas no que diz respeito à correlação entre democracia e direito constitucional: não há sociedade justa sem uma constituição justa. Portanto, o equilíbrio reflexivo nos remete inevitavelmente a convenções e instâncias de reformas constitucionais, reformas do judiciário e do Estado democrático de direito. Num certo sentido, nós somos sempre em via de nos democratizar, em plena prática cotidiana da democratização, assim como a força normativa do procedimentalismo reside na busca incansável da sociedade bem-ordenada através da estabilização de sua estrutura básica. Não há lugar para um retorno utópico à gênese solene e absoluta da justiça, na Carta Magna ou no grande Legislador rousseauiano. (Rawls, 1996, p. 402) Ao contrário, sempre partimos de onde estamos, da cultura política que somos hoje, *hic et nunc* –resultante de vários séculos de erros e desacertos. Todavia, nós que vivenciamos a democratização no Brasil pós-militar e pós-Collor, hoje, somos responsáveis pela estabilidade democrática que mantemos e construímos ou pomos tudo a perder. Segundo Rawls --e em pleno acordo com o profeta Ezequiel--, cada geração deve se responsabilizar pelas suas escolhas e pelas suas práticas efetivas *vis à vis* dos princípios fundantes da própria justiça. Rawls chega a aludir à reforma da constituição da Virgínia, citando a carta de Thomas Jefferson a Samuel Kercheval, de 1816, onde o presidente estadunidense defende que cada geração deveria escolher sua própria constituição em convenção a cada 19 ou 20

anos. (Rawls, 1996, p. 408) De certo modo, o povo *deve* ter o governo que merece. Assim como exigimos hoje que a estrutura legal seja simplificada de forma a ser acessível pelo grande público e que haja mais transparência em processos decisórios que envolvem a gestão da coisa pública—inclusive a cassação, a prisão e a punição exemplar de juízes e parlamentares que afrontam a própria Justiça—, somos cúmplices de muitos atentados contra a democracia e o império da lei, seja pela indiferença e apatia política, seja pela inércia social em relações da esfera privada que mantêm o mesmo tipo de corporativismo, fisiologismo e paternalismo que caracterizam a formação de um *ethos* nacional macunaímico, sem ética nem caráter.

CAPÍTULO NOVE

Rawls, Contrato Social e Justiça Social: Do Contratualismo Moral ao Construtivismo Político

9.1. A recepção da teoria crítica no Brasil coincide com o início da ditadura militar. Podemos pensar aqui nos pioneiros e suas obras seminais, tais como José Guilherme Merquior (*Razão do Poema*) e Roberto Schwarz (*A Sereia e o Desconfiado*), no início da década de 60, seguindo vários dos pensadores que estiveram no celebrado seminário sobre Das Kapital de Marx (1958-1959)— José Arthur Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth e Fernando Henrique Cardoso, Bento Prado Jr., Francisco Weffort, Michael Löwy, Roberto Schwarz, Leandro Konder e Sérgio Paulo Rouanet. Além dos últimos diretores do Instituto de Pesquisa Social que estiveram em Porto Alegre, Rio e São Paulo (Habermas e Honneth), tivemos a nossa *deutsche Verbindung* (*German Connection*) com Barbara Freitag e Hans-Georg Flickinger, dentre outros. Mais recentemente, Vladimir Safatle lançou um instigante volume intitulado *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*, cuja recepção podemos inserir na teoria crítica brasileira de última geração —à qual também pertencemos, juntamente com Marcos Nobre, Jessé Souza, Marcelo Neves, Rodrigo Duarte, Ricardo Timm de Souza, Marcia Tiburi, Leonardo Avritzer, Alessandro Pinzani, Delamar Dutra, Luiz Bernardo Araújo, Luiz Repa, Rúrion Soares, Denilson Werle, Emil Sobottka, Filipe Campelo e tantos outros. No Sul do Brasil, Nelson Boeira, João Carlos Brum Torres e Denis Rosenfield têm se

destacado como alguns dos mais importantes filósofos políticos em constante busca de autocompreensão da nossa realidade política e social. Um tema rawlsiano lhes tem sido particularmente caro, a saber, o da razão pública e conceitos correlatos, sobretudo em processos decisórios e deliberativos, em busca de justificativas para a ação racional que visa a promoção do bem comum. Boeira argumenta de forma convincente em favor da formulação autóctone de uma concepção pública de deliberação e processos decisórios para a implementação de políticas sociais e procedimentos na administração pública. Neste sentido, gostaria de retomar o problema do contratualismo em Rawls, com o intuito de mostrar em que sentido a sua reformulação ainda se faz necessária para uma abordagem construtivista que parta de uma situação concreta de desigualdades e conflitos socioeconômicos e logre integrar questões normativas com os problemas metafísicos do eu e da identidade pessoal num mesmo nível de argumentação justificatória.

A obra-prima de John Rawls tem sido consensualmente avaliada como a mais importante e original contribuição em ética, filosofia do direito e filosofia política na segunda metade do século passado. Hoje, passados mais de quarenta e cinco anos desde a sua publicação, *A Theory of Justice* permanece um dos mais importantes marcos teóricos para pensarmos o futuro da democracia no mundo inteiro – não apenas em sociedades liberais consolidadas mas ainda em democracias emergentes, como a nossa própria democracia brasileira e a de tantos outros países emergentes, na América Latina, na Europa do Leste, na Ásia e na África. Decerto uma avaliação mais justa e precisa dessa obra em particular nos remete às modificações feitas pelo próprio autor na revisão do texto original para a versão alemã em 1975, assinaladas nos prefácios que ele mesmo redigiu para as edições francesa (1987) e brasileira (1990), e sobretudo nos escritos

em torno do construtivismo kantiano e do liberalismo político, seguindo as *Deney Lectures* de 1980. Se quisermos resumir em uma única palavra em que consiste a grande inovação de Rawls para justificar em termos normativos sua concepção filosófica de democracia constitucional em nossos dias podemos sugerir o seu conceito de construtivismo correlato ao procedimentalismo que caracteriza o seu liberalismo político e constitucionalismo efetivo. Interessantemente, tal conceito de construtivismo não foi explicitamente desenvolvido em seu texto de 1971, onde o termo não ocorre, mas é pressuposto na medida em que a proposta rawlsiana é entendida como um modelo construtivista de justificativa ético-normativa da justiça social em contraposição a modelos intuicionistas.

9.2. Gostaria de tratar aqui do problema metaético do construtivismo em torno do chamado “argumento da congruência” (*congruence argument*), supostamente abandonado por Rawls em 1993, quando reconhece a impossibilidade de justificar a primazia do justo sobre o bem para abandonar uma concepção abrangente da justiça como equidade em favor de uma concepção especificamente política de justiça social. O problema metaético do argumento da congruência consiste em afirmar, por um lado, a primazia do justo sobre o bem, segundo um construtivismo moral não-intuicionista e antirrealista, ao mesmo tempo em que acaba por favorecer um construtivismo político e uma ideia de autonomia política para viabilizar o consenso de sobreposição capaz de abrigar diferentes doutrinas abrangentes, dado o fato do pluralismo razoável. O problema aparentemente incontornável, segundo o próprio Rawls, consiste em que uma sociedade bem-ordenada poderia incluir também indivíduos razoáveis que eventualmente rejeitariam a interpretação kantiana e o papel fundamental acordado à autonomia moral e, conseqüentemente, à primazia do justo sobre o bem. Creio que encontramos aqui o aporético

problema da fundamentação moral do direito e do político, que perduram nas tentativas de autores contemporâneos como Rawls e Habermas em seus engenhosos esforços de reabilitar um modelo deontológico de inspiração kantiana para justificar o universalismo ético-normativo em resposta aos desafios do relativismo cultural.

Se há dois conceitos de difícil --ou para muitos, impossível-- reconciliação na teoria da justiça de John Rawls, “Metaética” e “Justiça Social” ocupam decerto um lugar proeminente. Na medida em que procura deliberadamente evitar questões metaéticas, metafísicas e epistemológicas na sua formulação de uma concepção política de justiça como equidade, Rawls parece fadado a incorrer nos mesmos tipos de dualismos kantianos que se propõe a superar, notadamente entre um nível ético-normativo reivindicado na posição original e na ideia correlata de sociedade bem-ordenada e um nível empírico, concreto, onde pessoas, relações e instituições sociais se atribuem, asseguram e realizam direitos e deveres inerentes a uma sociedade em que há efetivamente justiça social. À luz das interlocuções entre Rawls e seus epígonos, comunitaristas e adeptos de uma teoria crítica da sociedade (por exemplo, Sandel, Walzer, Habermas, Honneth e Forst), podemos falar de um verdadeiro déficit normativo correlato a um déficit sociológico na teoria rawlsiana da justiça, que dificilmente seriam resolvidos sem abandonar um desses vetores conceituais do seu procedimentalismo (nos primeiros textos culminando com *A Theory of Justice*) e do seu construtivismo político (nos escritos tardios, a partir das *Dewey Lectures* levando ao *Political Liberalism* e *The Law of Peoples* nos anos 90). Certamente, a concepção normativa de pessoa e sociedade, à luz da concepção correlata de equilíbrio reflexivo pode nos ajudar a reformular o construtivismo rawlsiano de forma a preencher as lacunas metodológico-conceituais entre esses dois momentos de sua pesquisa sobre a racionalidade prática.

9.3. Se em *A Theory of Justice* a posição original representa o ponto de vista a partir do qual os seus membros olham o mundo (TJ § 40), as reformulações tardias (em *Political Liberalism*) respondem à questão diretriz: quais são os princípios para efetivar a liberdade e a igualdade inerentes a um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais? Assim, pode-se retomar o que seria abstraído na teoria ideal, quando se coloca a questão circunstancial: Em que condições se dá o contrato social? Com efeito, somente assim pode-se entender a natureza procedimental da teoria da justiça, em particular, a pressuposição do véu de ignorância (*veil of ignorance*) na posição original enquanto dispositivo de representação (*device of representation*), de forma a abstrair-se de contingências do mundo social. Portanto, na medida em que direitos, valores e normas politicamente objetivados numa Constituição são reivindicados através de práticas cotidianas intersubjetivas (pelo voto, por reformas constitucionais, por atos de desobediência civil, pelo exercício pleno da cidadania) as aparentes defasagens entre os ideais reguladores de uma situação hipotética (situação original, sociedade bem-ordenada, os dois princípios da justiça) e nossas experiências concretas de existência social são gradativamente corrigidas de forma a “consolidar” (*to entrench*) o processo democrático-constitucional.

Mesmo em seu texto de 1971, Rawls logra articular razão, democracia e constituição à luz de um argumento construtivista de congruência entre o justo e o bem, antecipando as implicações do seu modelo coerentista do equilíbrio reflexivo, em sentido amplo.

Creio que podemos revisitar o problema metaético da justiça social em termos epistêmico-morais e epistêmico-sociais, distinguindo a questão dos juízos e crenças morais da questão psicológico-moral dos desejos e da motivação do agente moral. Decerto, em ambos os casos, temos de dar conta de nossos “comprometimentos ontológicos”

(*ontological commitments*), que podem nos remeter não apenas a concepções de ontologia social e de antropologia filosófica, mas ainda a concepções semântico-formais e metafísicas em filosofia da linguagem, teoria da verdade e filosofia da mente. O que me interessa aqui é o modo de abordar o problema rawlsiano do procedimento de deliberação e processos decisórios na formulação de regras a serem seguidas socialmente. Quando comparamos os textos anteriores e posteriores à formulação da teoria da justiça como equidade de 1971, quanto ao problema do procedimento (procedure, traduzindo o termo kantiano *Verfahren*) notamos uma verdadeira convergência ontológico-semântica que só poderia ser justificada em termos contratuais construtivistas, como Rawls tentaria fazê-lo nos anos 80. Por exemplo, Rawls já observara em um texto seminal de 1951,

“The question with which we shall be concerned can be stated as follows: Does there exist a reasonable decision procedure which is sufficiently strong, at least in some cases, to determine the manner in which competing interests should be adjudicated, and, in instances of conflict, one interest given preference over another; and, further, can the existence of this procedure, as well as its reasonableness, be established by rational methods of inquiry? In order to answer both parts of this question in the affirmative, it is necessary to describe a reasonable procedure and then to evidence that it satisfies certain criteria.”⁶⁷

9.4. Os critérios em questão são justamente os critérios construtivos que seriam mencionados no texto de 1971 quando Rawls busca reformular em termos

⁶⁷ J. Rawls, “Outline of a Decision Procedure for Ethics,” originariamente publicado na *Philosophical Review* 60/2 (1951): p. 177.

procedimentais uma teoria do contrato social que dê conta da correlação igualitária entre liberdade e igualdade na escolha dos princípios de justiça. De acordo com Rawls, o intuicionismo pode ser tomado como “uma doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pesar e comparar perguntando-nos qual equilíbrio, em nosso entendimento mais refletido, é o mais justo”. E acrescenta que, para o intuicionista, “não existem critérios construtivos de ordem superior para determinar a importância adequada de princípios concorrentes da justiça”.⁶⁸ Segundo Rawls, “o intuicionismo afirma que em nossos julgamentos sobre a justiça social devemos atingir uma pluralidade de princípios básicos a respeito dos quais possamos apenas dizer que nos parece mais correto equilibrá-los de um certo modo e não de outro”.⁶⁹ Rawls argumenta que “não há critérios implícitos [*constructive criteria*] que estabeleçam a sua racionalidade”, por exemplo, quando usamos uma figura geométrica ou uma função matemática plenamente capazes de descrever princípios morais em equilíbrio. Em última análise, de acordo com Rawls, “a característica distintiva das visões intuicionistas não está no fato de serem teleológicas ou deontológicas, mas na importância proeminente que conferem ao apelo às nossas capacidades intuitivas, sem dispor de critérios implícitos [*constructive criteria*] e reconhecidamente éticos”.⁷⁰ Em TJ § 9, ao defender justiça como equidade em oposição ao utilitarismo, Rawls assevera que “não foi apresentada nenhuma teoria [*constructive*] alternativa que tenha as mesmas virtudes de clareza e sistematização” na medida em que “o intuicionismo não é construtivo [*constructive*], o

⁶⁸ J. Rawls, *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p. 36s. Doravante, abreviado TJ.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

perfeccionismo é inaceitável”(p. 56) Finalmente, em TJ p. 597, Rawls afirma que uma sociedade bem-ordenada oferece “alternativas construtivas” para responder à suspeita de que alguma forma de inveja seria inevitavelmente pressuposta na formulação de um igualitarismo ético-político. Em última análise, segundo Rawls, “devemos tentar construir um outro tipo de visão, que tenha as mesmas virtudes de clareza e sistematicidade e forneça uma interpretação mais discriminatória de nossas sensibilidades morais.” Em todas essas citações extraídas do texto de 1971, Rawls defende um procedimento de construção enquanto alternativa construtiva a modelos intuicionistas, utilitaristas e perfeccionistas, na reformulação de um igualitarismo. Claramente Rawls procurou articular uma justificativa de razão prática com uma concepção de contratualismo de forma a mostrar que o construtivismo ou interpretação kantiana de sua teoria da justiça como equidade faz jus a uma eficaz democracia constitucional, isto é, fornece a as suas razões de justiça, “reasons of justice”, como procurou fazer em *A Theory of Justice*. Em contraposição a concepções realistas intuicionistas como as de Moore no início do século passado ou dos racionalistas estudados por Rawls (notadamente, Clarke, Price, Leibniz, Wolff e sobretudo Sidgwick)⁷¹, o construtivismo não parte de “fatos morais” ou de “critérios intuitivos” inerentes a uma racionalidade prática, mas procura justamente construir, reconstituir ou reconstruir o processo e o procedimento de justificação epistêmico-moral em termos heurísticos. Nas palavras de Carla Bagnoli,

“Constructivism in ethics is the view that insofar as there are normative truths, e.g., truths about what we ought to do, they are in some sense determined

⁷¹ Cf. J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Ed. Barbara Herman. Harvard University Press, 2000.

by an idealized process of rational deliberation, choice, or agreement. As a 'metaethical account'—whether there are any normative truths and what they are like—constructivism holds that there are normative truths. These truths are not fixed by facts that are independent of the practical standpoint, however characterized; rather, they are constituted by what agents would agree to under some specified conditions of choice”.⁷²

Bagnoli mostra de maneira exitosa como o construtivismo rawlsiano reabilita uma concepção contratualista que possa se opor ao realismo moral dos intuicionistas (que postulam um reino de valores ou formas platônicas em critérios construtivos de racionalidade prática) e ao ceticismo moral decorrente da crítica wittgensteiniana ao realismo platônico e ao “seguir regras” em uma linguagem privada, desvinculada de instituições sociais. Rawls procura destarte uma reformulação construtivista do universalismo ético-moral, capaz de responder aos desafios do relativismo cultural de nosso século, mas parece comprometer o que seria uma versão moral do contratualismo (*contractarianism*, segundo alguns que o contrapõem ao *contractualism*).

9.5. Em seu mais recente trabalho em torno do problema da normatividade ético-moral capaz de atender às exigências analítico-conceituais de uma teoria da racionalidade e de teorias da identidade pessoal, Derek Parfit revisita o problema dos limites do contratualismo, seguindo uma concepção universalizável de acordo (moral ou político) que seria mitigada e calibrada pelos processos decisórios e de formação de vontade e de subjetividade

⁷² C. Bagnoli, “Constructivism in Metaethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-metaethics/>>

pessoal, seguindo um caminho que foi iniciado pela conjunção constante da deliberação racional com o equilíbrio reflexivo inerentes ao construtivismo rawlsiano. De acordo com Parfit,

“Most Contractualists ask us to imagine that we and others are trying to reach agreement on which moral principles everyone will accept. According to what we can call the Rational Agreement Formula: Everyone ought to follow the principles to whose being universally accepted it would be rational for everyone to agree. Some Contractualists appeal instead to the principles to whose being universally followed—or successfully acted upon—it would be rational for everyone to agree. Most of my claims would apply to such versions of Contractualism, to which I shall return. I shall say that we choose the principles to whose universal acceptance we agree. We choose rationally, most Contractualists assume, if our choice would be best or expectably-best for ourselves. We can start with that assumption.”⁷³

Embora Rawls também apele para a Fórmula do Acordo Racional, segundo Parfit, ele defende uma reformulação contratualista de moralidade que deve ser confinada a uma cosmovisão ou doutrina moral abrangente, de forma que o seu liberalismo igualitário possa esquivar-se de um fundamento ou justificativa metaética para a ação de atores sociais e agentes políticos. A deliberação sempre excede os pressupostos da ação racional embasada ou condicionada por desejos, motivações e liberdade de escolha individuais. Parfit viu com justeza que Rawls não fez essa suposição, precisamente porque considerava casos em

⁷³ D. Parfit, *On What Matters*, vol. I. Oxford University Press, 2011, p. 343.

que poderia ser racional ou razoável fazermos o que a justiça exige em detrimento de juízos morais e processos de deliberação pessoais. Neste sentido, o termo *contractualism* deliberadamente escolhido por T.M. Scanlon para se contrapor a modelos hobbesianos (como o de uma moral de acordo, segundo a fórmula de Gauthier), denominados *contractarian*, não seduziu ou convenceu John Rawls, que manteve, segundo Samuel Freeman, o uso sistemático do termo *contractarian* para caracterizar a sua própria concepção de justiça social, embora reconhecesse as limitações de estender tal uso a teorias morais em geral.⁷⁴ Ora, de acordo com tal concepção de construtivismo, a diferenciação entre metaética e ética normativa, substantiva ou prática tende a ser minimizada ou descartada, como tem argumentado outra discípula de Rawls, Christine Korsgaard.⁷⁵ A chamada “esquiva metaética” (*avoidance*) da teoria da justiça seria destarte correlata ao problema kantiano do construtivismo moral, enquanto alternativa não-intuicionista ao realismo moral (em suas premissas naturalistas e não-naturalistas), e a solução proposta por Rawls iria na direção de sua superação através de um construtivismo político, que acabaria deixando em aberto o problema da relação do argumento metaético da filosofia moral com a sua aplicabilidade em ética aplicada, filosofia política e suas implicações jurídicas, sociais e sistêmicas de uma maneira mais ampla. A meu ver, nisso consiste ironicamente o sentido metaético mais fundamental, enquanto problema da normatividade por excelência, em seus pressupostos semântico-ontológicos. Rawls defende, portanto, uma versão de construtivismo político que não depende diretamente de uma concepção moral de

⁷⁴ Cf. S. Freeman, “The burdens of public justification: constructivism, contractualism, and publicity.” *Politics, Philosophy & Economics* 6(1) p. 6.

⁷⁵ Cf. C. Korsgaard, *Self-Constitution: Action, Identity, and Integrity*. Oxford University Press, 2009.

contratualismo, segundo uma reformulação de coerentismo epistêmico-moral, onde teoria ideal e teoria não-ideal são constantemente articuladas e reconfiguradas em equilíbrio reflexivo. O erro de leituras analíticas realistas como a de David Brink consiste em reduzir o construtivismo a um conjunto de crenças enquanto regras para ação, sem atentar para o fato do pluralismo razoável, ou seja, que o construtivismo em questão é oriundo de uma leitura pragmatista (uma interpretação bastante plausível da razão prática kantiana, sugerida por Dewey e Peirce), que rechaça o intuicionismo teórico com relação ao “seguir regras” em atividades, ações e práticas cotidianas. Neste sentido, Rawls está em acordo com a articulação pragmatista estabelecida por Jim Garrison quanto ao papel da linguagem como instrumento do agir comunicativo-pragmático (*tool of tools*), seu instrumentalismo (como na gramaticalidade, evocada em TJ) e a emergente construção social do eu e suas crenças.⁷⁶ Assim, devemos diferenciar, como sugeriu Ian Hacking, o construto enquanto produto (no caso, na formulação dos princípios de justiça) e o processo ou procedimento de construção (*the clear distinction that is lacking in social constructionism generally between construction as a product and as a process can also be seen to some extent in constructivism*).⁷⁷ A interpretação construtivista da famosa seção 40 da TJ não recorre, em última análise, a outras crenças (princípios, valores ou normas anteriores a uma crença moral), ao contrário do intuicionismo racional, adotado como teste de máximas por qualquer agente cognoscente. Assim como não há uma ordem normativa (não-natural ou mesmo em termos naturalistas, pouco importa) anterior a uma

⁷⁶ J. Garrison, “Deweyan Pragmatism and the Epistemology of Contemporary Social Constructivism,” *American Educational Research Journal* Vol. 32, No. 4 (Winter, 1995): p. 716-740.

⁷⁷ Cf. I. Hacking, *The social construction of what?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 58.

concepção normativa de pessoa, desde sempre correlata à sociedade. Ao contrário de Kant, para quem o fato da razão e a consciência moral determinam uma concepção de pessoa racional, Rawls pode retomar tal procedimento aplicado a processos deliberativos e decisórios entre pessoas razoáveis, livres e iguais.

Lembramos, em guisa de conclusão, que ao contrário do que se pensa, a concepção do construtivismo político ou de um construcionismo social mitigado não se originou de autores pós-modernos ou com ideias radicais em estudos culturais e filosofia continental ou pós-estruturalista, mas vem diretamente da sociologia dos anos 1960. O construcionismo social pode ser encontrado em diferentes tradições que lidaram com o problema de uma sociologia do conhecimento nos anos 60, notadamente após a publicação do trabalho de Karl Mannheim e releituras fenomenológicas de uma sociologia da ciência. A própria ideia de epistemologia social e seu programa de pesquisa emergiram e se desenvolveram, em grande parte, para refutar posições subjetivistas, relativistas e pós-modernas que tendem a reduzir a racionalidade e a ação ao poder e a uma suposta “construção social” de paradigmas intersubjetivos.⁷⁸ Foi sobretudo a partir da publicação da obra seminal de Berger e Luckmann, *The Social Construction of Reality* em 1966, que o construcionismo social se propôs como teoria social com um enfoque de aspectos objetivos e subjetivos de uma realidade social complexa.⁷⁹ A crítica comunitarista do individualismo liberal viabilizou, assim, uma reformulação do contratualismo moral de Rawls nos termos propriamente políticos de seu construtivismo não-abarangente (noncomprehensive), permitindo ainda uma

⁷⁸ Cf. *Social epistemology: Essential readings*. Edited by Alvin I. Goldman and Dennis Whitcomb. Oxford University Press, 2011, p. 55.

⁷⁹ Cf. P. Berger & T. Luckmann, *The social construction of reality: A treatise in sociology of knowledge*. Garden City, NY: Doubleday, 1966.

aproximação de concepções hermenêuticas, reconstrutivas e construcionistas da deliberação política. Outrossim, o papel da reflexividade em tal concepção de normatividade procedimental acaba por desvelar horizontes possíveis de significação e de ação moral, de como devemos nos conceber a nós mesmos como pessoas normativas em casos particulares, em constante equilíbrio reflexivo com a nossa historicidade e sociabilidade. Ao contrário do aspecto meramente passivo de uma fenomenologia da vida social e do materialismo eliminacionista (em concepções unilaterais da socialização, reprodução social, educação e assim por diante), o construtivismo revela uma postura ativa que reflete a atitude de “pró-agentes” que se motivam, deliberam e decidem agir moralmente. Assim, um ato pode ser considerado como justo somente se se afigura justo a uma pessoa moralmente competente em circunstâncias ideais (onde as pessoas morais reconhecem publicamente os princípios da justiça). A ideia de Rawls de que a concepção normativa de pessoa também deve abordar o problema dos meios para a justiça inter-geracional, pensando em gerações futuras, mostra que tudo o que faz uma pessoa conforme o tempo passa, para além da teoria humeana do eu como feixe (*bundle theory of self*) e para além da visão substancialista de personalidade continuada, aponta para uma prioridade do eu sobre seus fins, pois não podem ser reduzidos a passivos acumulados, objetivos, atributos e propósitos suscitados pela experiência. Na fórmula lapidar de Korsgaard, o eu “não é simplesmente um produto dos caprichos das circunstâncias, mas sempre, irredutivelmente, um agente ativo e disposto, distinguível des meus entornos, e capaz de escolha.”⁸⁰

⁸⁰ C. Korsgaard, op. cit., p. 19.

CAPÍTULO DEZ

Hermenêutica dos Direitos Humanos

10.1. Quando falamos hoje de uma “hermenêutica dos direitos humanos”, lidamos acima de tudo com um problema de fundamentação filosófica, visando responder às questões “o que são, afinal, os direitos humanos?” e “por que e como devemos defendê-los?” Tais questões são inseparáveis do questionamento programático desse livro, a saber, como vincular o discurso teórico-filosófico a nossas práticas cotidianas e institucionais, notadamente políticas públicas que efetivamente asseguram uma vida humana digna que assegura e promove os direitos humanos? A própria articulação entre vida e direitos humanos traz em si um problema ontológico-semântico, na medida em que podemos nos perguntar se o adjetivo “humanos” qualifica não apenas os “direitos” mas também a “vida” em questão. Afinal, se tomarmos a concepção de vida num sentido mais amplo, como temos aprendido sobretudo com os nossos amigos orientais e de culturas indígenas, tanto a vida humana quanto os direitos humanos nos remeteriam a uma visão deveras antropocêntrica de vida e natureza, na qual os seres humanos ocupariam um lugar de destaque, mais ou menos como “coroa da criação” segundo uma conhecida metáfora da tradição judaico-cristã. Com a emergência da ética animal e de movimentos em favor dos direitos dos animais nos anos 70, ficou cada vez mais difícil defender uma concepção “especista” que privilegia o ser humano em detrimento das demais espécies, sobretudo agora quando podemos também falar de pessoas não-humanas. Por outro lado, com a emergência de uma ética ambiental e com a consolidação de uma conscientização ecológica global, não parece apropriado exaltarmos a vida humana em

detrimento da fauna e da flora que têm sido ameaçadas pela dominação e exploração humana da natureza. Parece-nos, portanto, que seria mais interessante entendermos como o ser humano acabou roubando a cena nos processos evolucionários da natureza justamente porque pensou que era o ator principal, quando na verdade ainda continua buscando compreender qual é, afinal, o seu lugar no vasto universo, parafraseando a obra de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). Ao menos hoje mais do que nunca, reconhecemos que a dominação irresponsável e abusiva da natureza, a destruição sistemática de seus ecossistemas e as guerras que temos travado contra outros seres humanos a fim de supostamente garantir uma dominação hegemônica apenas contribuem para o nosso próprio aniquilamento. A autopreservação do ser humano, hoje mais do que nunca, é correlata à nossa autocompreensão e à nossa compreensão de sustentabilidade, não apenas de nosso meio ambiente mas de nossas instituições sociais, econômicas, jurídicas e políticas. Somente uma visão de sustentabilidade abrangente pode nos assegurar um futuro promissor, para nós mesmos e futuras gerações, assim como para outras espécies de vida animal e vegetal. Uma hermenêutica dos direitos humanos parte, outrossim, das premissas diretrizes de que, como dizia Hans-Georg Gadamer, o ser que pode ser compreendido é linguagem e toda autocompreensão é correlata a uma consciência histórica.⁸¹ Isso significa que uma hermenêutica filosófica dos direitos humanos pressupõe um programa interdisciplinar de pesquisas empíricas em constante diálogo intercultural com diferentes tradições filosóficas, num processo reflexivo de autocompreensão da história, da linguagem e das culturas que contribuem para entendermos a chamada “natureza

⁸¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1986 [1960], p. xxii. Cf. cap. 7.

humana”. Podemos, destarte, revisitar algumas articulações entre a vida social humana e suas peripécias de guerra e paz nas inúmeras tentativas da filosofia ocidental se reconciliar com o seu Outro –o outro abstrato da razão, o outro demonizado das ideologias e o outro concreto que irrompe como ameaça no horizonte das identidades culturais.

A fim de revisitar o problema da fundamentação dos direitos humanos no século XXI, seria necessário, portanto, abordar pelo menos três níveis diferenciados de argumentação filosófica, a saber: (1) o problema ontológico-semântico, compreendendo questões epistêmicas de significado e de linguagem, visando uma definição do que são os direitos humanos; (2) o problema da antropologia filosófica e da historicidade em torno da chamada “natureza humana” ou da especificidade antropocêntrica dos direitos humanos; (3) o problema hermenêutico de como interpretar, justificar e defender os direitos humanos, inclusive numa abordagem intercultural, transcultural ou multicultural, e em que medida tal viés hermenêutico teria ainda alguma pretensão de validade universalista. Tentaremos esboçar esses três níveis, sobretudo o problema da correlação entre universalizabilidade e dignidade humana à luz das indelévels contribuições do cosmopolitismo de Immanuel Kant e de pensadores da civilização contemporânea para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos hoje. Com efeito, autores contemporâneos como John Rawls, Norberto Bobbio, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Otfried Höffe, Thomas Pogge, Bernard Bourgeois e Axel Honneth têm contribuído de maneira decisiva nas últimas décadas para uma fundamentação filosófica dos direitos humanos, ao levar em conta a dimensão interdisciplinar de uma abordagem dos três níveis supracitados, sobretudo com relação às contribuições da economia, da teoria política, da

psicologia social e das ciências jurídicas.⁸² Partindo das interpretações universalistas e comunitaristas do problema da fundamentação filosófica dos direitos humanos, creio ser possível demonstrar em que sentido o cosmopolitismo de inspiração kantiana ainda se mostra um modelo altamente defensável, através das transformações semânticas operadas pela crítica hegeliano-marxista (esp. Escola de Frankfurt) e pelas recentes apropriações de autores liberais e republicanos como Rawls e Habermas. Embora as concepções universalistas dos direitos humanos nos remetam inevitavelmente ao jusnaturalismo e a formulações dos direitos naturais em modelos do contrato social, notadamente em Locke, Rousseau e Kant, o cosmopolitismo permanece o modelo mais apropriado para dar conta da tensão constante entre o relativismo cultural e as reivindicações dogmáticas de doutrinas abrangentes (morais, ideológicas ou religiosas, fundamentalistas ou não). Assim, tanto os modelos contextualistas quanto os chamados pós-modernos e translocalistas parecem incorrer no mesmo tipo de deficiência argumentativa que solapa os modelos comunitaristas, na medida em que buscam justificar um *ethos*, crenças, valores ou tradições inerentes a comunidades específicas, substantivadas em doutrinas abrangentes sem quaisquer pretensões de validade normativa universal. Todavia, o cosmopolitismo mostrou-se limitado em suas aspirações universalistas de liberdade e igualdade, tendo sido criticado, por um lado, nos mesmos termos que Hegel já desenvolvera em sua crítica aos modelos jusnaturalistas, em particular, à concepção abstrata e individualista da visão moral kantiana, e por outro lado, pela concepção materialista da história e suas versões neomarxistas. Outrossim, inúmeros documentos de convenções, tratados e acordos internacionais (por

⁸² “Zu einer hermeneutischen Begründung der Menschenrechte”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6 (2006): 829-840.

exemplo, das Nações Unidas e da União Européia) nos remetem direta ou indiretamente ao uso de princípios universalizáveis, particularmente inspirados na filosofia cosmopolita kantiana. A minha hipótese de trabalho é que tal correlação traduz a mais importante contribuição original de Kant para a reformulação do problema filosófico da natureza humana, ao mesmo tempo em que reabilita o universalismo em ética e filosofia política e torna altamente defensáveis a juridificação cosmopolita, a extensão de princípios liberais da democracia constitucional a todos os povos e a promoção dos direitos humanos pelo direito internacional. Assim, creio ser possível mostrar que a correlação kantiana entre universalizabilidade e humanidade permite-nos superar todas as suspeitas levantadas contra o eurocentrismo e o imperialismo (econômico, político e cultural), de forma a corroborar o multiculturalismo e o pluralismo razoável, acatando as críticas levantadas pelo comunitarismo, sem incorrer num relativismo niilista e irresponsável. Em última análise, trata-se de mostrar em que sentido uma concepção cosmopolita de direitos humanos nos remete, por um lado, à correlação entre liberdade e igualdade e, por outro lado, à correlação entre universalizabilidade e humanidade, e de que forma pode viabilizar uma identificação normativa entre direitos humanos (*Menschenrechte*) e direitos fundamentais (*Grundrechte*), positivada pelo direito constitucional e pela categoria deontológica irreduzível da dignidade humana (*Menschenwürde*), mesmo quando identificada como humanidade (*Menschheit* ou *Menschlichkeit*).

10.2. A fim de reconstruir em termos normativos uma hermenêutica dos direitos humanos, é mister que recapitulemos a linguagem antropocêntrica e a historicidade eurocêntrica do jusnaturalismo moderno que viabilizou a reformulação de uma declaração universal dos direitos humanos no século XX. Desde que os jusnaturalistas postularam um estado de natureza como uma inevitável

situação de guerra entre os membros de uma sociedade, o desafio de atribuirmos direitos naturais aos seres humanos de forma a garantir uma situação de coexistência pacífica se tornou cada vez mais complexo e mais difícil de ser satisfeito, dado o relativismo cultural e a crescente diversidade de posicionamentos conflitantes, tanto na escala doméstica quanto em nível de relações internacionais. A “natureza humana” emerge dentro da natureza para dominá-la, controlando e orientando o seu potencial humanizador e civilizador de forma a preservar unidades homogêneas de grupos sociais, primeiramente em tribos, aldeias e burgos, até chegarmos aos processos civilizatórios dos Estados nacionais modernos, marcados muito mais pelas guerras do que pelos tratados de paz. “Guerra e paz” não é, de resto, apenas um tema literário para romances históricos, mas pode ser tomado aqui como o tema por excelência da história da humanidade. Decerto, quando falamos em *Guerra e Paz* (em russo, *Vojnai i mir*), podemos pensar imediatamente no título escolhido pelo escritor russo Leo Tolstoy (Lev Tolstoj) para sua novela épica publicada entre 1865 e 1869 em quatro volumes, tendo como pano de fundo as guerras napoleônicas para enfocar os conflitos sociais e pessoais que marcaram as vidas de cinco famílias aristocratas. As contradições da experiência humana particular, repleta de surpresas, sucessos e fracassos, são contrastadas com o aparente determinismo universal da história da humanidade. Este grande tema literário também ocupou o pensamento de vários filósofos, notadamente Hugo Grotius (Huig de Groot), com a publicação de seu famoso tratado *Sobre o Direito à Guerra e Paz* (*De Jure Belli ac Pacis*), de 1625, e Carl von Clausewitz, autor de um estudo monumental *Sobre a Guerra* (*Vom Kriege*), de 1832. Desde os escritos de historiadores gregos como Tucídides e Heródoto sobre as Guerras do Peloponeso e as batalhas do mundo helênico, sobretudo contra os persas, até os escritos mais recentes de

Michael Walzer, Eric Hobsbawm e Samuel Huntington sobre a guerra justa, a era dos extremos e o conflito de civilizações no nosso século, temos assistido a um infundável ciclo de conflitos bélicos que fazem da “guerra e paz” a mais paradoxalmente humana de todas as características fundamentais do ser humano.⁸³ Assim como foi e pode até hoje ser diversamente definido como *Homo sapiens sapiens*, *homo faber* e *homo oeconomicus*, o ser humano é o *homo bellicus* por excelência, pois nenhum outro animal na história evolutiva conhecida de nosso planeta depende tanto do conflito belicoso para sobreviver, isto é, paradoxalmente, só o ser humano se caracteriza como um animal que vincula a sua sobrevivência à matança racionalizada de membros de sua própria espécie--pelos motivos mais diversos: econômicos, políticos, sociais, religiosos, morais ou até filosóficos. Esta definição seria, de resto, a de uma investigação interdisciplinar sobre a guerra em história, ciências sociais e filosofia.⁸⁴ Parafrazeando Alexander Solzhenitsyn, podemos constatar que nada há de mais humano e inumano na humanidade do que o perpétuo conflito e cessação de hostilidades nos intermináveis processos de guerra e paz.⁸⁵ A importância da reflexão filosófica em torno do tema “guerra e paz” consiste precisamente em resgatar uma dimensão ética, normativa, para justificar por que devemos defender a paz e condenar a guerra, e por que, apesar de tal postura, terminamos por

⁸³ Cf. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations*. London : Allen Lane, 1978; Eric Hobsbawm, *A era dos extremos: O breve século XX : 1914-1991*, trad. de Marcos Santarrita, São Paulo: Paz e Terra, 1995; Samuel Huntington, *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

⁸⁴ Cf. Hew Strachan, *European Armies and the Conduct of War*. London: Routledge, 1998; *The First World War: To Arms*. Oxford University Press, 2003; *Financing the War*. Oxford University Press, 2004.

⁸⁵ Cf. Alexander Solzhenitsyn, *Uma Palavra de Verdade*. São Paulo: Hemus, 1972.

defender um uso legítimo da força e da violência pelo Estado e, em certas condições, de uma guerra justa na medida em que sirva para promover a paz.⁸⁶ Assim, podemos reexaminar em que sentido a proposta ético-normativa de inspiração contratualista, mais precisamente, kantiana, ainda se mostra como uma das mais defensáveis para justificar como evitar a guerra e promover a paz entre os povos, sobretudo na medida em que viabiliza uma reformulação hermenêutica dos direitos humanos.

10.3. O tema da guerra e paz serviu de motivo conceitual para a formulação das variadas teorias do contrato social, desde o jusnaturalismo de Althusius, Pufendorf e Grotius até o neocontratualismo de Rawls.⁸⁷ O modelo contratualista postula, de maneira hipotética, uma saída de um Estado de guerra (*bellum omnium contra omnes*, a inevitável “guerra de todos contra todos” no Estado de natureza) para um Estado de paz (*Commonwealth*, Estado de direito ou sociedade civil), através da transferência dos direitos naturais a um soberano, de forma a reger as relações jurídico-políticas (inicialmente pelas atribuições dos poderes executivo e legislativo, mais tarde, sobretudo depois da obra *De l'esprit des lois* de Montesquieu, pela constituição de um terceiro poder, o judiciário). Os modelos contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau, nas suas respectivas formulações do absolutismo, liberalismo e democracia radical, consolidaram, paulatinamente, os pilares do modelo democrático-constitucional, tal como o conhecemos hoje na maior parte dos países que subscrevem a uma constituição e asseguram os direitos humanos (sobretudo políticos e sociais) aos seus cidadãos. Como veremos, apesar das críticas de Vico, Hume e Hegel,

⁸⁶ Cf. Terry Nardin (org.), *The Ethics of War and Peace*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

⁸⁷ Cf. do Autor, *Rawls*. Coleção Passo a Passo. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

o modelo contratualista ainda pode ser reabilitado em nossos dias, segundo Rawls, para justificar as instituições políticas e o uso legítimo da força pelo Estado, sobretudo quando se trata de retomá-lo como um proceduralismo que dá conta da estabilidade das instituições sociais, econômicas e políticas, segundo critérios públicos de justiça, ou seja, como um modelo da democracia liberal, que garante a liberdade igualmente estendida a todos os cidadãos na medida em que promove uma distribuição igualitária e equitativa dos direitos e deveres fundamentais a todos. O intuito da teoria da “justiça como equidade” (*justice as fairness*) de Rawls é, precisamente, garantir a inviolabilidade dos direitos humanos básicos ou fundamentais (sua integridade física, sua auto-estima e auto-respeito, suas liberdades básicas e seus direitos à educação, trabalho, saúde, autonomia moral e política) ao mesmo tempo em que assegura uma igualdade equitativa de oportunidades para todos (daí poderíamos inferir sistemas de cotas e outras políticas públicas de ação afirmativa) e só permite desigualdades na medida em que estas sejam aceitáveis pelos menos favorecidos. O liberalismo político de Rawls é um igualitarismo e uma espécie de socialismo liberal (ou de liberalismo social) que não se deixaria reduzir a uma proposta de bem-estar social (*welfare state*) ou socialismo de Estado nem se confundiria com um tipo de neoliberalismo, liberalismo econômico ou libertarianismo de “Estado mínimo”. Vejamos, então, em que sentido Rawls tem contribuído para uma visão ético-política da vida e dos direitos humanos, para uma cultura da paz e para uma crítica a políticas governamentais que promovem a guerra.

10.4. Já em Grotius, a guerra é concebida como um procedimento jurídico para proteger direitos e punir infrações. Daí a necessidade de se buscar uma fundamentação filosófica racional para a chamada “guerra justa”, para o que seria considerado um mal necessário,

tendo que ser regulado. No Livro I do citado texto (*De Jure Belli ac Pacis*), Grotius recorre a Cícero para lembrar que se tratava sempre de justificar o uso da força bélica, desde os combates mais simples até as mais complexas batalhas. Com efeito, lembra-nos Grotius, a própria palavra latina *Bellum* (guerra) vem da antiga palavra *Duellum*, um duelo, uma contenda entre duas pessoas, assim como a paz entre as pessoas evoca a ideia de unidade, *Unitas*, como o seu contrário. Daí Grotius lembrar que o termo em grego, *polemos*, nos remete ao “múltiplo”, “os muitos” (*hoi polloi*) que compõem a *polis*, a Cidade-Estado antiga. Assim como Heráclito no século V a.C. já havia evocado num famoso fragmento (D. 53) que a “guerra (*polemos*) é pai e rei de todas as coisas”⁸⁸, numa concepção cosmológica dos conflitos inerentes ao processo do devir dos contrários, a guerra é comparada por Grotius a um processo ou ritual, viabilizando a formulação de uma “guerra justa” segundo os princípios do direito bélico, antecipando a transição do jusnaturalismo moral em direção a formulações juspositivistas ou redutíveis a regramentos técnico-processuais do direito internacional. Segundo Grotius,

“Para que a guerra seja solene segundo o direito das pessoas, duas condições são necessárias: em primeiro lugar, que ambas as partes participantes sejam investidas em suas nações pelas autoridades soberanas, e, em segundo lugar, que se observem determinadas formalidades.”⁸⁹

A guerra, assim como todas as atividades humanas no Estado de direito, deveria ser também regrada segundo

⁸⁸ Para uma excelente exposição dos fragmentos heraclíticos sobre guerra, conflito e justiça, cf. Charles Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge University Press, 1979, p. 205-210.

⁸⁹ H. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis* I, iii, 4.

critérios publicamente estabelecidos, assim como o direito e a política seriam paulatinamente transformados em suas argumentações filosóficas cada vez mais secularizadas, de forma a substituir os argumentos teológicos e religiosos que supostamente “justificavam” a “guerra santa” (por exemplo, do povo de Israel contra seus vizinhos, em Deuteronômio 7, 1-3). As transformações constantes, segundo vários modelos de teorias sobre as guerras, nos remetem com efeito ao (outrora assim chamado) “perene” problema da filosofia política e da filosofia *tout court*, a saber, da relação entre *praxis* e *theoria*. Creio que seria possível afirmar, de modo razoavelmente demonstrável, que a boa teoria deve ser capaz de explicar e viabilizar aquilo que se dá *in der Praxis*, nas práticas históricas, concretas e materiais das relações humanas, assim como na observação de eventos naturais.⁹⁰ Os conceitos clássicos da guerra acabam nos unindo às reformulações contemporâneas desse tema. Todavia, como bem assinalou Luigi Bonanate, “se a doutrina da ‘guerra justa’ declina, é porque, pelo menos em teoria, o direito passou a ocupar o lugar da moral; a razão jurídica é, por definição, universal”.⁹¹ Assim chegamos à famosa definição de von Clausewitz, considerado o mais importante teórico moderno da guerra: “A guerra é, portanto, um ato de violência com o qual se pretende obrigar o nosso oponente a obedecer à nossa vontade”. Os três planos que determinam o triedro da guerra, segundo Clausewitz, resultam “(1) da violência original do seu elemento, do ódio e da animosidade, considerados como instinto cego; (2) do jogo de probabilidades e do acaso, que faz dela uma atividade livre da alma; (3) da sua natureza subalterna de instrumento político, através do qual volta a pertencer à

⁹⁰ Cf. do Autor, *Tractatus practico-theoreticus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

⁹¹ L. Bonanate, *A Guerra*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 133.

razão pura e simples”.⁹² A sua formulação mais conhecida através da máxima de que “a guerra é apenas a continuação da política por outros meios” (I.i) para legitimar a hegemonia do poder, seria invertida um século mais tarde por Michel Foucault, ao afirmar que “a política é a continuação da guerra por outros meios” para enfatizar os incessantes jogos de poder, juridicidade e veridicidade, nos interstícios de nossa insociável sociabilidade.⁹³

O tema da guerra justa (*justum bellum*) foi abordado por diversos pensadores medievais e clássicos como Sto. Agostinho e S. Tomás de Aquino, antes mesmo de Grotius, e já o encontramos em várias passagens da Bíblia hebraica (*Tanakh*) e do Novo Testamento. Tratava-se então de formular uma argumentação moral com o intuito de justificar a guerra, sobretudo numa situação de defesa do povo de Deus ou dentro do plano divino para a humanidade, onde os horrores e sofrimentos de uma dada situação bélica se justificam à luz de um bem maior ou da paz a serem conquistados num futuro imediato. A guerra seria, neste caso, concebida como uma espécie de mal necessário. As regras que governam a justiça da guerra (*jus ad bellum*) deveriam ser, portanto, diferenciadas daquelas que governam uma conduta justa e correta na guerra (*jus in bello*), como as encontramos hoje na Convenção de Genebra. John Rawls retomou este tema no século XX, na sua tentativa de estender uma teoria da justiça às relações internacionais.⁹⁴ Os ideais da paz perpétua advogada por Saint-Pierre, Rousseau e Kant no século XVIII são resgatados por Rawls no que ele denomina de uma “utopia

⁹² C. von Clausewitz, *Da guerra* I, i, 28. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

⁹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, ed. C. Gordon. New York: Pantheon, 1980, p. 90.

⁹⁴ Estamos nos servindo neste artigo da trilogia de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça* (Martins Fontes), *O Liberalismo Político* (Ática) e *O Direito dos Povos* (Martins Fontes).

realista”, enquanto alternativa concreta a uma *pax americana* que, assim como a *pax romana* há dois milênios, carece de fundamentos normativos pela própria imposição de interesses econômicos particulares. Rawls foi implacável nas suas críticas à política externa americana, desde o uso de bombas atômicas contra a população civil de Hiroshima e Nagasaki até a intervenção desastrosa contra regimes democráticos, como o de Allende, por interesses econômicos e ideológicos de “segurança nacional”. Rawls também não hesitou em vincular o Holocausto ao anti-semitismo cristão para mostrar que o problema das guerras de intolerância, reproduzido na Irlanda do Norte e no conflito palestino-israelense, continua sendo o maior desafio para a normatividade ético-política moderna, a saber, como diferentes doutrinas abrangentes (religiosas, morais, ideológicas etc), incompatíveis entre si, podem conviver pacificamente de forma a viabilizar a sociabilidade? A questão da tolerância, tematizada por Rawls no contexto da emergência do liberalismo político, em meio a guerras religiosas, também nos remete ao problema fundamental dos direitos humanos. Afinal, o que são os direitos humanos? Uma definição enciclopédica pode nos ajudar: “faculdades ou condições de existência e posses que são reivindicadas por um indivíduo pelo fato de ser humano” (“*Human Rights: powers, conditions of existence, and possessions to which an individual has a claim or title by virtue of being human*”)⁹⁵ Uma mera constatação empírica, através da História Universal, pode nos ajudar mas não parece conclusiva para entendermos o que significa “ser humano” ou o que nos autoriza a atribuir tais direitos a uma suposta “natureza humana”. Esta nos parece ser, como estamos suspeitando, uma questão filosófica que exige um trabalho interpretativo não apenas de textos e tradições culturais,

⁹⁵ *The Random House Encyclopedia*. New York: Random House, 1990, p. 2289.

mas uma verdadeira autocompreensão de como nós nos tornamos o que somos hoje, indivíduos modernos, herdeiros do Iluminismo e dos ideais emancipatórios da democracia liberal –o que Foucault denominou de uma hermenêutica da subjetividade. Embora não seja necessariamente anterior aos eventos históricos ou à observação de fenômenos empíricos, a filosofia moral sempre procurou justificar os costumes e as crenças dos povos, para além da mera instrumentalização de mitologias e da institucionalização sacramental de tradições religiosas. Assim, podemos revisitar a história universal dos direitos humanos e buscarmos entender por que defendemos tais direitos, em que consiste a sua legitimidade e se podemos racionalmente justificar sua pretensa universalidade. Desse modo, a hermenêutica filosófica pode nos ajudar a melhor definir o que sejam, afinal, “direitos humanos”.

10.5. Costuma-se atribuir aos babilônios antigos as primeiras formulações e codificações dos direitos humanos, notavelmente no celebrado Código de Hammurabi (séc. XVIII antes da era cristã). Várias culturas, religiões e civilizações antigas atestam a importância de sedimentar, normatizar e codificar as práticas de coexistência social de forma a garantir a vida, as posses e as relações entre membros de uma comunidade, tribo, clã ou cidade. A própria Torah, a Lei judaica antiga (também denominada “Pentateuco” em alusão aos cinco primeiros livros da Bíblia), contribuiu de maneira decisiva para a sedimentação de tais direitos em nossos processos civilizatórios. Particularmente, nos Dez Mandamentos (o Decálogo) encontramos um embasamento moral para a vida comunitária de um povo. Assim como encontramos a chamada “regra de ouro” no judaísmo, no budismo e no cristianismo, em suas versões negativa (“Não devemos fazer a outrem aquilo que não queremos que nos façam”) e positiva (“Fazei aos outros o que quereis que vos façam”), o princípio de universalização do judaísmo (“Em ti serão

benditas todas as nações da terra”) e do cristianismo (“Em Cristo somos todos Um”) viria a desafiar a constante intolerância dos povos, sobretudo nas perseguições aos grupos minoritários e nas guerras religiosas. Na Grécia e na Roma antigas, encontramos também vários exemplos de tais codificações jurídicas, em escritos literários, filosóficos e jurídicos. As filosofias estoicas e as antropologias filosóficas de Platão e Aristóteles deram uma importante contribuição para as discussões medievais que resultariam no humanismo renascentista e na reformulação dos chamados direitos naturais. Assim, pode-se asserir que os direitos universais, na acepção do que hoje chamamos “direitos humanos”, encontram sua origem no Direito Romano e no Jusnaturalismo Clássico, embora a atual concepção político-jurídica universal se deva sobretudo à adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, seguindo as importantes revoluções e respectivas declarações de 1688 (Revolução Gloriosa inglesa), 1776 (Declaração de Independência americana) e 1789 (“Déclaration des droits de l’homme et du citoyen”, quando da Revolução Francesa).

Desde Guilherme de Ockham até Thomas Hobbes e John Locke, assistimos a uma interativa transformação de tradições e concepções da natureza humana e dos direitos humanos, como atestam importantes documentos como a Magna Carta (1215), a “Petition of Right” (1628) e a “Bill of Rights” (1689) na Grã-Bretanha, antecedendo a Constituição dos Estados Unidos (1789), sua “Bill of Rights” (1791) e os inúmeros textos abolicionistas que resultaram na abolição da escravidão nas Américas na segunda metade do século XIX. Lembramos aqui que o Brasil foi o último país no hemisfério a abolir a escravidão, em 1888. De uma maneira geral, pode-se constatar que houve uma conjunção constante entre a preocupação liberal de determinar os limites do Estado moderno,

correlata à extensão universal de direitos e deveres (liberdades básicas, fundamentais) a todos os cidadãos, e a evolução de nossa própria percepção do Outro, que ainda não conquistara plena cidadania --sempre começando de “dentro” para “fora”, por exemplo, primeiro aprendeu-se a tolerar os protestantes não-anglicanos (calvinistas, por exemplo), entre anglicanos da Inglaterra de Locke, depois estendeu-se a tolerância aos cristãos não-protestantes (católicos), antes de assistirmos à emancipação política de judeus e de outros grupos excluídos, na medida em que todos podiam reivindicar seus direitos enquanto seres humanos. Assim, quando o *habeas corpus* foi instituído no século XVIII, um filósofo escocês como David Hume podia observar que se tratava de reconhecer um sentido de universalidade em nossa natureza humana, não por causa de alguma ideia inata mas por conveniência, empatia e razoabilidade. Como Rawls colocou com muita propriedade, desde uma perspectiva do pragmatismo político, trata-se de aprender continuamente a nos tolerarmos e a tolerar o intolerante (daí os limites) em sociedade e entre países, representando Estados nacionais.

Por outro lado, desde o primeiro dia em que aportou no nosso País o primeiro navio negreiro, não se pode deixar de imaginar que tenha havido (e, de fato, houve, como nos lembra Zumbi dos Palmares) resistência à violenta dominação, opressão e exploração de seres humanos pelos seus semelhantes. Não foi, de resto, diferente quanto aos genocídios das populações indígenas logo nas primeiras décadas dos processos de colonização luso-hispânica nas Américas, prontamente denunciada pelo frei Bartolomeu de las Casas, que seria consagrado patrono da teologia da libertação nos anos 70 e 80. Genocídios, o racismo e a discriminação sistêmica de judeus, indígenas, negros, armênios, curdos e outros grupos perseguidos (pensamos hoje, sobretudo, na delicada situação dos palestinos na Cisjordânia e territórios ocupados por Israel)

só confirmam o agravamento inevitável de uma “espiral de violência” --para retomar a feliz fórmula de Dom Hélder Câmara-- que envergonha a espécie humana, única dentre todos os animais capaz de sistematicamente torturar, matar e exterminar outros seres do mesmo gênero. O pior de toda esta triste história é que muitos desses massacres e instâncias de barbárie são cometidos em nome de Deus, de uma religião ou de algum ideal supostamente defensável (moral, ideológico ou político). Por isso mesmo, a razão nunca se deixou cativar por alguma fórmula definitiva, na medida em que a liberdade de pensamento sempre ousou questionar e suspeitar tentativas de racionalizar o poder na dominação de seres humanos. Assim como sempre houve resistência de grupos dominados, apesar de toda a jurisprudência e de todo o aparelho ideológico repressor. Pela lei do mais forte, a justiça não passaria de um ideal e de um sonho utópico que dificilmente seria realizado. Pela lei das codificações e das instituições vigentes, a tragédia de Antígona nada poderia nos ensinar, como se ousássemos subverter e transgredir as leis da Polis em nome de algum direito inerente à nossa condição humana ou de algum ideal ético que transcendesse a própria ordem jurídica das instituições políticas. Houve e, como há, sempre haverá, aqueles que ousam reivindicar um direito invisível ou um ideal ético que transcende a ordem vigente. Este é, portanto, o nível mais intrigante de nossa fundamentação filosófico-moral dos direitos humanos, o do não-fundamento e da não-essência de nossa liberdade humana que não se deixa dominar. Assim, muitos dos chamados direitos humanos de terceira geração (direito ao desenvolvimento, direito a um ambiente sadio e ecologicamente equilibrado, direito à paz, direito de propriedade sobre o patrimônio comum da humanidade) e outras expressões particulares de tais direitos em algum momento não eram percebidos como reivindicações legítimas (por exemplo, a união de homossexuais ou um

programa de renda básica mínima)-- e quem há de julgar, ou melhor, quem está autorizado a dizer o que é, afinal, de direito? A tendência atual é de partirmos de um pragmatismo político quanto à diversidade de culturas e concepções do bem, de forma a seguirmos em nossos processos de aprendizado coletivo, sobretudo aprendendo a nos tolerar e a nos respeitar mutuamente. À luz dos documentos da ONU e notavelmente do Alto Comissariado de Direitos Humanos, pode-se falar hoje de direitos humanos no sentido de direitos econômicos, políticos e socioculturais, direitos de todos os seres humanos, de forma a incluir grupos que foram sistematicamente excluídos ao longo da História Universal, como mulheres, crianças, minorias étnicas e grupos com reivindicações particulares, como gays, lésbicas, pessoas portadoras de deficiências físicas ou mentais. Os ideais de liberdade, igualdade e justiça são agora traduzidos pelos novos discursos de uma inclusão cada vez maior na democracia participativa. Um dos modelos mais defensáveis de tal empreendimento, temos visto, encontramos na filosofia política de Rawls. Em seu livro *O Direito dos Povos* (*The Law of Peoples*, 1999), baseado numa conferência da Anistia Internacional (Oxford, 1993), Rawls postula uma Sociedade dos Povos com o intuito preciso de julgar os objetivos e limites da guerra justa, regulamentar a conduta recíproca e assegurar a coexistência pacífica dos povos. Os direitos humanos, em nível internacional, são evocados agora para traduzir a tolerância entre grupos sociais antagônicos. Segundo Rawls, os povos são atores na Sociedade dos Povos assim como os cidadãos são os atores na sociedade nacional, e possuem características institucionais, culturais e morais que os distinguem de Estados e nações, ao mesmo tempo em que determinam suas afinidades comuns e uma identidade coletiva. É estabelecida uma importante distinção entre direitos humanos básicos --estendidos a todos os povos-- e os

direitos de cada cidadão de uma democracia constitucional liberal. Rawls considera cinco tipos diferentes de sociedades nacionais, sendo que a paz internacional já seria assegurada pelos *povos liberais razoáveis* (aqueles que aderem, numa maior ou menor proporção, ao modelo descrito pela justiça como equidade, portanto, as democracias constitucionais ocidentais e aquelas que subscrevem aos princípios do Estado democrático de direito) e os *povos decentes* (povos não-liberais com uma estrutura básica que pode ser denominada “hierarquia de consulta decente”, na medida em que não negam os direitos humanos, mas os reconhecem e os protegem, inclusive permitindo aos seus cidadãos o direito de serem consultados ou um papel substancial nas decisões). Os outros três tipos de povos são os Estados fora da lei (regimes que se recusam a aquiescer a um Direito dos Povos razoável, recorrendo à guerra e ao terrorismo para promover seus interesses não-razoáveis), as sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis (aquelas cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas tornam difícil, se não impossível, alcançar um regime bem-ordenado) e os absolutismos benevolentes (povos que honram os direitos humanos mas negam aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas). Rawls propõe, a partir dos dois primeiros tipos de povos (“bem-ordenados”) oito princípios de direito internacional, que desempenham um papel análogo à escolha dos princípios de justiça na posição original: (1) os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas mutuamente; (2) os povos devem observar tratados e compromissos; (3) os povos são iguais e são partes em acordos que obrigam; (4) os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção; (5) os povos têm o direito de autodefesa, único motivo legítimo para a guerra justa; (6) os povos devem honrar o direitos humanos; (7) os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra; (8) os povos têm o dever de assistir a outros

povos vivendo sob condições desfavoráveis. Os direitos humanos básicos (*basic human rights*) são aqueles capazes de viabilizar a Sociedade dos Povos, na medida em que protegem a integridade das pessoas e as suas vidas (por exemplo, assegurando-lhes condições mínimas de subsistência e suas liberdades individuais). Neste sentido, muitas críticas dirigidas ao *Direito dos Povos* são errôneas, sobretudo no que diz respeito à lista minimalista dos direitos humanos evocados por Rawls (*the right to life and to personal security, the right to personal property, the right to the requirements of a legal rule, the right to a certain amount of liberty of conscience and association, and finally the right of emigration*). Segundo tais críticos, o projeto de Rawls teria fracassado ao excluir de sua lista dos direitos humanos universais fundamentais direitos tais como o de um governo democrático, da igualdade política ou o direito a uma distribuição igualitária ou welfarista de bens materiais. Gostaria de concluir afirmando que, justamente por se tratar de uma teoria não-etnocêntrica, não concordo (1) que haja uma tal exclusão e (2) que não seja contemplada a possibilidade de intercâmbios e de trocas interculturais, capazes de enriquecer cada vez mais nossa compreensão do que sejam os direitos humanos ou o escopo político-pragmático de tais direitos, de forma a incluir valores e contribuições de povos não-eurocêtricos, não-cristãos e não-ocidentais. (1) A própria concepção de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*), evita a tentação de reduzir o modelo procedimental do “liberalismo político” a uma cosmovisão (*world view, Weltanschauung*) ou doutrina abrangente (moral, religiosa, ideológica ou mesmo filosófica!). Embora tal concepção seja, com efeito, “filosófica” --assim como sugeri e defendo, sem cerimônias, uma fundamentação ou justificativa filosófica dos direitos humanos--, o consenso sobreposto se refere reflexivamente a uma razão pública irreduzível a quaisquer filosofias ou doutrinas abrangentes. Creio que aqui

reencontramos a dimensão histórico-pragmatista do argumento rawlsiano, neste sentido mais defensável do que as leituras alternativas de tomar o liberalismo político como uma doutrina abrangente ou de praticar o proselitismo democratizante do imperialismo americano. (2) Assim, o sentido substantivo da humanidade (muito próximo, convenhamos, da versão material do imperativo categórico kantiano: tratar sempre a humanidade também como um fim em si) adquire toda sua força normativa. O ser humano é um fim terminal (*Endzweck*), sagrado, digno de ser preservado em sua integridade e inviolabilidade, enfim, em sua própria constituição empírico-transcendental, para além de todos os reducionismos empíricos e transcendentais. Creio que a filosofia política de Rawls nos ajuda a entender por que os direitos humanos exigem uma fundamentação filosófica ao mesmo tempo em que não se deixam reduzir a nenhuma filosofia ou pretensão de verdade --metafísica ou não.

10.6. A questão da possibilidade de uma fundamentação normativa de uma teoria da guerra justa, assim como nos remeteria ao problema da impossibilidade da justiça (tão caro a Derrida) nos revela também sua correlação com o problema da fundamentação filosófica dos direitos humanos.⁹⁶ Precisamente porque muitos povos procuram justificar o recurso às armas como única forma de exercer ou “fazer” justiça, mesmo em contextos que não são obviamente condicionados por argumentos religiosos fanáticos ou fundamentalistas. A infeliz coincidência de um povo que representa uma das mais notáveis e bem sucedidas experiências democráticas com a vigente política externa belicista dos Estados Unidos só confirmam a tremenda crise ética de nossos dias. E este é um problema que diz respeito ao mundo inteiro, inclusive a milhões de

⁹⁶ Cf. do Autor, “Desconstruindo a Libertação: Teologia e Filosofia Política”, *Teocomunicação* 32/135 (2002): 155-178..

americanos que não se deixam influenciar pela poderosa máquina de guerra a serviço da indústria bélico-militar. Todos sabemos hoje como a “defesa” se afirmou como a mais importante fonte de PIB dos Estados Unidos da América e em muitos países desenvolvidos, acima do turismo, indústria e especulação financeira. Na verdade, as próprias pesquisas, em quase todos os domínios da ciência e tecnologia, e as linhas de pesquisas, inclusive de ponta, nesses países dependem de todas as aplicações bélicas que se possam imaginar. Assim, a conquista do espaço se revela como a conquista da Terra, e toda conquista política, *intra nationes*, envolve alguma guerra ou algum acordo de paz: daí o desafio de problematizar a relação entre guerra e paz, mesmo numa perspectiva da ética e da filosofia política. As teorias da guerra justa se mostraram, desde suas formulações clássicas até os nossos dias, como tentativas de responder a tais desafios teóricos. As teorias da guerra justa servem, com efeito, para esclarecer o caráter transformador da guerra enquanto objeto de uma investigação teórica interdisciplinar, sobretudo depois do fim da Guerra Fria e do início da chamada (tão enigmática quanto real) “guerra contra o terrorismo” (*War on Terrorism*, também reformulada como “War on Terror” pelos canais de televisão CNN, Fox News e grandes veículos da mídia norte-americana). O problema da globalização foi, desde o 11 de setembro, certamente complexificado, assim como a própria democracia e toda a questão dos direitos humanos foram colocadas em xeque. Outrossim, a maneira como a administração George W. Bush conduziu o problema suscitou as mais polêmicas discussões em foros políticos internacionais, na ONU e no mundo inteiro, inclusive nos meios acadêmicos. A guerra americana no Iraque suscitou também críticas dos mais eminentes filósofos europeus como Habermas, Derrida, Hölsle, Tugendhat, Apel e Kersting, assim como importantes pensadores americanos ou que lecionam nos Estados Unidos, tais como Putnam,

Walzer, Pogge, Chomsky e Rorty. Tanto Rawls quanto Habermas nos fornecem recursos teórico-conceituais para continuar defendendo a possibilidade de uma sociedade mais justa e de um mundo com menos guerra e mais paz, sem nos envergonharmos de alguma suspeita pejorativa da utopia. Os messianismos e as utopias falharam justamente pela sua visão maniqueísta do mundo, em que a própria guerra se justificaria pela vitória do bem sobre o mal. Para além do bem e do mal, numa atitude de niilismo sóbrio, pode-se ainda contemplar situações em que os conflitos sejam mais aceitáveis embora sejam multiplicados em proporção à diversidade de povos e seus interesses, por mais diferenciados que sejam. Esta seria apenas uma extensão (esta é a palavra técnica rawlsiana) estratégica da justiça global, reflexivamente calibrada pela teoria ideal (da paz, através das Nações Unidas e suas instâncias de arbitramento internacional) e pela teoria não-ideal (*in medias res*, a partir de nossos conflitos e guerras concretos, através de barganhas e relações internacionais da *Realpolitik*). Segundo Rawls, o que é importante para o Direito dos Povos é a justiça e a estabilidade de sociedades liberais e decentes, sem atentar para questões de justiça distributiva, mas essa seria uma leitura assaz defensável, como o mostrou Thomas Pogge e expoentes do cosmopolitismo. Segundo tais critérios, os EUA não estariam justificados em seu ataque ao Iraque, na medida em que não agem segundo critérios universalizáveis e não recorrem aos meios reconhecidos por outros povos, através da Organização das Nações Unidas, para combater o terrorismo. Afinal, a questão será sempre a de posicionar-se a favor ou contra a guerra, em contextos determinados. A mesma utopia realista de inspiração kantiana que orientou a pesquisa de Rawls, com efeito, já havia sido embasada em três artigos definitivos para uma paz perpétua, a saber: (1) pelo estabelecimento de uma constituição republicana (isto é, democrática), (2) fundamentando o direito das gentes ou

dos povos num federalismo de Estados livres, e (3) limitando o direito cosmopolita às condições da hospitalidade universal.⁹⁷ À guisa de conclusão, gostaria de fazer duas citações de pensadores contemporâneos do Ocidente e do Oriente que se dedicaram a cultivar a paz e o diálogo esclarecido entre os povos e as mais diversas culturas. Primeiramente, peço vênua para citar uma instigante passagem do *Mein Weltbild* de Albert Einstein, cientista e pacifista que equiparou a paz perpétua de Kant aos projetos de Jesus Cristo e Mahatma Gandhi:

“Com efeito, enquanto a possibilidade da guerra não for radicalmente supressa, as nações não consentirão em se despojar do direito de se equipar militarmente do melhor modo possível para esmagar o inimigo de uma futura guerra. Não se poderá evitar que a juventude seja educada com tradições guerreiras, nem que o ridículo orgulho nacional seja exaltado paralelamente com a mitologia heróica do guerreiro, enquanto for necessário fazer vibrar nos cidadãos esta ideologia para a resolução armada dos conflitos. Armar-se significa exatamente isto: não aprovar nem organizar a paz, mas dizer sim à guerra e prepará-la. Sendo assim, não se pode desarmar por etapas, mas de uma vez por todas ou nunca. (...) Aquele que não está pronto a entregar, em caso de conflito e sem condições, o destino de seu país às decisões de uma Corte Internacional de arbitragem e que não está pronto a se comprometer solenemente e sem reservas a isto por um tratado, não está realmente decidido a eliminar as guerras. A solução é clara: tudo ou nada.”⁹⁸

⁹⁷ Cf. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), em port. *À Paz Perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

⁹⁸ Albert Einstein, *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 73.

A segunda citação foi extraída de um celebrado diálogo do Presidente da Soka Gakkai Internacional, Daisaku Ikeda, com o nosso saudoso imortal Austregésilo de Athayde, quando o filósofo budista defendeu de forma contundente o direito de viver em paz como fundamento dos direitos humanos:

“Essa paz não indica apenas uma situação sem guerras: ela liberta do medo da destruição pelas armas nucleares e também das desgraças provocadas por choques de interesses nacionalistas. Essa paz indica o florescimento total e pleno da dignidade humana”.⁹⁹

⁹⁹ Austregésilo Athayde e Daisaku Ikeda, *Diálogo: Direitos Humanos no Século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 196.

CONCLUSÃO

Gostaria de encerrar este tratado com algumas breves reflexões em torno dos aprendizados da nossa jovem democracia brasileira, notadamente à luz da sua pior crise institucional, política e econômica desde o Golpe Militar de 1964, que iniciou com as chamadas Jornadas de Junho de 2013 e se estendeu durante a Copa de 2014 e se agravou mais ainda com o processo de *impeachment* visando depor a Presidente Dilma Rousseff. Embora democraticamente reeleita pelo voto popular, a governabilidade (*or lack thereof*) da Chefe do Executivo tem sido tão questionada (pela oposição e golpistas) quanto a falta de legitimidade ou de embasamento técnico-jurídico em tal processo (isto é, na medida em que não lograva evidenciar crime de responsabilidade, atos ilícitos ou liberação de crédito extraordinário supostamente cometidos pela Presidente, dadas as manobras políticas e a falta de credibilidade nas instituições políticas como um todo), acentuando as polarizações radicais entre os que ainda apoiavam os programas sociais da esquerda e os que apregoavam a sua desmoralização e aniquilação como merecida punição pelos seus erros na gestão da coisa pública. Em se tratando de evitar a “grenalização” da cultura política, o Gre-Nal ou Fla-Flu entre governistas e oposição, não seria o caso de buscar aqui defender o PT, partidos de esquerda ou de minimizar os seus erros, sobretudo os que podem ser vinculados ao Mensalão e ao Petrolão — algo que já tem sido denunciado desde o início por petistas idôneos como Olívio Dutra, Tarso Genro, Raul Pont e tantos outros— mas de lembrar que a atual crise foi engendrada também por graves erros estruturais que transcendem o Partido dos Trabalhadores, tais como esquemas de corrupção, práticas suspeitas e procedimentos institucionais que fazem parte de nosso fracassado presidencialismo por coalizão, cultivado como

fisiologismo de governabilidade desde os anos 1980 pelo PMDB e endossado pelo PSDB, PP, DEM, PR e por quase todos os partidos. O PT, como todos sabem, não inventou a corrupção no Brasil, sendo que vários de seus integrantes já foram investigados e punidos de acordo com a Lei. A atual crise serviu, outrossim, para mostrar que os desafios normativos da governança democrática são correlatos ao nosso *ethos* social e à nossa cultura política, que somente agora se manifesta em favor da ética da gestão da coisa pública, exigindo de seus representantes mais transparência, eficiência e publicização de suas práticas, não apenas nas investigações sobre casos de corrupção, mas em todos os segmentos e níveis de administração. Se ao Judiciário cabe cumprir seu papel de guardião da Constituição e do devido processo legal, à Polícia Federal cabe investigar todos os casos de corrupção e ao Ministério Público encaminhar às instâncias devidas os processos, ao povo resta o aprendizado constante da democracia, fazendo reivindicações normativas por mais investimentos em educação de qualidade, saúde, segurança e transporte públicos, amadurecendo seu comportamento político e evitando, destarte, as interferências golpistas, populistas ou oportunistas de quaisquer partidos, inclusive dos que se dizem de oposição a governantes corruptos. O povo brasileiro tem amadurecido, mostrando que não se deixa manipular pelo sensacionalismo midiático de grandes formadoras de opinião como as redes de TV, jornais, rádio, blogs, redes sociais e tudo que veicula pela internet. Parece, com efeito, que a nossa cultura política atingiu, somente agora em tempos de crise, a sua maioridade crítica de pensar com mais independência e de forma mais criteriosa, atenta à apuração dos fatos e evidências. Em todo caso, a grande maioria do nosso povo —que nunca vivenciou uma revolução ou um Iluminismo como momentos de sua formação de caráter coletivo— pode agora evitar as posições extremas no espectro político-partidário, por

exemplo, de quem defende um projeto de igualitarismo de Estado (comunismo) à esquerda e de quem defende o retorno da ditadura militar ou programas neoliberais para atender apenas aos interesses das elites que dominam este país desde os tempos do Império. Os herdeiros de capitania e de oligarquias políticas não cederão, decerto, diante dos avanços democráticos, sobretudo quando persiste no seio de nosso *ethos* social a mais típica caracterização de nosso *modus vivendi*, a saber, o jeitinho brasileiro. Embora a noção de jeitinho brasileiro só tenha entrado em uso corrente a partir da década de 1970, podemos detectar as origens do jeito no modo de ser (*Seinsart*) brasileiro, tal como foi analisado por antropólogos, sociólogos e brasilianistas, desde a publicação de *Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda, em 1936, até os estudos seminais de Roberto DaMatta nos anos 1980. O jeitinho perpassa todos os segmentos da sociedade, unindo governantes e governados, e se caracteriza por uma verdadeira solidariedade comportamental, segundo a máxima popular do “todo mundo faz” ou pela “lei de Sarney”, senador vitalício e ex-presidente da República que defendia publicamente as trocas de favores e barganhas políticas, lembrando — e deturpando deliberadamente — a oração franciscana “é dando que se recebe”. Ao contrário do autoritarismo do “sabe com quem está falando?”, o jeitinho brasileiro não se limita a escamotear alguma prática implicitamente negativa, com alguma conotação pejorativa a ser desmascarada. Pelo contrário, o jeitinho recorre à barganha e à argumentação persuasiva, assume pressupostos igualitários, sendo acessível a todos da sociedade, não dependendo necessariamente de laços ou de conexões na sociedade, mas sobretudo de atributos individuais e da personalidade, podendo ser utilizado anonimamente e até mesmo de maneira aparentemente positiva. O jeitinho está, sem

dúvida, enquanto rito aglutinador que soma esforços para atingir determinadas metas sem questionar seus meios suspeitos, na origem de práticas políticas de quem “rouba, mas faz”. Na genealogia do jeitinho, identificamos nitidamente a diferenciação entre teoria e prática quanto à compreensão e adesão a normas sociais. No Brasil, é comum se dizer que existe tal lei em teoria (no papel, num código, legislação ou até mesmo na Constituição) mas “na prática, ninguém cumpre”. Isso ficou bem caracterizado com as discussões em torno da chamada Lei Seca, e mais recentemente com os desafios normativos do “caixa dois” e das “pedaladas fiscais” –afinal, governantes e empresários têm sido tão coniventes como a própria população. Enquanto povo, nós continuaremos nessa cultura simbiótica com os representantes que escolhemos, favorecendo a corrupção e a impunidade, retroalimentando novas situações de descaso dos governantes para com os governados e novas crises de representatividade, até que aprendamos a dar conta, nós mesmos, de nossas próprias escolhas individuais e coletivas. Por outro lado, assim como foi celebrada a emergência da economia brasileira no cenário mundial, há poucos anos atrás, coincidindo com uma longa e profunda crise do capitalismo global, assim também foi sufocada por uma crise institucional, mesmo sem comprometer a consolidação de nossa democracia constitucional, em resposta aos complexos desafios normativos do Estado de Direito e de modelos tradicionais de desenvolvimento nacional e regional. Na medida em que eventos tão complexos quanto contingentes resistem a grandes narrativas explicativas, pode-se descrever o que parece suscetível de descrição, densa e empiricamente embasada, assinalando a tarefa inacabada de dar nome aos fenômenos sociais em via de transformação, iniciando com a própria ideia de modernidade, suas patologias sociais e seus sintomas de decadência, crise e superação. O brilhante diagnóstico oferecido por Jessé Souza sobre a conjuntura

brasileira da judicialização atual e da manipulação elitista do capital simbólico pode ser aqui evocado, embora discordando quanto a sua solução sistêmica de culpar o capitalismo global em detrimento da cultura política e do *ethos* social de nossa sociedade.¹⁰⁰ Embora eu mesmo compartilhe da maior parte de suas premissas na crítica ao capitalismo e à manipulação do capital simbólico pelas elites e grupos oligárquicos hegemônicos, acredito que a nossa percepção de grandes fenômenos como as crises sistêmicas do capitalismo hodierno pode ser bastante difusa e inconclusiva, assim como o próprio Fundo Monetário Internacional demorou para acatar a presente definição da “grande recessão” global como tal, após explícita relutância em aquiescer a análises e prognósticos de economistas, investidores, cientistas sociais e politólogos dos mais variados segmentos e matrizes ideológicas do mundo inteiro.¹⁰¹ Desde um ponto de vista meramente descritivo, observa-se que as desigualdades socioeconômicas atingiram nos últimos anos —especialmente, a partir do estouro da chamada “bolha da Internet” (*dot-com bubble*) em 2001, da crise dos *subprimes* (2006-07) e da crise econômica global de 2008— um patamar sistêmico semelhante ao do *crash* de 1929, mas de proporções muito mais alarmantes e aberrantes, justamente por causa de seus efeitos globalizantes no mundo do trabalho, da produtividade e da reprodução social. Podemos questionar a dimensão normativa desse terceiro aspecto —do mundo social—, onde se criam e se fomentam reivindicações normativas a partir de crenças, valores e normas compartilhados por indivíduos e grupos sociais em suas práticas e ações

¹⁰⁰ Jessé Souza, *A Tólice da Inteligência Brasileira*. São Paulo: LeYa, 2015.

¹⁰¹ Bob Davis, “What’s a Global Recession?”, *The Wall Street Journal*, 22 April 2009, disponibilizado em <<http://blogs.wsj.com/economics/2009/04/22/whats-a-global-recession/>>. Acessado em 21 setembro 2013.

cotidianas, geralmente de forma irrefletida ou pré-teórica. Os desafios normativos para implementarmos políticas públicas de desenvolvimento regional e doméstico devem situar a nossa própria autocompreensão, de nosso *ethos* democrático, dentro do cenário hodierno de conjunção constante entre globalização e democratização. Como nós mesmos vivenciamos e aprendemos em nosso País, a democracia inicia com as esparsas sementes de justiça que são lançadas em terras assoladas pela injustiça, pois a democracia, assim como a própria justiça social, só se planta, se cultiva e se consolida pelo povo e para o povo, de quem também emana toda aspiração soberana legítima. No entanto, as desigualdades sociais e econômicas continuam desafiando os processos de democratização no mundo globalizado, apesar de todas as conquistas já alcançadas e de todos os êxitos logrados pelos ideais de justiça, liberdade e igualdade semeados ao longo de várias décadas desde a segunda metade do século passado. Seguindo os movimentos liberacionistas e de teorias da dependência, vários pensadores brasileiros propuseram uma reconstrução normativa de nossas patologias sociais, diagnósticos e prognósticos em termos sistêmico-funcionalistas ao desmascarar os efeitos periféricos de um capitalismo guiado por interesses financeiros, econômicos e geopolíticos do G-20 e países mais afluentes do Hemisfério Norte. Outrossim, a crise do sistema político representativo, a meu ver, não é apenas sistêmica (por exemplo, da democracia representativa como tal e das inconsistências do modelo neoliberal imposto pela globalização) mas, no caso brasileiro, como já foi assinalado, nos remete inevitavelmente à forma como se pretende legitimar a atual forma de governo e modelos disponíveis de governança. A crise de representatividade em nosso *ethos* democrático é, com efeito, uma crise de legitimidade que pode ser abordada pelo viés de seus déficits normativos e isso fica bem pontuado na formulação ambivalente da mais típica

caracterização do jeitinho brasileiro enquanto significante concreto de nosso *ethos* social. Roberto DaMatta —um dos autores criticados por Souza—identifica o jeitinho como a nossa “atávica aversão à impessoalidade”, observando que na medida em que “damos um jeito” encontramos uma forma alternativa de driblar a excessiva quantidade de regulamentação, típica de nossa burocracia irracional, permitindo um *rapprochement* feliz entre jeitinho e identidade nacional.¹⁰² O jeitinho é digno de taxonomias variadas, podendo ser classificado de maneiras distintas, dentre as quais destacam-se três: (1) o jeitinho como uma maneira de se resolver problemas que vão ao encontro de alguma norma, proibição ou lei, (2) como uma dificuldade das pessoas de se verem como iguais perante as leis e (3) como um ato próximo à corrupção, revelando a malandragem social do brasileiro. Tais concepções híbridas que envolvem questões econômicas, políticas e culturais favorecem a autocompreensão e a autopercepção do modo de ser brasileiro ou nossa brasilidade em termos que transcendem as identidades regionais —por exemplo, das culinárias tipicamente carioca (feijoada), baiana (vatapá) ou gaúcha (churrasco)— e viabilizam uma identidade nacional unificadora, *from below*, ao contrário das ideologias nacionais impostas *top down*, de cima para baixo, como a disseminada “democracia racial” (seguindo os programas de eugenia liberal e embranquecimento pós-abolição). Ora, é de notório saber que governantes, parlamentares ou pessoas com posição de prestígio ou poder econômico podem se esquivar de serem enquadradas na lei, fazendo com que a sociedade se sinta lesada e desprezada pelos governantes e legisladores que fazem leis e não as cumprem. Juízes, desembargadores e promotores podem se sentir acima da lei, mas o que os une a médicos, advogados, engenheiros e

¹⁰² Roberto DaMatta, *O que faz o Brasil, Brasil*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 98-99.

profissionais liberais que pertencem ao “topo da pirâmide social” é justamente a facilidade com que podemos evocar o jeitinho de forma sistêmica e institucional, refletindo os descompassos e déficits normativos dos três Poderes e estruturas públicas. Interessantemente, não podemos simplesmente reduzir todo o problema ao “sistema” ou aos governantes (como pretendem alguns anarquistas e manifestantes mais reducionistas), embora seja essa a nossa tendência natural, iniciando nossa narrativa sempre com o descaso ou a corrupção dos governantes. Afinal, “o descaso das autoridades públicas em relação às necessidades reais do povo” parece alimentar o jeito, levando o povo “a se sentir no direito de transgredir as normas”, favorecendo assim práticas de suborno e estimulando a corrupção e a impunidade; por sua vez, estas retroalimentam novas situações de descaso dos governantes para com os governados. O nosso pacto com a corrupção é sutilmente corroborado por um outro pacto correlato com a ineficiência e a mediocridade, que acabam por contribuir para nossa autopercepção negativa, como se todos devêssemos assumir uma identidade nacional da malandragem, da desonestidade e da transgressão. À guisa de conclusão, gostaria de fazer uma breve observação sobre a palavra *ethos*, que deve ser entendida em sua densidade hermenêutica, semântico-interpretativa, suscetível de uma descrição empírico-social densa, assim como de um inesgotável potencial normativo, tanto em suas reivindicações espessas (*thick*) quanto tênues (*thin*), ao ponto de dificilmente discriminarmos o que é meramente descritivo e o que é prescritivo. Mantenho a palavra grega *ethos*, lembrando que ela foi grafada pelos pré-socráticos com *êta*, *êthos*, na acepção de caráter ou habitar, sendo diferenciada da sua grafia com *epsilon*, significando costume, *mores*. Aristóteles nos lembra que *êthos* e *ethos* (ἦθος, ἔθος) são correlatos, filologicamente e filosoficamente: em grego, *ethos* (com *epsilon*) significa “costume” (como

encontraremos, mais tarde, numa “metafísica dos costumes”, *Metaphysik der Sitten*, de Kant) e *êthos* (com *êta*), uma forma mais antiga (como a encontramos em fragmentos pré-socráticos), “caráter, *habitat*”: na medida em que toda ética (*êthikê*) pressupõe instituições sociais, políticas, jurídicas, através das quais são cultivadas virtudes e valores morais, a ética é correlata à política (*politikê*). Mesmo os utilitaristas e contratualistas (portanto, não apenas os comunitaristas, mas até mesmo liberais e universalistas tachados de individualistas) reconhecem que a ética é correlata a uma dimensão coletiva, social (da comunidade, das tradições e instituições sociais, políticas e econômicas). Hobbes, Locke, Mill, Rousseau, Kant, Hegel são alguns dos pensadores morais que propuseram diferentes modos de justificar filosoficamente a moral e relacioná-la com a política e com a dimensão social da existência humana. Assim, antes mesmo da concepção aristotélica de hábito ou virtude a ser cultivada na formação do caráter de um indivíduo ou de um povo, o famoso fragmento de Heráclito já estava “carregado” dessa densidade empírico-normativa: *ethos anthropo daimon* (Fragmento 119), “o caráter próprio ao ser humano é o seu destino”, ou segundo a tradução de Martin Heidegger, “a habitação (o familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do deus (o não-familiar)”¹⁰³. Em termos ecológicos, econômicos e sociológicos de sustentabilidade, pode-se traduzir: “o habitar de forma não instrumental, *poiêsis*, a Terra desvela a verdadeira destinação do modo humano de ser e sua autocompreensão existencial, histórico-temporal, na medida em que o *êthos* humano é uma *praxis* correlata ao pensamento da *technê*, *epistêmê*, *theôria*

¹⁰³ M. Heidegger, “Carta sobre o humanismo“. *Os Pensadores*. Trad. E.J. Stein. Editora Abril, 1983.

e *poiêsis*”.¹⁰⁴ Tal concepção ético-ambientalista pode ser combinada com a intuição hegeliana de uma eticidade (*Sittlichkeit*) densa, carregada de significações socioculturais e ético-normativas que precedem quaisquer concepções idealizadas e secularizadas de autonomia, soberania e liberdade, e que serviria para balizar a crítica imanente ao modelo jurídico-liberal, partindo das próprias limitações e contradições de uma estrutura de “auto-referência e autodeterminação”, conforme o modelo que Habermas e Honneth apropriam de Hegel e Marx. Em nosso programa de investigação do problema correlato do déficit normativo do *ethos* democrático brasileiro à luz de concepções tão ambíguas quanto promissoras, tais como a juridificação (*Verrechtlichung*) e a secularização (*Säkularisierung*), creio que o construcionismo social mitigado, em seu perspectivismo e reconstrução pragmático-normativos, pode ser reformulado, em equilíbrio reflexivo amplo, de forma a integrar a objetividade exigida em análises empíricas com a normatividade ético-moral reivindicada pelos processos de democratização no Brasil atual. Destarte me parece possível enfrentar os desafios do relativismo cultural e da pluralidade de contextos semânticos intersubjetivos, sem abdicar de uma concepção de normatividade, embora não-absolutista e não-idealizada, com a ajuda de novas interfaces que podem abranger diferentes abordagens naturalistas e cognitivas nas ciências empíricas. Assim, o próprio aprendizado da democracia e infundáveis debates em torno do que significa, afinal, sermos o que somos e termos as expectativas normativas que temos em nosso *ethos* social nos motivam a prosseguir engajados em discussões e debates na esfera pública sobre os efeitos globalizantes no mundo do trabalho, da produtividade e da reprodução social.

¹⁰⁴ Cf. *Tractatus ethico-politicus. A Genealogia do Ethos Moderno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. Cap. 1.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adolphs, Ralph. 1999. "Social cognition and the human brain". *Trends in Cognitive Science* 3 (1999): 469-479.
- Avineri, Shlomo e Avner De-Shalit, orgs. 1992. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Adorno, Theodor W. 1990. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Band 5. Frankfurt: Suhrkamp.
- Anderson, Elizabeth. 1999. "Moral knowledge and ethical pluralism," in *The Blackwell guide to epistemology*, edited by John Greco and Ernest Sosa. Blackwell, 1999.
- Appiah, K.A. 2008. *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Ayer, A.J. 1936. *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Barry, Brian. 1989. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*. Vol. I. Berkeley: University of California Press.
- Baynes, Kenneth. 2015. *Habermas*. New York: Routledge.
- Baynes, Kenneth. 1992. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. Albany, NY: SUNY Press.

- Beer, Jennifer, Hughes, B. L., & Beer, J.S. 2013. "Protecting the self: The effect of social-evaluative threat on neural representations of self." *Journal of Cognitive Neuroscience* 25 (2013): 613-622.
- Benedict, Ruth. 2005. *Patterns of Culture*. London: Harcourt. [1934]
- Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge and Polity.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Berger, Peter and Stanley Pullberg. 1966. "Reification and the sociological critique of consciousness." *New Left Review*, 35, 56-77.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1966. *The social construction of reality: A treatise in sociology of knowledge*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bernstein, Jay. 1995. *Recovering Ethical Life. J. Habermas and the future of critical theory*. London & New York, Routledge.
- Bernstein, Richard J. 1971. *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard J. 1985. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Binmore, Ken. 2005. *Natural Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackmore, Susan. 2006. *Conversations on consciousness: What the best minds think about the brain, free will, and what it means to be human*. Oxford University Press.
- Brandão, Carlos. 2012. "Estruturas, hierarquias e poderes: Furtado e o 'Retorno à visão global de Prebisch e Perroux'." *Cadernos do Desenvolvimento*, vol. 7, n. 10: p. 305-309.
- Brogaard, Berit (editor). 2014a. *Does Perception Have Content?* Oxford U Press.
- Brogaard, Berit. 2014b. "Against Naturalism about Truth". In Kelly Clark, ed. *Blackwell Companion to Naturalism*.
- Brogaard, Berit. 2014c. "What Can Neuroscience Tell Us About Reference?" In: *Handbook on Reference*, B. Abbott and J. Gundel (eds.), Oxford University Press.
- Brothers, L. 1997. *Friday's footprint: How society shapes the human mind*. New York: Oxford U Press.
- Brum Torres, João Carlos. 2004. *Transcendentalismo e dialética: Ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. L&PM, 2004.
- Brune, M., Ribbert, H., & Schiefenovel, W. 2003. *The social brain: evolution and pathology*. Hoboken, NJ: Wiley & Sons Ltd.
- Brunkhorst, Hauke. 2014a. *Critical Theory of Legal Revolutions: evolutionary perspectives*. Bloomsbury Academic.

- Brunkhorst, Hauke. 2014b. *Kritik und Kritische Theorie*. Baden Baden: Nomos, 2014.
- Brunkhorst, Heike. 2002. *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke. 2005. *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Trad. Jeffrey Flynn. Boston: MIT Press.
- Buchanan, J. and Tullock, G. 1965. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Bueno, Otavio and Scott A. Shalkowski. 2015a. "Modalism and Theoretical Virtues: Toward an Epistemology of Modality."Forthcoming in *Philosophical Studies*.
- Bueno, Otavio and Scott A. Shalkowski. 2015b. "Empirically Grounded Philosophical Theorizing." In Chris Daly, ed., *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*. Hampshire: Palgrave.
- Bueno, Otavio. 2014a. "Why Identity is Fundamental." *American Philosophical Quarterly* 51 (2014): 41-48.
- Bueno, Otavio. 2014b. "The Phenomenology of Paradoxes: Objective Features of Mental States." Forthcoming in *Journal of Experimental and Theoretical AI*.
- Cacioppo, J. T., & Berntson, G. G. 1992. "Social psychological contributions to the decade of the brain: Doctrine of multilevel analysis". *American Psychologist* 47, 1019-1028.

- Cacioppo, J.T. 2002. "Social neuroscience: Understanding the pieces fosters understanding the whole and vice versa". *American Psychologist*, 57, 819-831.
- Chambers, Simone. 1997. *Discourse and Procedural Ethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Changeux, Jean-Pierre et Paul Ricoeur. 1998. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Odile Jacob.
- Chilton, Steve. *Grounding Political Development*. University of Minnesota Press, 1984.
- Chisholm, Roderick M. 1963. "Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic," *Analysis* 24 : 33-36.
- Christiano, Thomas. 1996. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, CO: Westview Press.
- Churchland, P. 2008. "The impact of neuroscience on philosophy". *Neuron*, 60: 409-411
- Churchland, P. M. 1984. *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Churchland, P. M. 1994. *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*. Cambridge: MIT Press.
- Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy: Toward A Unified Science of the Mind-Brain*. Bradford Books. Cambridge, MA: MIT Press.
- Churchland, P.S., and T. J. Sejnowski. 1992. *The Computational Brain: Models and Methods on the Frontiers*

of Computational Neuroscience. Cambridge, MA: MIT Press.

Cushman, F., Greene, J.D. 2012. "Finding faults: how moral dilemmas illuminate cognitive structure". *Social Neuroscience*, 7 (3), 269-279.

Cushman, F., Murray, D., Gordon-McKeon, S., Wharton, S., Greene, J. 2011. "Judgment before principle: engagement of the frontoparietal control network in condemning harms of omission". *Social Cognitive and Affective Neuroscience*.

Dahl, Norman O. 1974. "'Ought' Implies 'Can'" and Deontic Logic," *Philosophia* 4 : 485-511.

Damásio, António. 1994. *Descartes' Error: Emotion, reason, and the human brain*. Putnam. Damásio, António. 1999. *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace.

Damásio, António. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, sorrow and the feeling brain*. Harcourt, Inc.

Damoiseaux, J.S., Greicius, M.D. 2009. "Greater than the sum of its parts: a review of studies combining structural connectivity and resting-state functional connectivity". *Brain structure & function* 525–533.

Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.

Dancy, Jonathan. 2000. *Normativity*. Malden, Mass.: Blackwell.

Daniels, Norman, 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge University Press.

- Darwall, Stephen, Allan Gibbard and Peter Railton, 1997. "Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends". In S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwin, Charles. 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: New York Philosophical Library. (Reprint, 1960).
- De Oliveira, Nythamar. 1999. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Editora da PUCRS.
- De Oliveira, Nythamar. 2000. "Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas". *Veritas* (2000): pp. 34-56.
- De Oliveira, Nythamar. 2008. "Husserl, Heidegger, and the task of a phenomenology of justice." *Veritas* 53/1, 123-144.
- De Oliveira, Nythamar. 2009. "Affirmative action, recognition, self-respect: Axel Honneth and the phenomenological deficit of critical theory." *Civitas* 9/3, 369-385.
- De Oliveira, Nythamar. 2009. "*Habemus Habermas*: O universalismo ético entre o naturalismo e a religião", *ethic@* 8/1 (2009): 31-50.
- De Oliveira, Nythamar. 2011. "Gadamer, a hermenêutica e a crítica ao naturalismo: Antirrealismo moral e construcionismo social," in Ernildo Stein e Lenio Streck (orgs), *Hermenêutica e Epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- De Oliveira, Nythamar. 2003. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar.

- De Oliveira, Nythamar. 2014. "Governança, Equidade e Competitividade: O Déficit Normativo do *Ethos Democrático*". In: Virginia Etges e Sílvio Arend, orgs. *Crises do Capitalismo, Estado e Desenvolvimento Regional*. Santa Cruz do Sul: Editora da Universidade de Santa Cruz do Sul, 2014, p. 146-167.
- De Sousa, R. 1999. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- De Waal, F. 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little Brown.
- Dennett, Daniel C. 1995. *Darwin's dangerous idea: Evolution and the meanings of life*. New York: Simon & Schuster.
- Dennett, Daniel C. 2008. "Autobiography Part 2," *Philosophy Now* (September/October 2008), p. 21-25.
- Dewey, John. 1927/1981. "The Public and Its Problems". In *The Later Works*. Vol. 2, pp. 235-372. J. Boydston (ed.). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John. 1985. *Democracy and Education*. Carbondale and Evansville: Southern Illinois University Press. [1916]
- Dewey, John. 2004. *Reconstruction in Philosophy*. Dover Publications.
- Dworkin, Ronald. *Lam's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

Ehrenberg, Alain. 2008. “Le cerveau social. Chimère épistémologique et vérité sociologique”, *Esprit* 341 (janvier 2008): 79-103.

Estlund, David. 2002. “Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority,” in *Philosophy and Democracy*, ed. T. Christiano, Oxford: Oxford University Press.

Estlund, David. 2008. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.

Feldman, Fred, 1986. *Doing the Best We Can*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.

Flickinger, Hans-Georg. 2009. “A Juridificação da Liberdade: Os Direitos Humanos no Processo da Globalização”, *Veritas* 54/1 (2009): 89-100.

Flickinger, Hans-Georg. 2003. “Sete Teses acerca do Comunitarismo”. In *Justiça e Política*, org. Nythamar F. de Oliveira e Draiton G. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 157-172.

Flickinger, Hans-Georg. 1986. “O paradoxo do liberalismo político: A juridificação da democracia”. *Filosofia Política* 3 (1986): 117-129.

Flickinger, Hans-Georg. 2003. *Em Nome da Liberdade: Elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Edipucrs.

Flickinger, Hans-Georg. 2006. Im Namen der Freiheit. Über die Instrumentalisierbarkeit der Menschenrechte, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6 (2006): 841-852.

- Foot, Philippa, 1983. "Moral Realism and Moral Dilemma," *The Journal of Philosophy* 80 : 379-398.
- Forst, Rainer. 2008. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2010. *Contextos da justiça. Para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. D.L. Werle. São Paulo: Boitempo.
- Fowler, Robert Booth. 1991. *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Franks, D. 2007. "Mind." In G. Ritzer (Ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, vol. 6, pp. 3055–3056. Malden, MA: Blackwell.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London and New York: Verso.
- Freeman, Samuel (org.) 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.
- Gallagher, Shaun and Dan Zahavi. 2008. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge.
- Gazzaniga, Michael. 1985. *The social brain*. New York: Basic Books.
- Geschwind, N. 1974. *Selected Papers on Language and Brain*. Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. XVI, The Netherlands: D. Reidel Publishing Company.

- Gewirth, Alan, 1978. *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press.
- Giordano, James J. & Bert Gordijn. 2010. *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics*. Cambridge University Press.
- Glannon, Walter. 2011. *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*. Oxford University Press.
- Goldman, Alvin and Dennis Whitcomb (editors). 2010. *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford University Press.
- Goldman, Alvin. 1997. *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
- Goldman, Alvin. 2006. *Simulating Minds: the Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodin, Robert, 1989. *No Smoking: Ethical Issues*. The University of Chicago Press.
- Goodin, Robert. 2003. *Reflective Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Gould, C., 1988. *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics and Society*, New York: Cambridge University Press.
- Gould, Carol. 1978. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gutmann, Amy. 1992. Communitarian Critics of Liberalism. In *Communitarianism and Individualism*, org.

Shlomo Avineri e Avner De-Shalit. Oxford: Oxford University Press, p. 120-136.

Habermas, Jürgen. 1971. *Theorie und Praxis*. 4. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp. [1963, 1966, 1968] English Trans. *Theory and Practice*. Boston: Beacon, 1973. Port. *Teoria e Práxis*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2013.

Habermas, Jürgen. 1975. *Legitimation Crisis*, trad. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Em port.: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, trad. C.N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Habermas, Jürgen. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie der kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp. Em port.: *Teoria do Agir Comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe e Flavio Siebenedichler. Volumes I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by Frederick Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen. 1995. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, Jürgen. 1998. *Between Facts and Norms*. Trans. William Rehg. Cambridge, Mass.: MIT Press.

- Habermas, Jürgen. 1998. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Reclam.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre a facticidade e a validade*. Trad. Flavio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997.
- Hacking, Ian, 1999. *The Social Construction of What?* Harvard University Press.
- Haidt, J. 2001. “The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment.” *Psychological Review* 108: 814–34.
- Harari, Yuval Noah. 2015. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper Collins.
- Harmon-Jones, E. & Beer, J. S. 2009. *Methods in Social Neuroscience*. Guilford Press.
- Harris, John. 2007. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press.

- Harsanyi, J. C., 1976. *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*. Reidel.
- Hauser, M. 2006. *Moral Minds*. New York: Ecco/Harper Collins Publishers.
- Hawking, Stephen W. 2002. "Gödel and the end of physics." Lecture, July 20, 2002. Available at : <<http://www.damtp.cam.ac.uk/events/strings02/dirac/hawking/>>
- Hawking, Stephen W. 2006. *The Theory of Everything: The Origin and Fate of the Universe*. Phoenix Books.
- Hebeche, Luiz. 2001. "Heidegger e os indícios formais." *Veritas* 46/1, 571-592.
- Hegel, Georg W.F. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. Allen Wood. Trad. H.B. Nisbet. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press. [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820]
- Hegel, Georg W.F. 1981. Org. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. *Gesamte Werkausgabe*. 20 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. 1963. "The Way Back into the Ground of Metaphysics." Translated by Walter Kaufmann. In *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Cleveland: Meridian Books.

Heidegger, Martin. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. 16th edition.

Heidegger, Martin. 1998. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY: SUNY Press.

Heidegger, Martin. 2004. *Phenomenology of the Religious Life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. 2012. *Ser e Tempo*. Trad. e edição bilíngue com notas de Fausto Castilho. Campinas e Petrópolis: Editora Unicamp e Vozes.

Henson, R. 2005. "What can functional neuroimaging tell the experimental psychologist?" *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 58A (2), 193- 233. Honneth, Axel. 1998. "Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today." *Political Theory* 26/ (1998): 763-83.

Höffe, Otfried. 1996. *Vernunft und Recht: Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt: Suhrkamp.

Höffe, Otfried. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Trad. E.J. Stein. 2a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Honneth, Axel, ed. 1993. *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/New York: Suhrkamp.

- Honneth, Axel and Hans Joas, eds. 1988. *Social Action and Human Nature*. Cambridge U Press.
- Honneth, Axel. 1991. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trans. Kenneth Baynes. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Honneth, Axel. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel. 2002. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2003a. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.
- Honneth, Axel. 2003b. *Zwischenbilanz einer Rezeption: Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*.
- Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2006. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Edited by G.B. Petersen. The Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Honneth, Axel. 2007. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Oxford U Press.
- Honneth, Axel. 2010. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton University Press.
- Honneth, Axel. 2011a. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp. Honneth, Axel.

2011b. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp.

Horgan, Terry & Mark Timmons. 2008. "Prolegomena to a future phenomenology of morals", *Phenomenology and Cognitive Science* (2008) 7:115–131.

Howard, Dick. 2000. "Political Theory, Critical Theory, and the Place of the Frankfurt School." *Critical Horizons* 1:2, 271-280.

Jaeggi, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt: Campus.

Kant, Immanuel. 2001. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Gulbenkian. [1781: *Kritik der reinen Vernunft*; 2^a ed. 1787; KrV]

Kant, Immanuel. 1979. *Über Pädagogik*. In *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, vol. 2, org. Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp,

Kant, Immanuel. 1977. *Werkausgabe*. 12 Bände. Org. Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.

Kerszberg, Pierre. 1997. *Critique and Totality*. Albany: SUNY Press.

Kim, Jaegwon. 2004. "What is 'Naturalized Epistemology'?" In E. Sosa and J. Kim (eds.), *Epistemology: An Anthology*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing.

Kymlicka, Will. Liberal Individualism and Liberal Neutrality. In *Communitarianism and Individualism*, org.

- Shlomo Avineri e Avner De-Shalit. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 165-185.
- Kögler, Hans Herbert and Karsten Stueber. 2000. *Empathy and agency: The problem of understanding in the human sciences*. Westview Press.
- Kolakowski, Leszek. 1978. *Main Currents of Marxism*, Vol. 1: The Founders. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. 2010. "Reflections on the Evolution of Morality." *The Amherst Lecture in Philosophy* 5 (2010): 1–29.
- Korsgaard, Christine. 2009. *Self-Constitution: Action, Identity, and Integrity*. Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine. 1996. *Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Krischke, Paulo J. "A Cultura Política Pública em John Rawls: Contribuições e Desafios à Democratização". 1998. *Revista de Filosofia Política -- Nova Série* 2 (1998): pp. 85-97.
- Krischke, Paulo J. 2001. *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. Huntington, NY: Nova Science.
- Lafont, Cristina, 2002. "Realismus und Konstruktivismus in der Kantianischen Moralphilosophie. Das Beispiel der Diskursethik". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50: 39–52.
- List, Christian and Philip Pettit. 2011. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford University Press.

- Loparic, Zeljko. 2002. *A semântica transcendental de Kant*. 2a. edição. Campinas: CLE.
- Lukács, György. 2003. *History and Class Consciousness*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lukács, György. 2010. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: Questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Boitempo.
- Lukács, György. 2012. *Para uma ontologia do ser social*. Volume 1. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- MacAvoy, Leslie. 2010. "Formal Indication and the Hermeneutics of Facticity." *Philosophy Today* (2010): 84-90.
- MacIntyre, Alasdair, 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2nd edition.
- MacIntyre, Alasdair. 2010. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. Pimenta. São Paulo: Loyola.
- Mackie, J.L., 1977. *Ethics: Inventing right and wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Mandle, Jon and David A. Reidy (editors). 2013. *Blackwell Companion to Rawls*.
- Marcuse, Herbert. 2005. *Heideggerian Marxism*. Edited by Richard Wolin and John Abromeit Lincoln: University of Nebraska Press.

- Marx, Karl and Engels, Friedrich. 1973. *Marx-Engels Werke*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl. 1986. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Translated by M. Milligan, edited by D. Struik. New York: International Publishers.
- Marx, Karl. 2007. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. I-Part I: The Process of Capitalist Production. New York: Cosimo. Em port.: Trad. J. Teixeira Martins e Vital Moreira. Coimbra: Centelha Promoção do Livro, 1974. [1867]
- Marx, Karl. 2012. *Crítica do Programa de Gotha*. Org. Michael Löwy. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.[1891]
- McCarthy, Thomas, 1994. “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue,” *Ethics* 105 (October 1994): 44-63.
- Miller, David. 2008. *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit (Theorie und Gesellschaft)*. In English: *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, 2001).
- Miller, David. 2008. *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit (Theorie und Gesellschaft)*. In English: *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, 2001).
- Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Garrido, G.J., Bramati, I.E., Caparelli-Daquer, E.M.A., Paiva, M.L.M.F., Zahn, R., Grafman, J. 2007. “The self as a moral agente: Linking the neural bases of social agency and moral sensitivity”. *Social Neuroscience*, 2 : 336-352.

Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Krueger, F., Grafman, J. 2005b. "The neural basis of human moral cognition". *Nature Reviews*, 6, 799-809.

Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Tovar-Moll, F., Ignácio, F.M. 2005a. The moral affiliations of disgust: a functional MRI study. *Cognitive and Behavioral Neurology*, 18, 1, 68-78.

Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Zahn, R. 2008. "The neural basis of moral cognition". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124, 161-180.

Nagel, Thomas, 1995. "Moral epistemology", in *Society's Choices: Social and Ethical Decision Making in Biomedicine* (1995), pp. 201-214.

Nichols, Shaun & Ron Mallon. 2005. "Moral dilemmas and moral rules," *Cognition* xx: 1–13.

Nichols, Shaun. 2010. "Emotions, norms, and the genealogy of fairness. *politics, philosophy & economics* 9 (1): 1-22.

Nichols, Shaun. 2011. "Experimental Philosophy and the Problem of Free Will". *Science* 18 (March 2011): Vol. 331 no. 6023, 1401-1403.

Nobre, Marcos (org.), 2008. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.

O'Neill, Onora, 1989. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press.

Parfit, Derek, 1973. "Later Selves and Moral Principles," in *Philosophy and Personal Relations*, ed. Alan

- Montefiore, p. 137-169. London: Routledge & Kegan Paul.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*, vols. I and II. Oxford University Press.
- Paulo: Brasiliense.
- Pettit, Philip and Michael Smith, 1996. "Freedom in Belief and Desire," *Journal of Philosophy* 93 (1996): 429-449.
- Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- Prinz, Jesse. 2002. *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. MIT Press.
- Prinz, Jesse. 2004a. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford University Press.
- Prinz, Jesse. 2004b. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- Prinz, Jesse. 2011. "Is Morality Innate?," in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*. Oxford University Press.
- Prinz, Jesse. 2012. *The Conscious Brain*. Oxford University Press.
- Puntel, Lorenz B. 2008. *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Penn State University Press.
- Quante, Michael. 2007. "The social nature of personal identity." *Journal of Consciousness Studies* 14 (5-6): 56-76.

- Quante, Michael. 2008. *Personales Leben und menschlicher Tod*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Quante, Michael. 2010. "The Structure of Perception in Particularist Ethics". *Ethical Perspectives* 17 (1): 5-39.
- Rachels, James. 1986. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
- Railton, Peter, 2003. *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge University Press.
- Railton, Peter. 2003. *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge University Press.
- Rasmussen, David, org. 1990. *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Em port.: *Uma Teoria da Justiça*. Trad. J. Simões. 3a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Rawls, John. 1993. *Political liberalism*, New York: Columbia University Press. Em port.: *Liberalismo Político*. Trad. D.A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2005.
- Rawls, John. 1999a. *The Law of Peoples*. Harvard University Press. Em port.: *O Direito dos Povos*. Trad. L.C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Rawls, John. 1999b. *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Rehg, Wilhelm & James Bohman (eds). 2001. *Pluralism and the pragmatic turn: The transformation of critical theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Repa, Luiz. 2010. “A teoria reconstrutiva do direito. Notas sobre a gênese lógica do sistema dos direitos fundamentais em Habermas”. *Dois Pontos* 7/2 (2010): 141-156.
- Rosenfield, Denis L. 1990. *Filosofia Política e Natureza Humana*. Porto Alegre: L&PM
- Rosenfield, Denis L. 1992. *A Ética na Política: Venturas e Desventuras Brasileiras*. São Paulo: Brasiliense.
- Roskies, A. 2002. “Neuroethics for the new millennium.” *Neuron* 35: 21–3.
- Rush, Fred (ed.). 2004. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge U. Press.
- Safatle, Vladimir. 2013. “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor, *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp.
- Sandel, Michael, 1982. *Liberalism and the limits of justice*. Harvard University Press. Em port.: *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Trad. C.P. Amaral. Lisboa: Gulbenkian, 2005.
- Sandel, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2009. Em port.: *Justiça. O que é fazer a coisa certa*. Trad. H. Matias e M.A. Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

- Sayre-McCord, Geoffrey (ed.), 1988. *Essays on Moral Realism*. Cornell U. Press.
- Scanlon, T.M., 1998. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schaber, Peter (ed.). 2004. *Normativity and Naturalism*. Heusenstamm: Ontos Verlag. *Sciences*. Blackwell.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sen, Amartya. 2011. *A Ideia de Justiça*. Trad. D. Bottmann e R.D. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras.
- Shockey, Matthew. 2010. "What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*." *Inquiry*, v. 53, issue 6, 525-539.
- Sinnott-Armstrong, Walter and Mark Timmons, eds., 1996. *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Adam. 1982. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis, IN: Liberty Fund [1776]
- Smith, Michael (ed.), 1995. *Meta-Ethics*. Aldershot: Dartmouth.
- Smith, Michael, 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Sosa, Ernst. 2012. "Epistemic Normativity". *A Virtue Epistemology*. Oxford University Press.

- Souza, Jessé. 2015. *A Tolice da Inteligência Brasileira*. São Paulo: LeYa.
- Stein, Ernildo J. 1987. *Crítica da Ideologia e Racionalidade*. Porto Alegre: Movimento.
- Stein, Ernildo J. 1988. *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Stein, Ernildo J. 2000. *Diferença e metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Stein, Ernildo J. 2002. *Pensar é pensar a diferença*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- Stein, Ernildo J. 2014. *Às Voltas com a Metafísica e a Fenomenologia*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Stepan, Alfred (org.) 1973. *Authoritarian Brazil: Origins, Policies and Future*. New Haven: Yale University Press.
- Stepan, Alfred (org.) 1989. *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press.
- Streeter, Ryan. 1997. "Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time." *Man and World*, v. 30, issue 4, 413-430.
- Struchiner, Noel, Cushman, F., Machery, E., Nadelhoffer, T., Pizarro, D.A., Prinz, J. (orgs). 2011. *Ética e Realidade Atual: Implicações da Abordagem Experimental*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC-Rio.
- Sturma, Dieter and Karl Ameriks. 1995. *The Modern Subject*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Sturma, Dieter. 2001. *Person*. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie. Paderborn: Mentis.
- Sturma, Dieter. 2005. *Philosophie des Geistes*. Leipzig: Reclam.
- Sturma, Dieter. 2006. *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Sturma, Dieter. 2014a. "Studying variability in human brain aging in a population-based German cohort – Rationale and design of 1000BRAINS." *Frontiers in aging neuroscience* 6 (2014): 149-54.
- Sturma, Dieter. 2014b. "Ethics of nature and biodiversity." In Lanzerath D, Friele M, editors. *Concepts and Values in Biodiversity*. London, p. 120 – 131.
- Taylor, Charles, 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Terra, Ricardo R., 1995. *A Política Tensa*. São Paulo: Iluminuras.
- Theunissen, Michael. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*.
- Thomason, Richmond, 1981. "Deontic Logic and the Role of Freedom in Moral Deliberation," in Risto Hilpinen (ed.), *New Studies in Deontic Logic*, Dordrecht: Reidel, 177-186.
- Timmons, Mark, 2004. *Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford University Press.

- Tomasello, Michael et alii. 2005. "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition". *Behavioral and Brain Sciences* 28 (2005): 675–735
- Trivers, R. 1985. *Social Evolution*. Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings Publishing.
- Turner, Stephen P. 2010. *Explaining the Normative*. Polity.
- Turner, Stephen P. and Philip Roth (eds.). 2002. *Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. Blackwell.
- Ullmann, Reinholdo. 2000. *A universidade medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Vandenbergh, Frederic. 2009. *A Philosophical History of German Sociology*. London: Routledge.
- Villanueva, Enrique. 1993. *Naturalism and Normativity*. Califórnia: Ridgeview.
- Vita, Álvaro de. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm. 2005. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit" II*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Von Hermann, Friedrich-Wilhelm. 2010. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Walzer, Michael. 2003. *As Esferas da Justiça: Uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. J. Simões. São Paulo: Martins Fontes.

Welton, Donn. 1983. *The Origins of Meaning: A Critical Study of Husserlian Phenomenology*. The Hague: M. Nijhoff.

Welton, Donn. 2000. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

White, Stephen (ed.), 1995. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Gesamte Werkausgabe*. 8 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp.

CRÉDITOS

Versões preliminares dos capítulos deste livro foram originalmente ou parcialmente publicadas nas seguintes fontes:

“Significado e Skepsis nas *Investigações* de Ludwig Wittgenstein”. *Veritas* v. 41, n.161 (1996): p. 65-74.

“The Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas”, *Veritas* v. 44 n. 4 (2000): p. 583-606.

“Heidegger, Reification, and Formal Indication.” *Comparative and Continental Philosophy* v. 4 (2012): p. 28-47.

“Democracia e Educação: Kant, Dewey, Habermas”. *Revista Filosofazer* v. 17 (2008): p. 19-33.

“*Theoria* e *Praxis*: Uma Concepção Kantiana de Igualdade”. *Dissertatio* v. 15, n.16 (2002): p. 61-74.

“Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica”. *Síntese* v. 41 (2014): p. 393-413.

“Mundo da Vida, Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas”. *Dois Pontos* v. 5 (2009): p. 288-299.

“Towards a Hermeneutics of Human Rights”. *Journal of Oriental Studies* v. 34 (2011): p. 233-254.

“The Normative Claims of Brazil’s Democratic Ethos: Bourdieu’s *Habitus*, Critical Theory, and Social Philosophy”. *Civitas* v. 12 (2012): p. 70-87.

“Cultura Política e Democratização: Uma Interpretação Rawlsiana do Judiciário”, in *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*, orgs. Nythamar Fernandes de Oliveira e Draiton Gonzaga de Souza, Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 431-449.